Handbuch der Deutschen Volkskunde

Herausgegeben von

Wilhelm Peßler

Band 2

Handbuch der

Deutschen Volkskunde

2. Band

Handbuch der Deutschen Volkskunde

Herausgegeben von

Dr. Wilhelm Peßler

Direktor des Niedersächsischen Volkstumsmuseums, Hannover

in Verbindung mit

Professor Dr. Adolf Bach-Bonn; Professor Dr. Walter Behrmann-Frankfurt a. M.; Dozent Dr. Richard Beitl-Berlin; Herbert Bellmann-Berlin; Professor Dr. Max Hildebert Böhm-Jena; Professor D. theol. h. c. Karl Bornhausen-Frankfurt a. M.; Dozent Dr. Martha Bringemeier-Dortmund; Dr. Hermann Eckhardt-Hannover; Dr. Oswald Ad. Erich-Potsdam; Professor Dr. Georg Fischer-Frankfurt a. d. O.; Dr. Martin Freytag-Münden; Professor Dr. Walter Geisler-Aachen; Dr. Fritz Götting-Münster i. W.; Hauptkonservator Dr. Karl Gröber-München; Museumsdirektor Dr. Ernst Grohne-Bremen; Museumsdirektor Dr. Hans Gummel-Osnabrück; Professor Dr. Joseph Klapper-Breslau; Professor Dr. Eberhard Freiherr von Künßberg-Heidelberg; Dr. Siegfried Lehmann-Berlin; Professor Dr. Lutz Mackensen-Riga; Dr. med. Alfred Martin-Bad Nauheim; Studienprofessor Dr. Heinrich Marzell-Gunzenhausen; Professor Dr. Friedrich Maurer-Freiburg; Professor Dr. Walter Mitzka-Marburg; Professor Dr. Joseph M. Müller-Blattau-Freiburg i. Br.; Dr. E. Nienholdt-Berlin; Professor Dr. Karl Niessen-Köln a. Rh.; Superintendent D. Ernst Rolffs-Osnabrück; Dr. Wilhelm Schmitz-Münster i. W.; Professor Dr. Wilhelm Seedorf-Göttingen; Professor Dr. Adolf Spamer-Berlin; Professor Dr. J. P. Steffes-Münster i. W.; Professor Dr. Martin Wähler-Hannover; Dr. Leo Weismantel-Marktbreit; Dr. Wilhelm Will-Erlangen; Professor Dr. A. Wrede-Köln; Dr. Paul Zaunert-Kassel

Zweiter Band

AA

Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion / Potsdam

Druck von C. G. Röder, Leipzig

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

Tafelverzeichnis.

Arbeitsbräuche in der Landwirtschaft.

Von Dr. Wilhelm Seedorf,
Professor für landwirtschaftliche Betriebslehre an der Universität in Göttingen.

Von allen Vorgängen im Leben des Landvolks ist die landwirtschaftliche Arbeit derjenige, der seine Zeit und Kraft in stärkstem Maße in Anspruch nimmt, der aber auch seines Erfolges oder Mißerfolges wegen den größten Einfluß auf den äußeren Lebensgang und den inneren Frieden ausübt. Die landwirtschaftliche Arbeit beherrscht daher weitgehend auch sein Innenleben, sein Denken und Fühlen. Sie ist ein Stück seiner selbst. Sie entsteht auch nicht erst bei und mit jedem einzelnen Wesen. Ihre Wurzel liegt in fernster Vergangenheit. Man möchte sagen, daß die Arbeit in ihren verschiedenen Ausdrucksformen in die Erbmasse übergeht, jedenfalls von Geschlecht zu Geschlecht gewissenhaft übertragen wird. Es bilden sich dabei bestimmte Formen der Arbeit heraus, die in bestimmten äußeren Umständen, der Form der Geräte, in der Art ihrer Handhabung und in dem damit verbundenen Brauchtum und besonderen Sitten ihren Niederschlag finden.

Auf der anderen Seite sind kaum andere Vorgänge so sehr dem forschenden und grübelnden menschlichen Verstande unterworfen gewesen, wie das für die Arbeitsvorgänge gilt. Ganz besonders hat das sog. Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen, das Zeitalter der Maschinenkultur die Arbeit ihrer alten Formen entkleidet und den Arbeiter aus seinen alten Sitten und Gewohnheiten herausgerissen.

Das Handbuch der Volkskunde muß naturgemäß die landwirtschaftliche Arbeit besonders berücksichtigen und will das nach mannigfaltigen Richtungen tun. Mein Beitrag soll sich den Plänen des Herausgebers gemäß in verhältnismäßig engen Grenzen halten. Er soll die mehr äußeren Arbeitsvorgänge erfassen, sie in ihrer Mannigfaltigkeit darstellen und begründen, ohne beispielsweise auf die auf besonderen Einflüssen religiöser oder sonstiger Vorstellungen beruhenden Arbeitsbräuche einzugehen, weil das ausführlich in anderen Abschnitten geschieht. Aber auch die dann noch verbleibende Arbeit darf nicht zu weiträumig angelegt werden und wird sich auf wenige Beispiele beschränken müssen. Das wird in gewissem Grade auch schon dadurch notwendig, daß Forschungsarbeiten auf diesem Gebiete noch verhältnismäßig jung sind, so daß die Zahl eindringlicher Untersuchungen noch gering ist. Hier liegt aber zweifellos für den Volkskundler eine außergewöhnlich reiche Fundgrube.

1. Sensenformen in Ostpreußen. Salzburger Familien nahmen ihre Sensen vor 200 Jahren mit nach Ostpreußen und bewahrten sie bis heute. Rechts sehen wir den kurzen Salzburger, links den langen ostpreußischen Sensenbaum.

Es wird notwendig sein, noch eine wissenschaftliche Abgrenzung vorzunehmen, und zwar gegenüber dem Gebiete der

2. Die Verbreitung der wichtigsten landwirtschaftlichen Fahrzeugformen. Als Ackerwagen verwendet man im Rheinland die zweirädrige Karre, während im übrigen Deutschland vierrädrige Wagen gebraucht werden. (Ballenholl, Deutsche Ackerwagen.)

landwirtschaftlichen Arbeitswissenschaft, der Landarbeitslehre. Wenn dieser Beitrag auch ausdrücklich nach der Seite der Landarbeitslehre ausgerichtet werden soll, so verfolgt er doch ganz andere Ziele als diese. Während es bei der Landarbeitslehre darauf ankommt, die Arbeitsvorgänge mit allen Einrichtungen im einzelnen zu erforschen, nach ihrem Ablauf und ihren Gründen darzustellen mit dem ausgesprochenen praktischen Ziel der Verbesserung der Arbeit, der Arbeitserleichterung und der Arbeitsersparung, will die Volkskunde zwar auch möglichst genaue Erkenntnis, will aber die Ergebnisse lediglich verwenden für die Zwecke der Volkserforschung. Die beiden Wissenschaften können aber große Stücke Weges miteinander gehen. Wenn auch die Landarbeitslehre die Gegenwart und die bessere Zukunft will, so kann sie zu klarer Erkenntnis auch nur gelangen durch das Wissen um die Vergangenheit. Wo sie altes Arbeitsgut findet, da wird sie zugreifen und es für ihre Zwecke auswerten. Dabei kann viele nützliche Arbeit auch für die Volkskunde geleistet werden, wie naturgemäß auch der Volkskundler durch seine Forschungen der Landarbeitslehre dienen kann und ihr auch schon vielfach gedient hat. Jedenfalls sind ihr die Arbeiten z. B. von Wilhelm Peßler, der schon seit langen Jahren die Notwendigkeit dieser gemeinschaftlichen Arbeit betont hat, in der mannigfaltigsten Weise zugute gekommen.

Bei meinen ersten Arbeiten auf dem Gebiete der Landarbeitslehre (Die Vervollkommnung der Landarbeit und die bessere Ausbildung der Landarbeiter unter besonderer Berücksichtigung des Taylor-Systems. Deutsche Landbuchhandlung 1919. Berlin SW 11) bin ich ganz unbewußt auch von volkskundlichen Vorstellungen ausgegangen. Ich wies hin auf die Ungleichheit der landwirtschaftlichen Geräte, die, obschon sie in den verschiedensten Gegenden für die gleichen Zwecke benutzt wurden, doch eine ganz verschiedenartige Gestalt aufwiesen. Eine von diesen verschiedenen Formen könne doch wahrscheinlich für den jeweiligen Zweck nur die beste sein, und so trat ich für vergleichende Arbeitsstudien ein.

Bei der jedem Beobachter auffallenden großen Verschiedenheit einzelner landwirtschaftlicher Geräte und Arbeitsverfahren in den verschiedenen Gegenden lag zugleich der Gedanke nahe, nach den Gründen

3 4

3 und 4. Römische und rheinische Karre. Die beiden haben im Bau wie in der Art der Anschirrung des Pferdes miteinander die größte Ähnlichkeit; so lebt im Rheinland vielleicht der römische Karren im rheinischen fort.

5. Die Verbreitung der Zugkühe in Deutschland. Wirtschaftliche Zweckmäßigkeit, Herkommen und Liebe zum Rindvieh auf der einen, teils auch Stolz und Liebe zum Pferde auf der andern Seite beeinflussen weitgehend die Verwendung von Kühen zur Arbeit (siehe Abb. 6). In den Gegenden des vorherrschenden Kleinbetriebs müssen auch die Kühe die Vorherrschaft haben. Für Süd- und Westdeutschland trifft das weitgehend zu, in Nord- und Ostdeutschland dagegen nicht.

hierfür zu forschen. Dazu war es zunächst nötig, den herrschenden Zustand zu erkennen, also landarbeitsgeographische Untersuchungen zu machen, wie das die Volkskunde ja auf anderen Gebieten schon in mustergültiger Weise vorgemacht hatte. Auf diese Landarbeitsgeographie wird später eingehend zurückzukommen sein.

Auf der Suche nach den Erklärungsgründen für die Abweichungen boten sich mancherlei Lösungen. Das Nächstliegende war, auf die großen natürlichen Unterschiede hinzuweisen, die durch die Lage, den Boden, das Klima gegeben sind, die ja neben den Einflüssen des Marktes in erster Linie die Bodennutzung, den Anbau von Kulturpflanzen bestimmen und auch der Viehzucht ihren Stempel aufdrücken. Es war leicht einzusehen, daß man auf schwerem Boden andere Geräte anwenden mußte als auf leichtem, daß die Verfahren bei der Rübenpflege ganz andere sein mußten als bei der Pflege des Getreides.

Aber es stellte sich bald heraus, daß diese Erklärungsgründe nicht zureichten; denn es wurden bei ganz den gleichen natürlichen und wirtschaftlichen Vorbedingungen ganz verschiedenartige Geräteformen für die gleichen Arbeitsverfahren gefunden. Ein sehr interessantes Beispiel ist hier die Sense, die überhaupt das interessanteste und in ihrem ganzen Bau und ihrer Handhabung das schwierigste landwirtschaftliche Gerät ist. Für die Volkskunde wird es allerdings Zeit, sich um dieses Gerät zu bekümmern, da es von der Mähmaschine außerordentlich hart bedrängt wird und, wenn auch naturgemäß nicht in demselben

Nach Knispel. Die Verbreitung der Pferdeschläge in Deutschland. Arb. d. DLG Heft 274

Vom Gesamtpferdebestand sind Warmblüter:
0—10 %
11—30 %
31—50 %
51—70 %
71—90 %
91—100 %

6. Warmblut- und Kaltblutgebiete in Deutschland. Das schwere Kaltblutpferd geht einspännig vor dem Karren im Rheinland und leistet die anstrengende tiefe Ackerarbeit im Hackfruchtbau, z. B. in Südhannover und Sachsen. Der leichtere Warmblüter bewältigt leichtere Lasten schnell, z. B. in Nordhannover und Ostpreußen. Herkommen und Vorliebe haben aber auf die Verwendung der Pferdeart großen Einfluß. (Nach Knispel.)

Umfang wie etwa in den Vereinigten Staaten, aber doch schon hier und da scheinbar am Aussterben ist. Die im Kreise Goldap in Ostpreußen gemachte Aufnahme (Abb. 1) zeigt uns zwei auf dem gleichen Felde in einer Bauernwirtschaft gebrauchte Sensen ganz verschiedenartiger Gestalt. Die große ist die gewöhnliche ostpreußische Sense, die mancherlei Anklänge an nordwestdeutsche Sensenformen aufweist. Die kleine Sense zeigt uns einen Sensenbaum, wie er in Süddeutschland und in Österreich in verschiedenen Spielarten vorkommt. Die Nachfrage ergab, daß der Mäher selbst einer alten Salzburger Familie entstammte, in der sich also diese Sensenform durch viele Geschlechterfolgen hindurch erhalten hatte. Ein schlagendes Beispiel für den Einfluß des Volkstums, das sich vermutlich bei weiteren Nachforschungen oftmals wiederholen wird.

Eine andere Beobachtung, die mir viel zu denken gegeben hat, möchte ich hier kurz anführen. Während sonst in Deutschland die vierrädrigen Wagen nach den in meinem Institut von Johannes Balkenholl angestellten Untersuchungen (Deutsche Ackerwagen; Schriften über Landvolk und Landbau, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1931) durchaus vorherrschend sind (vgl. Abb. 2), finden wir im Rheinland ein Gebiet der zweirädrigen Karre (Abb. 4). Dieses Gefährt hat selbst, wie auch in der Art seiner Anspannung, besonders des dabei gebrauchten Sattelzeuges der Pferde, noch heute eine außerordentlich große Ähnlichkeit mit dem, was ich in Italien, insbesondere in Rom (Abb. 3) sah. Mir drängte sich dabei unmittelbar der Gedanke auf, daß die Römer dieses Gefährt bei ihren Eroberungszügen in Deutschland eingeführt haben müssen und daß es sich bis heute in ganz ähnlicher Form erhalten hat. Für den Geschichtsforscher und auch den Volkskundler müßten sich hier weitere reizvolle Aufgaben ergeben. Auf die Wagen komme ich aber noch einmal zurück.

Unsere Landwirtschaftswissenschaften haben sich im vergangenen Jahrhundert insbesondere unter dem Einfluß der Naturwissenschaften entwickelt.

7. Grundriß eines niedersächsischen Bauernhauses. Kosel in Schwansen, 1673. Im Niedersachsenhaus sowohl wie im Ostfriesenhaus liegen Wohn- und Wirtschaftsräume unter einem Dach. Von der Feuerstelle des Niedersachsenhauses im Flett kann man das Vieh ständig beaufsichtigen. Im Ostfriesenhaus ist das nicht möglich, da Wohn- und Wirtschaftsräume voneinander getrennt sind. *bst* = beste Stube, *be* = Bett, *wo* = Wohnstube, *gö* = götlucht (Küchenlucht), *ho* = hörn (Sitzraum), *mik* = Milchkammer, *hol* = Holz- und Torfraum. (Otto Lehmann, Das Bauernhaus in Schleswig-Holstein.)

Wir sind daher geneigt, landwirtschaftliche Zustände, die wir irgendwo antreffen, in erster Linie aus den natürlichen Gegebenheiten heraus zu erklären. Erst in jüngster Zeit sind wir dabei, unseren Landwirtschaftswissenschaften eine andere Grundlage und eine andere Gestalt zu geben dadurch, daß wir auch den Menschen wieder zu seinem Rechte kommen lassen. Auch bei den Arbeitsvorgängen im landwirtschaftlichen Betriebe wird man bereit und naturgemäß bis zu einem hohen Grade auch genötigt sein, die natürlichen Verhältnisse in erster Linie als Erklärungsgrund gelten zu lassen.

Boden und Klima bestimmen weitgehend die Art und den Verlauf der Arbeit, wie auch die verschiedenartigen Einrichtungen, Gebäude, Geräte und Maschinen, die jeweils für die landwirtschaftliche Arbeit notwendig sind.

Der schwere Boden braucht eine andere Bearbeitung und Behandlung als der leichte. Jener trägt andere Früchte als dieser. Auch die Gestaltung der Bodenoberfläche, ob eben, wellig, hügelig, bergig, steinig u. a. ist von Bedeutung.

Das Klima wirkt sich in ähnlicher Weise aus. So kann die Getreideernte einschließlich des Dreschens im trockenen Klima ohne Schwierigkeit und ohne Benutzung von Scheunen erfolgen, während in feuchtem Klima besondere Vorrichtungen getroffen und viel Arbeit aufgewendet werden muß. Trotzdem ist das Verderben der Ernte durch Auswuchs nicht immer zu verhindern. Aber auch die ganze Art der Wirtschaft wird durch das Klima hervorragend bestimmt. Feuchtes Klima bedingt Grünlandwirtschaft, also Viehhaltung, während trockenes Klima dem Ackerbau, in erster Linie auch dem Getreidebau, günstig ist. Dadurch wird also auch die ganze Art der Betätigung der Menschen in der Landwirtschaft grundlegend beeinflußt. Man darf wohl mit einem gewissen Rechte annehmen, daß die in langen Zeiträumen erworbene Art der verschiedenen Betätigung auch auf das Geistes- und Seelenleben und auf den Charakter einwirkt. Ackerbauer und Viehzüchter pflegen verschiedenartige Menschen zu sein. Das zu beachten, dürfte auch für die Volkskunde nicht unwichtig sein.

8. Grundriß eines ostfriesischen Hauses (Reimers) in Kronprinzenkoog (Dithmarschen) 1785, s. auch Abb. 7. ri = Veerkant, Barg: bo = Boos, Viehställe. (Otto Lehmann, a. a. O.)

Außer der Feuchtigkeit ist bei den Klimaeinflüssen auch noch der Wärme zu gedenken, die die Bodennutzung entscheidend beeinflußt. So unterscheiden wir in Deutschland, abgesehen von weiteren Feinheiten der Gliederung, drei Klimagebiete, nämlich 1. die Weinzone, 2. die Weizenzone und 3. die Roggenzone. Sie sind bestimmt durch die Wärmemengen, die dem Boden im Laufe eines Jahres zugeführt werden. Durch diese werden die Wachstumszeiten bestimmt, die in der Weinzone mit 260, der Weizenzone mit 221 und der Roggenzone mit 188 Tagen im Durchschnitt angenommen werden. Es ist klar, daß die landwirtschaftliche Arbeit Ostpreußens sich von der des Rheintales weitgehend unterscheidet und damit selbstverständlich auch die ganze Art des Arbeitens.

Das Klima wirkt aber nicht nur auf den Boden und seine Benutzung, sondern auch auf den arbeitenden Menschen. Die Landarbeitslehre hat sich mit dieser Frage eingehend auseinanderzusetzen; es kann hier nur auf das Werk von Hellpach über Die Geopsychischen Erscheinungen, Wetter, Klima, Landschaft in ihrem Einfluß auf das Seelenleben (Wilhelm Engelmann, Leipzig 1917) hingewiesen werden. Erschlaffende oder belebende Einflüsse des Klimas bestimmen Arbeitsart und Arbeitserfolg. Die Arbeitsvorrichtungen, insbesondere die Arbeitskleidung müssen sich ihnen anpassen. Um nur ein besonderes Beispiel zu geben: Im Staate Colorado in der Nähe von Denver sah ich eine Hackmaschine mit einem großen Sonnenschirm ausgerüstet.

Abschließend und ergänzend ist noch darauf hinzuweisen, daß Boden und Klima sich gegenseitig beeinflussen; insbesondere macht sich die Höhe der Niederschläge bei der Benutzung der verschiedenen Böden bemerkbar. Während z. B. leichter Sandboden in trockenem Klima landwirtschaftlich kaum benutzt werden kann, gibt er bei genügend Feuchtigkeit und guter Verteilung der Niederschläge noch recht gute Ernten und hat dabei den Vorteil der leichteren Bearbeitbarkeit. So ergeben sich auch hier wieder die mannigfaltigsten Arbeitseinflüsse.

Die Größe der Betriebe ist von besonderer Bedeutung für die Arbeitsausübung.

In den kleinsten Wirtschaften ist man fast ausschließlich auf Handarbeit angewiesen, auch sogar in der Bodenbearbeitung. Je größer die Betriebe werden, desto mehr tritt die Gespannarbeit in ihre Rechte. Zuerst werden nur Arbeitskühe, dann Arbeitsochsen und schließlich Pferde verwendet. Dabei ist naturgemäß ein großer Unterschied zwischen dem leichten ostpreußischen Pferde und dem schweren deutschen Kaltblut, wie es am Rhein und in anderen Gegenden gebraucht wird. Die Abb. 5 und 6 geben über die Verwendung der Arbeitskühe und über den Anteil der leichten und schweren Pferde in den verschiedenen Gegenden Auskunft. Die Verbreitung der klein- und mittelbäuerlichen Betriebe, die auf den Karten Abb. 10 gezeigt wird, deckt sich zwar weitgehend mit der Verwendung der Kühe zum Zuge, aber es ist nicht so, daß vom Standpunkte des Rationalismus oder der natürlichen Zweckmäßigkeit die bestehenden Verhältnisse als vernünftig angesprochen werden

9. Zweckmäßigkeit zweier Scheunentypen für die Verwendbarkeit des Höhenförderers. (Aus Endres, Der Gutshof von 1925.) Die Scheune mit flachem Dach muß größtenteils mit der Hand beschickt werden, die mit steilem Dach wird von selbst durch den Höhenförderer gefüllt.

1 DIE PARZELLEN- UND KLEINBÄUERLICHEN BETRIEBE
(Unter 5 ha landwirtschaftlich benutzte Fläche)

ZEICHENERKLÄRUNG
Von 100 ha der landwirtschaftlich benutzten Fläche entfallen auf Betriebe mit unter 5 ha
bis 5 vH
5 bis 10 vH
10 bis 25 vH
25 bis 50 vH
über 50 vH

2 DIE MITTELBÄUERLICHEN BETRIEBE
(5 bis unter 20 ha landw. benutzte Fläche)

ZEICHENERKLÄRUNG
Von 100 ha der landwirtschaftlich benutzten Fläche entfallen auf Betriebe mit 5-20 ha
bis 5 vH
5 bis 10 vH
10 bis 25 vH
25 bis 50 vH
über 50 vH

10. Verteilung der landwirtschaftlichen, mittelbäuerlichen Betriebe nach Größenklassen in den einzelnen Reichsteilen 1925.
(Aus Wirtschaft und Statistik.)

könnten. So könnte die Haltung von Arbeitskühen in vielen Gegenden zweifellos zum Nutzen der Betriebe stark ausgedehnt werden. Das würde insbesondere der Siedlung zugute kommen. Aber die seelischen Einflüsse, Einflüsse des Volkstums, machen sich hier stark bemerkbar. In manchen Gegenden sehen es die Menschen als schimpflich an, sich mit einem Angehörigen des Geschlechtes Rindvieh vor einem Gefährt öffentlich zu zeigen. Die Verteilung der Warm- und Kaltblutpferde ist allerdings wohl in hohem Grade auf die Art der Bodenbearbeitung zurückzuführen. Der schwere Boden braucht schwere Zugkräfte und brauchte sie insbesondere, als mit dem Zuckerrübenbau die Tiefkultur eingeführt wurde. Das schwere Pferd hat sich aber auch andere Gegenden erobert. Nicht unwesentlich war dabei ein Einfluß von der menschlichen Seite her. Als man nicht mehr genügend einheimische Leute bekommen konnte, die mit dem edlen und oft aufgeregten Warmblüter umgehen konnten, und auf polnische Wanderarbeiter angewiesen war, erschien der ruhige Kaltblüter als zweckmäßiger. Auf die besondere Art der Anspannung wird noch einzugehen sein. Ganz besonders wichtig ist dann bei der Frage der Betriebgrößen noch die Möglichkeit der Maschinenverwendung. In die landwirtschaftlichen Großbetriebe sind sowohl die Arbeits- wie die Kraftmaschinen zu allererst eingedrungen und haben dort manche Umgestaltungen hervorgerufen. Auch die bäuerlichen Betriebe konnten dabei nicht unberührt bleiben, wenn sie den Wettbewerb mit den großen aushalten wollten. Hierbei hat das Volkstum schwere Schäden und Einbußen erlitten (Seedorf, Die technische Förderung der Landwirtschaft durch die DLG. und das Landvolk. Mitteilungen der Deutschen Landwirtschafts-Gesellschaft 1933, Stück 27, Berlin 1933).

Das Eindringen der Maschine hat das Arbeitsleben auf dem Lande und somit das gesamte Leben auf das stärkste beeinflußt und mancherlei Störungen der ländlichen Kultur hervorgerufen.

Ich erinnere nur an die Zerstörung der Erntebräuche durch das Eindringen der Mähmaschine. Die Staatsführung hat leider früher diese dem Landvolk und der ländlichen Kultur zugefügten Schäden nicht beachtet noch viel weniger sie verhindert. Wir dürfen hoffen, daß das heute anders geworden ist, da der Reichsernährungsminister sogar ein eigenes Referat für Brauchtum, Sitte und Gesittung eingerichtet hat. Einsame Kämpfer für Landvolk und Volkstum, wie Heinrich Sohnrey, würden heute auch bei der Landbevölkerung mehr Verständnis und Unterstützung finden.

Weiter wird die Art zu arbeiten durch die Form der Siedlung, Größe der Feldmarken und der Dörfer, Verteilung der Flächen an die einzelnen Bauern, entscheidend beeinflußt.

Je stärker die Bodenzersplitterung und je größer die Feldmarken, d. h. je weiter die Wege, desto größer sind auch die Zeitverluste für den einzelnen bei der Arbeit. Die anzuwendenden Arbeitsverfahren werden dadurch stark beeinflußt.

Den größten Einfluß auf die Arbeitsbräuche haben aber die wirtschaftenden Menschen selber.

Die körperlichen, geistigen und seelischen Eigenschaften, die Körpergröße, Körperkraft, Gewandtheit, Anpassungsfähigkeit, Erfindungsgabe, Willenskraft bedingen ganz verschiedene Arten der Arbeitsvorrichtungen und der Arbeitsdurchführung. Rassen- und Stammeseigentümlichkeiten wirken sich gerade auch in der landwirtschaftlichen Arbeit sehr stark aus und beeinflussen diese fast noch mehr als die bereits vorher erwähnten vielfältigen Kräfte, denen noch eine Reihe von weiteren hätten angefügt werden können.

Zum Schluß sei aber noch einmal auf die Kräfte der Vereinheitlichung oder der Einebnung hingewiesen. Die fabrikmäßige Herstellung von landwirtschaftlichen Geräten und Maschinen hat die landschaftlichen Eigentümlichkeiten vielfach ausgelöscht. Schon vor über hundert Jahren hat man englische und andere Pflüge bei uns eingeführt. Amerikanische Mähmaschinen, wie sie in allen Ländern der Welt die gleiche Gestalt haben, die sie auch bei uns im Nachbau kaum verloren, gehen überall auch über die deutschen Äcker. Mit der Einführung und Verbreitung neuer Kulturpflanzen oder auch nur neuer Anbauverfahren pflegen sich auch die damit verbundenen Arbeitsbräuche mehr oder weniger vollständig zu übertragen. Die Verbreitung des Zuckerrübenbaues hat beispielsweise solche Wirkungen gezeigt. Manche früheren Kulturpflanzen, die außergewöhnlich mannigfaltige Arbeitsbräuche mit sich brachten (wie z. B. der Flachs), sind vom deutschen Acker fast vollständig verschwunden. Ein wertvolles Stück gerade auch gemeinschaftlichen Arbeitslebens auf dem Dorfe ist damit entschwunden. Mit weiteren derartigen Verlusten müssen wir ohne Zweifel rechnen, und es ist daher sehr zu begrüßen, daß durch das große volkskundliche Atlaswerk viele von diesen Arbeitsbräuchen wenigstens für die Geschichte noch gerettet werden.

Darstellung einzelner Arbeitsbräuche in der Landwirtschaft.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieses Werkes alle landwirtschaftlichen Arbeiten volkskundlich zu untersuchen und darzustellen. Dazu reicht einmal der Raum nicht aus, andererseits fehlt es auch an den nötigen wissenschaftlichen Vorarbeiten, die nur erst für wenige Arbeiten so weit gefördert sind, daß eine übersichtliche Darstellung mit einer gewissen Genauigkeit gegeben werden kann. Die Landarbeitsgeographie ist noch längst nicht genügend entwickelt. Eine gemeinschaftliche Arbeit mit der Volkskunde scheint mir im Interesse beider Wissenschaften sehr erwünscht zu sein. Unsere Aufgabe kann infolgedessen nur sein, einen Gang durch die wichtigsten landwirtschaftlichen Arbeiten zu machen und an einzelnen Beispielen die verschiedenen Arten der landwirtschaftlichen Arbeit, verschiedenartig teils in den Geräten, teils in den Arbeitsweisen, aufzuzeigen und einen Versuch für ihre Erklärung zu machen.

11. Reitweiler vor der Verkoppelung. Dauernde Erbteilung hat die Ackerflächen verkleinert und den Arbeitsaufwand nutzlos vermehrt. Das Bild zeigt die Gemarkung der Gemeinde Reitweiler, Landkreis Straßburg, vor der Verkoppelung. Die Gesamtfläche von 378,90 ha mit 72 bewohnten Häusern zerfällt in 2339 Parzellen. Die durchschnittliche Parzellengröße ist 14,90 ar. Die 34 schwarzen Parzellen gehören zu einem Bauernhofe von 18,16 ha (72 preußische Morgen).

Da sich ein sehr großer Teil der landwirtschaftlichen Arbeit im Bauernhause und auf dem Bauerngehöfte abspielt, ist auch deren Einrichtung für den Arbeitsablauf und für den Arbeitserfolg von größter Bedeutung. Es müßte also eine Untersuchung über Haus und Gehöft in den verschiedenen Gegenden Deutschlands vorangehen. Das scheint überflüssig zu sein, weil genügend gute Darstellungen über deutsche Bauernhäuser vorhanden sind. Leider sind aber die Gesichtspunkte der landwirtschaftlichen Arbeit bei diesen Darstellungen wenig oder überhaupt nicht berücksichtigt worden. Hier sind weitere wissenschaftliche Arbeiten dringend erforderlich.

12. Der Danziger Karrhaken. Dies alte vergessene Arbeitsgerät wird in einem beschränkten Gebiet in Auswirkung alter örtlicher Erfahrung noch heute gebraucht.

13. Verbreitung der Spatenformen in Deutschland.

Vergleichen wir einmal kurz das Niedersachsenhaus (Abb. 7) und das ostfriesische Haus (Abb. 8). Beide haben zwar Wohn- und Wirtschaftsräume unter einem Dach. Im Niedersachsenhaus konnte man aber bei der alten Form von der Feuerstelle im Flett aus das ganze Vieh, den größten Vermögensbestandteil auf dem Bauernhofe, ständig und leicht beaufsichtigen und alle Unregelmäßigkeiten verfolgen. Das ostfriesische Haus gestattet eine derartige Übersicht nicht. Vergleichen wir dann damit Haus- und Gehöftformen, wie wir sie in anderen Gegenden Deutschlands, etwa im Osten, finden, bei denen das Wohnhaus von den Wirtschaftsgebäuden völlig getrennt ist, so wird die Beaufsichtigung des Viehbestandes wesentlich erschwert. Man wünscht mit dem Vieh nicht in so nahe und ständige Berührung zu kommen, woraus man schließen könnte, daß auch die Liebe zum Vieh nicht so entwickelt ist wie in Niedersachsen, aber auch nicht die Erfolge in der Viehzucht und -haltung.

Auch die Gestaltung der Feldwirtschaft, auf die oben im Zusammenhang mit den Siedlungsformen schon verwiesen wurde, ist von großer Wichtigkeit. Immer noch gibt es in Deutschland Gemeinden, in denen die sog. Flurbereinigung noch nicht durchgeführt ist, wie es viele andere gibt, in denen Flurbereinigung wegen der durch Erbteilung der Bauerngüter dauernd erfolgten Zersplitterung schon wieder notwendig wäre. Hier will bekanntlich das Reichserbhofgesetz eingreifen. Somit beeinflußt es auch nicht unerheblich die Arbeit des Bauern.

In weiten Teilen unseres Vaterlandes haben die schönen Dorfbilder schweren Schaden genommen durch das Aufkommen von Scheunen mit flachen Dächern, wie sie ermöglicht wurden durch die Verwendung des häßlichen Baustoffs der Dachpappe oder auch des ebenso häßlichen Zinkblechs. Diese Bauart war früher arbeitswirtschaftlich sehr vorteilhaft, weil die Einbringung des Getreides in den dadurch geschaffenen Raum durch Einsparung von Handarbeit gegenüber dem hohen spitzen Dach sehr begünstigt wurde. Der letzte Raum unter dem Dachfirst selbst konnte praktisch nicht mehr ausgenutzt werden. Hier sind uns jetzt Erfindungen wie die des Höhenförderers und des Gebläses zu Hilfe gekommen, so daß das spitze Dach dem flachen gegenüber wieder vorteilhafter geworden ist. Aus den Zeichnungen S. 5 Abb. 9 ist zu ersehen, wie sich bei Verwendung des Höhenförderers der ganze Raum unter dem spitzen Dach von selbst füllt, während unter dem flachen zusätzliche menschliche Arbeitskraft für diesen Zweck herangezogen werden muß. Es ist dies ein gutes Beispiel dafür, wie die landwirtschaftlichen Gebäude von innen heraus ihre Gestalt gewinnen.

14. Verschiedene Spatenstielgriffe. (Steinmetz, Die besten gärtnerischen Geräte.)

Form und Größe der Gehöfte, die Lage der Gebäude zueinander, sind arbeitswirtschaftlich von großem Einfluß. Das große

norddeutsche Gehöft gestattet eine bessere und freiere Beweglichkeit mit den Gespannen gegenüber den engen mittel- und süddeutschen Gehöftanlagen, hat auch große Vorteile bei Feuersgefahr. Man darf aber nicht übersehen, daß mit der Größe der Gehöfte auch die auf ihm zurückzulegenden Wege anwachsen und dadurch die Gesamtarbeitsleistung erheblich beeinträchtigt werden kann. Vielfach entspricht auch die Lage der Gebäude zueinander noch nicht den Ansprüchen der Arbeitswirtschaftlichkeit. Die Futter- und Streuscheunen sind oft noch zu weit von den Stallungen entfernt. Die Lage der Speicher und ihre innere Gestaltung, die Lage sonstiger Futterbehälter, wie der Sauergruben, ist vielfach nicht vorteilhaft. Man kann darüber auch nicht verwundert sein, da die Gehöfte oft Jahrhunderte alt sind und die landwirtschaftliche Technik wie auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sich inzwischen stark gewandelt haben und weiter wandeln werden. Das Wort gilt auch hier: Es ist der Geist, der sich den Körper baut. Die Volkskunde wird also wohl, wenn sie zu richtigen Ergebnissen und Erklärungen kommen will, auch die Landwirtschaftswissenschaft noch stärker mit heranzuziehen haben.

15. Verschiedene süddeutsche Spatenblattformen. (Steinmetz a. a. O.)

Auf die schon oben erwähnte Lage der Feldmark und die Größe der Ackerstücke sei nur kurz noch einmal hingewiesen. Weite Wege und kleine Feldstücke bedingen ganz außergewöhnliche Zeitverluste. Durch das häufige Wenden auf kleinen Ackerstücken fällt oft nur die Hälfte der verbrauchten Zeit auf nutzbringende Arbeit. Im größten Teil Deutschlands ist zwar die Flurbereinigung (Zusammenlegung der Ackerstücke) durchgeführt. In Süd- und Mitteldeutschland sind aber noch viele unbereinigte Fluren vorhanden, die das Bild der Flurkarte S. 7 Abb. 11 zeigt.

Weite Wege machen es auch oft notwendig, daß man den ganzen Tag auf dem Felde bleibt, also auch das Mittagsmahl dort einnimmt. Hier wären also auch die Einflüsse auf das Familienleben besonders zu beachten. Eingehende Untersuchungen über diese Dinge liegen leider noch nicht vor.

Arbeitsbräuche bei der Bodenbearbeitung.

Die bedeutungsvollste Arbeitsstätte des Bauern ist immer der Acker. Die verschiedenen Arbeitsverfahren und Arbeitsgeräte, die uns für diese Zwecke des Ackerbaues bekannt sind, haben sich mit den Fortschritten der landwirtschaftlichen Technik mehr und mehr ausgeglichen. Pflüge werden jetzt wissenschaftlich rationell

16. und 17. Verschiedene Grabweisen. Bei der gewöhnlichen Grabweise wird der Boden nach vorwärts bewegt, bei der rheinischen dagegen seitlich. Dabei entsteht ähnlich wie beim Pflügen eine gerade Furche.

gebaut und ihren verschiedenen Verwendungszwecken angepaßt. Einflüsse des Volkstums, die früher sehr deutlich waren, treten mehr und mehr in den Hintergrund. Trotzdem kommt es vor, daß alte Formen wieder hervorgeholt werden, weil Anforderungen sich ändern können. Früher war der sog. Haken das Bodenbearbeitungsgerät. Dieser wühlt aber den Boden nur oberflächlich auf, ohne ihn zu wenden. Es war also mit ihm nicht möglich, einen ganz reinen, klaren Acker zu bekommen. Diese Arbeit leistet der Pflug, der den Boden vollständig wendet. Mit der weiteren Vertiefung der Pflugfurche ergab sich dann aber der Nachteil, daß die obere Bodenschicht, in der sich das Bakterienleben, die Bodengare, entwickelt, in den Untergrund vergraben und somit die Fruchtbarkeit gestört wird. Darum greift man von Zeit zu Zeit auf die alten Verfahren zurück. Ein Haken großen Ausmaßes wird beispielsweise noch heute in der Danziger Niederung gebraucht, der sog. Karrhaken (s. S. 7 Abb. 12). Es war für mich interessant, zu sehen, daß in den Vereinigten Staaten der Haken in der Form eines mehrreihigen Gerätes, des sog. Listers, weiterlebt. In den baltischen Randgebieten, in Teilen von Ostpreußen und Schlesien ist der Haken als Bodenbearbeitungsgerät noch nicht ausgestorben. In Kurland wurde er von den lettischen Bauern vor einigen Jahrzehnten und wird dort wahrscheinlich auch heute noch neben den englischen und deutschen Pflügen regelmäßig verwandt.

18. Dreieckige hölzerne Egge. Aachener Gegend. Die meisten Eggen, die gebaut werden, sind viereckig (recht- oder schiefwinklig).

19. Viereckige Holzrahmenegge mit Eisenwinkeln. Fischbach, Unterfranken.

Ein noch älteres Bodenbearbeitungsgerät, der Grabspaten, ist ja heute zu einem Gartengerät geworden. Nach einer Untersuchung von Steding kommt er in Deutschland in den verschiedensten Formen vor, die zu einem Teil wieder durch die natürlichen Verhältnisse zu erklären sind. Die Schaufelbleche sind von ganz verschiedener Form und Größe. Klein und spitz sind beispielsweise die an der Nordseeküste gebrauchten sog. Kleispaten. Auch süddeutsche Spaten, z. B. der von Lothringen, zeigen teils solche

Formen. Größere und an der Schneide runde Formen werden auf anderen, zumal leichteren Böden gebraucht. Aber auch hier reichen die natürlichen Verhältnisse als Erklärung für die Gründe nicht aus. Die bisherigen nur oberflächlichen Untersuchungen lassen noch nicht klar erkennen, wie stark die Einflüsse der Kultur, also des Menschen, für die Verbreitung der verschiedenen Spatenformen sind.

Umfangreiche Geräteuntersuchungen hat Diplomlandwirt Steinmetz (H. Steinmetz, Die Handarbeitsgeräte Süddeutschlands, Illustr. landw. Zeitung 1926, Nr. 40 und Die besten gärtnerischen Geräte, Berlin, Parey 1930) in Süddeutschland, zunächst in meinem Auftrage, seit 1925 durchgeführt, sie dann aber selbständig fortgesetzt und entwickelt. Die Abbildung 15, S. 9 zeigt einige von ihm in den verschiedenen Gegenden Süddeutschlands gefundenen Spatenformen, die er im ganzen auf etwa 2500 schätzt (Steinmetz, Die besten gärtnerischen Geräte a. a. O.). Der Einfluß der natürlichen Verhältnisse wird sich in bestimmter Weise in diesen Formen ausdrücken. Auf schwerem, hartem und steinigem Boden dringen die spitzen Spaten am besten ein. Aber mit dieser Erklärung kommt man nicht zum Ziel. Das Volkstum gibt wiederum den Ausschlag. Die Unterschiede bei den Spaten werden nun dadurch noch erheblich mannigfaltiger, daß auch die Spatenstiele ihrer Form und Länge nach wie auch nach der Art ihrer Befestigung am Spatenblatt sehr voneinander abweichen. Ich verweise auf die Abbildung 14, S. 8, die uns verschiedene Spatenstielgriffe zeigt.

Regensburg Sinsheim Murgtal Nürnberg Durlach
Emmendingen Schopfheim Deggendorf Stühlingen Horb
Hersbruck Weinsberg Ellwangen Weinberg Weinsberg Hohenheim
Tuttlingen Kempten Villingen Pfaffenhofen Kronach
Kaiserstuhl Würzburg Altdorf Bamberg Gunzenhausen

20. Verschiedene süddeutsche Hauenformen. (Steinmetz a. a. O.)

Aber nicht nur die Form des Spatens, auch die Art seiner Verwendung, die Art des Grabens ist verschieden. Während es nämlich im allgemeinen üblich ist, den Boden in der Richtung der Körperachse nach vorwärts zu bewegen, wird im Rheinland ein Verfahren angewendet, wobei der Boden senkrecht zur Körperachse nach der Seite bewegt wird, so daß, ähnlich wie beim Pflügen, eine gerade Furche entsteht. (Abb. 16/17.) Näheres über die Verbreitung der verschiedenen Verfahren — vielleicht gibt es auch noch andere — ist bis heute nicht bekannt.

Auch andere Bodenbearbeitungsgeräte, wie beispielsweise die Eggen, kommen in verschiedenen Formen vor. Während sie im allgemeinen viereckig als Rechteck oder Parallelogramm gebaut sind, gibt es aber auch dreieckige Formen. (Abb. 18/19). Darüber sollte man bald Untersuchungen anstellen, bevor die fabrikmäßig hergestellten Eggen die örtlichen Formen völlig verdrängen.

Neben den Arbeitsgeräten muß man dann aber, wie wir es an dem Beispiel des Spatens schon gezeigt haben, auch die verwendeten Arbeitsverfahren untersuchen, z. B. das Pflügen in kleinen oder in größeren Beeten, das Rundpflügen. Auch beim Eggen sind ganz verschiedenartige Arbeitsweisen im Gebrauch. Als eine Besonderheit sei auf das Rundeggen im Trabe verwiesen, das im östlichen Deutschland zum Zwecke besserer Bodenkrümelung nur hier und da noch üblich ist.

In der Bodenpflege ist die Hacke das hauptsächlichste Gerät. Sie war früher und ist teilweise auch heute noch ein wichtiges Bodenbearbeitungsgerät. Das gilt zumal für Kolonialländer, in die von Deutsch-

21. Gerätschaften zur Rübenbearbeitung. 4 und 2 schwedische, 3 rheinische Rübenhacke, 1 Gurkenkrehle.

land aus früher Hacken vielfach eingeführt wurden, aber doch wohl nur, weil auch bei uns die Hacken in einigen Gegenden, z. B. des Rheinlandes, in Form der Reuthauen u. a. in den Weinbergen noch viel gebraucht werden. Die Hacken unterscheiden sich in Größe, Gewicht und Form außerordentlich stark voneinander. Hackenblatt, Hackenhals und Tülle, die zur Befestigung des Stieles dient, wie auch der Stiel weisen mannigfaltige Abweichungen auf. Die Unterschiede sind zu einem Teil durch die verschiedenartigen Verwendungszwecke zu erklären, auch passen sich die Hacken den natürlichen Verhältnissen, also insbesondere den Bodenverhältnissen, weitgehend an, aber es sind doch in einzelnen Gegenden tiefgreifende Unterschiede vorhanden, die nur durch Stammeseigentümlichkeiten erklärt werden können. Selbst auf kleineren Gebieten sind oft stärkere Abweichungen vorhanden (Sannes, Die wicht. Handgeräte der Prov. Hannover u. d. Arbeitsweisen im Kartoffelbau. Ldw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 188ff. — Seebaß, Geräte und Arbeitsstudien beim Zuckerrübenbau in versch. Rübenbaugegenden Deutschlands, Berlin, Parey, Bücherei f. Landarbeitslehre, Nr. 5, 1927).

Die Hacke ist nun eines der Geräte, das durch den landwirtschaftlichen Fortschritt örtlich schon sehr stark beeinflußt worden ist. Ihre Verwendung als Pflegegerät auf dem Acker hat sich insbesondere durch die Verbreitung des Zuckerrübenbaues ausgedehnt. Diese Kulturpflanze hat ihre Arbeitsgeräte und Arbeitsverfahren in der Regel mit sich genommen. Auch die eingelernten Wanderarbeiter, die zunächst für die Aufnahme des Rübenbaus erforderlich erschienen, brachten ihre Geräte mit. Leider waren es ja zuletzt nicht mehr deutsche, sondern polnische Wanderarbeiter. So sind also bei der Hacke und ihrer Verwendung die volkstümlichen Einflüsse vielfach schon stark gestört. Trotzdem sind noch große Reste vorhanden, die näher zu untersuchen sich lohnen würde. Vom Standpunkt der Verbesserung der landwirtschaftlichen Technik, also auch vom Standpunkt der Landarbeitslehre, müssen wir bemüht sein, die unzweckmäßigen Formen durch zweckmäßigere zu ersetzen, so daß wir auf diese Weise die volkskundliche Arbeit erschweren. Wenn aber die beiden Wissenschaften Hand in Hand gehen, werden sie sich gegenseitig viel helfen können.

Auch hier müssen neben den Geräten die Arbeitsverfahren beachtet werden, die allerdings zum Teil eng mit der Art der Geräte zusammenhängen. Dazu sei auf ein in den letzten Jahren bekanntgewordenes Gerät, den Liegnitzer Gurkenkrehl, hingewiesen, eine ganz kleine kurzstielige Hacke, die, wie ihr Name sagt, zunächst bei der Gurkenpflege verwendet wurde, die sich aber auch für die Rübenbearbeitung, zumal für das gleichzeitige Hacken und Verziehen oder Vereinzeln, als sehr geeignet erwiesen hat. Durch besondere, vom Reichsernährungsministerium vor einigen Jahren veranstaltete Lehrgänge, wurde dieses Verfahren durch ganz Deutschland verbreitet; es hat sich allerdings, da es ein dauerndes starkes Bücken verlangt, nicht überall eingebürgert. Interessant ist es in diesem Zusammenhange, daß kleine, kurzstielige Hacken auch im Rheinland und in Südschweden beim Verhacken der Rüben Verwendung finden (Abb. 21).

22. Das Arbeiten mit der Krehle. Ursprünglich nur im Gartenbau verwandt, bringt sie neuerdings in den Zuckerrübenbau ein, weil man mit ihr in einem Arbeitsgang die Rüben verhacken und verziehen kann. Ähnliche Geräte sind in einzelnen Gegenden des Rheinlandes und Schwedens bekannt. Sonst herrschen im Rübenbau die langstieligen Hacken vor (s. Abb. 20 und 21).

Über die süddeutschen Hauen liegt ebenfalls eine Untersuchung von Steinmetz vor (Abb. 20). Hier ergeben sich auf verhältnismäßig kleinem Raum mannigfaltige Abweichungen, die gewiß zum Teil ihren Grund in den Bodenunterschieden haben mögen. Die Formen sind aber so eigenartig, ich weise nur auf die sog. Herzhaue von Kempten hin, daß auch sie für die Anstellung von volkskundlichen Studien außerordentlich geeignet zu sein scheinen.

Karlsruhe Weinsberg Tuttlingen Schweiz Bayreuth
Würzburg Karlsruhe Pforzheim Bühlertal Schweiz

23. Verschiedene süddeutsche Karstformen. (Steinmetz.)

Die Haue von Durlach ist eine sog. Lochhaue. Das Blatt weist ein kreisrundes Loch auf, für dessen Vorhandensein eine Erklärung aus irgendwelchen äußeren Gründen nicht gefunden werden kann. Über 1500 solcher Hauenformen sollen nach Steinmetz vorhanden sein. Auch bei diesem Gerät kommt dem Stiel besondere Bedeutung zu. Es ist aber nicht möglich, darauf näher einzugehen.

Eine besondere Form der Hacken stellen die Zinkenhacken dar, die man in Süddeutschland als Kärste bezeichnet. Die Abb. 23 zeigt eine Anzahl der Formen, die Steinmetz für dieses Gerät in verschiedenen Gegenden gefunden hat. Es ist selbstverständlich, daß die Reichsgrenzen hier wie bei anderen Geräten keine Rolle spielen, soweit sie eben nicht mit Volkstumsgrenzen zusammenfallen. Die Untersuchungen von Steinmetz machen es wahrscheinlich, daß Grenzen süddeutscher Volksstämme auch in den Geräteformen erkannt werden können.

Arbeitsbräuche bei der Getreideernte.

Das älteste Gerät für die Getreideernte ist die Sichel. Sie ist trotz der mit ihr zu erzielenden verhältnismäßig geringen Leistungen bis heute noch nicht ganz ausgestorben, da sie es gestattet, mit sehr wenig Verlust zu arbeiten. Ich fand sie sowohl in der Steiermark wie an der Nordseeküste in Holland in Gebrauch. Auch in Deutschland wird sie noch hier und da bei der Getreideernte verwendet, unter anderen bei einem eigenartigen Roggenernteverfahren in einigen Teilen Bayerns, wobei man erst die Ähren mit der Sichel abschneidet und zusammengebunden auf dem stehenbleibenden Stroh trocknen läßt. Das Stroh wird dann in einem zweiten Arbeitsgange mit der Sense gemäht. Bemerkenswert ist auch, daß sich in einigen Gegenden die Form der Sichel erhalten hat in dem gebogenen Haken, mit dem man das mit der Sense gemähte Getreide zu Bunden zusammenrafft. Früher wurde eben die Sichel auch zu diesem Zwecke mitbenutzt. Nähere volkskundliche Untersuchungen darüber sind leider bis heute nicht bekannt. Die Sichel zeigt eine ganze Reihe von verschiedenen volkskundlich sicher bedeutenden Abweichungen.

24. Arbeit mit dem Sichet. Die Sichte (das Sichet), eine kurzstielige Sense, ist wohl nur in einigen Gegenden Deutschlands als Erntegerät bekannt (Ostfriesland, Westerwald u. a.), auch Holland.

25. Deutsche Sensenformen. Kreis Aachen. Die Sense, ein volkskundlich sehr interessantes Gerät, weist durch Unterschiede im Sensenblatt und Sensenbaum die mannigfaltigsten Formen auf.

Das hauptsächlichste Handarbeitsgerät bei der Getreideernte ist heute die Sense. Daneben steht in einigen Gegenden noch eine kurzstielige Sense, die sog. Sichte oder das Sichet (Abb. 24). Die Sense (Abb. 1, 25—27) ist zweifellos sowohl vom Standpunkte der Arbeitslehre wie auch der Volkskunde eines der wichtigsten Geräte. Seine beiden hauptsächlichen Bestandteile sind das Sensenblatt und der Sensenbaum oder Sensenwurf. Beide zeigen die mannigfaltigsten Abweichungen voneinander. Ein Beispiel wurde oben schon angeführt. Die Länge der Sensenblätter zeigt in Deutschland Abweichungen von etwa 75—115 cm. Auch in der Breite und im Gewicht sind große Unterschiede vorhanden. Die langen Sensen sind in der Hauptsache in Norddeutschland in Gebrauch, während in Süddeutschland durchweg kürzere Formen gefunden werden (Abb. 26 und 27). Das läßt sich zum Teil wohl daraus erklären, daß man es in Norddeutschland im allgemeinen mit ebenen Flächen zu tun hat, während eine kürzere Sense sich Bodenunebenheiten, wie sie auf Gebirgswiesen usw. gefunden werden, besser anpaßt. Aber es gibt auch in Süddeutschland weite Gegenden mit ebenem Boden, auf denen gleichfalls die kurzen Sensen verwendet werden. Daher scheint mir die Sense ein ausgesprochen stammeseigenes Gerät zu sein. Genaue gerätegeographische Untersuchungen darüber wären sehr erwünscht. So habe ich ähnliche Formen des Sensenbaumes im Donaubecken von Süddeutschland bis nach Ungarn hinein verfolgen können.

Die norddeutschen Sensen haben Ähnlichkeit mit den finnischen.

Neben der einfachen Gestalt der Sensen gibt es für die Getreideernte die besonders ausgestalteten Korbsensen (Abb. 28), in denen das abgeschnittene Getreide aufgefangen und zum sorgfältigen Binden regelmäßig abgelegt werden kann. Norddeutsche und süddeutsche Formen weichen stark voneinander ab.

26 und 27. Österreichische Sensen. Diese Form wird im Donaubecken von Deutschland bis Ungarn vielfach gefunden.

Große Unterschiede zeigen sich auch beim Binden des Getreides. Die Größe der Bunde hängt stark von klimatischen Verhältnissen ab; je feuchter das Klima, desto kleiner die Bunde und umgekehrt. Im Steppenklima Ungarns sahen wir Bunde mit dem etwa vierfachen Inhalt im Vergleich zu unseren Getreidebunden. In einigen Gegenden Hollands werden die Roggengarben zweimal

gebunden (Abb. 32). Auch die Art des Bindens, die Herstellung des Seiles, zeigen mancherlei Abweichungen. In manchen Gegenden bindet man in das eigene Stroh, d. h. die Seile werden auf dem Felde gemacht, und zwar in einfacher oder doppelter Länge des Strohes, in anderen werden sie schon auf Vorrat im Winter hergestellt. Auch für das Knotenbinden sind verschiedene Arten bekannt. Eine volkskundliche Auswertung der Unterschiede konnte leider noch nicht stattfinden.

Das Aufstellen der Garben zu Stiegen oder Hocken erfolgt ebenfalls sehr unterschiedlich (Abb. 29—32). Hier ist vor allem der Klimaeinfluß zu beachten. Je größer die Feuchtigkeit, desto kleiner die Hocken; desto mehr muß man auch dafür sorgen, daß insbesondere die Ähren vom Boden entfernt werden. Im trockenen Klima Ungarns stapelt man die Getreidebunde nach Art eines Holzstoßes auf. Unter dem Einfluß des Seeklimas werden bei uns in manchen Gegenden die Hocken unter den Ähren zum Schutz gegen das Umfallen noch mit einem besonderen Seil zusammengebunden. Trotzdem gibt es aber in der Form der Hocken oder Stiegen, der Zahl der jeweils vereinigten Bunde, in der Art ihrer Aufstellung usw. noch mancherlei Unterschiede, die durch nachstehende Bilder 29—34 verdeutlicht werden mögen.

Vielfach werden auch Garben zum Abdecken auf die Hocken gelegt. Bei ganz ungünstigem Klima braucht man besondere Holzgestelle nach Art der später bei der Heuernte zu beschreibenden Heinzen, auf die die Garben gehängt werden. Sowohl in den Alpen (Abb. 33 und 34) wie in Skandinavien kennt man diese Einrichtung. Eine genaue Kenntnis über die Verbreitung all dieser Verfahren haben wir leider noch nicht. Eine wertvolle Untersuchung ist für Niedersachsen im „Niedersächsischen Volkstumsatlas" (Wilhelm Peßler, Volkstumsatlas von Niedersachsen. Georg Westermann, Braunschweig 1933) bereits vorhanden.

28. Norddeutsche Korbsense (Lüneburger Heide).
Beim Mähen wird zugleich das gemähte Getreide aufgefangen. Die süddeutschen Formen weichen teilweise stark ab.

29. Einfache Art der Garbenaufstellung in Reihen. Göttingen.

30. Bedeckte Stiegen. Witzenhausen, Nordhessen.

Die Zahl der zusammengestellten Garben und die Art dieser Zusammenstellung zu Hocken (Stiegen, Mandeln, Puppen) ist überall im deutschen Gebiet verschieden. Je feuchter das Klima, desto kleiner pflegen die Hocken zu sein.

31. Garbenaufstellung zu Wandhausen, Böhmen. Die Garben sind an der Spitze zusammengebunden.

32. Garbenaufstellung in Holland. Die Roggengarben sind klein und doppelt gebunden, wozu das feuchte und windige Klima zwang.

33. Getreide auf Heinzen, Kärnten.

Das Einfahren des Getreides hängt zunächst von der Gestalt des Ackerwagens ab. Über Ackerwagen sind sowohl für Deutschland wie für Holland größere Arbeiten in meinem Institut angefertigt worden (Johannes Balkenholl, Deutsche Ackerwagen, eine arbeitswissenschaftliche Studie. Deutsche Landbuchhandlung G. m. b. H., Berlin 1931; Th. Ch. Oudemanns, Die holländischen Ackerwagen, eine arbeitswissenschaftliche Studie. Diss. Göttingen 1926). Der vierrädrige Wagen beherrscht zwar das Feld, aber die zweirädrige Karre hat im Westen gleichfalls ihre Bedeutung (Abb. 2 und 4). Es ist interessant, die Unterschiede der Wagen im einzelnen zu verfolgen. Das ist hier nicht möglich. Sehr verschieden sind schon die Spurweiten, wie aus der Karte von Balkenholl (Abb. 35) hervorgeht. Die natürlichen Verhältnisse bedingen das keineswegs, wenngleich man annehmen könnte, daß die schmäleren Spuren Süddeutschlands auf die gebirgigere Oberfläche zurückzuführen seien. In Süddeutschland erleichtert man sich das Beladen der Leiterwagen dadurch, daß sog. Erntegatter (Abb. 36 und 37) auf beiden Enden des Wagens angebracht werden. Sie führen sich auch in Norddeutschland hier und da schon ein. Im allgemeinen geschieht das Herrichten der Wagen für die Getreideernte in Norddeutschland, soweit es sich um sog. Kastenwagen handelt, durch Auflegen von Ladegerüsten (Abb. 38). Auch deren Verbreitung hat Balkenholl in den verschiedenen Gegenden festgestellt (s. Karte Nr. 9). Zur Sicherung der Fuder werden diese dann oft mit Bindebäumen oder Seilen verschiedener Form besonders befestigt. Auch das ist volkskundlich sehr wichtig. Die Anspannung ist ebenso verschieden. Während in Ostpreußen vierspännig und wegen der zusammengedrängten Wachstumszeit fast nur im Trabe eingefahren wird, fährt man den rheinischen Karren einspännig, wobei allerdings der schwere rheinische Kaltblüter dem leichten ostpreußischen Pferde gegenübersteht. Dazwischen liegen die Gebiete, in denen zwei- oder auch dreispännig gefahren wird. Die Abgrenzungen dieser Anspannungsweisen können leider noch nicht gegeben werden. Weitere Unterschiede ergeben sich in der Beschirrung der Pferde. Wir unterscheiden bekanntlich Sielengeschirre und Kummetgeschirre. Aus der Balkenhollschen Karte (Abb. 71) geht nun hervor, daß in Norddeutschland die Sielengeschirre die Vorherrschaft haben, während in Mittel- und Süddeutschland die Kummet-

33. Spurweite an vierrädrigen Wagen. Die Spurweiten der Wagen weichen stark voneinander ab. Die natürlichen Verhältnisse können dafür allein die Begründung nicht geben.

34. Verwendung von Rüstzeug für Erntearbeiten (außer Leitern).

35. Verbreitung der Erntegatter.

geschirre vorherrschen. Bei den Geschirren selbst finden sich wieder noch sehr viele Einzelabweichungen. Davon weiter unten.

Die verschiedenen Wagen werden erklärlicherweise auch in verschiedener Art beladen; darauf wollen wir hier aber nicht eingehen. Aber auch für gleiche Wagen werden oft in derselben Gegend beim Beladen Abweichungen beobachtet, ebenso wie man ja von Ort zu Ort auch mundartliche Unterschiede findet. Ich zeige im Bilde nur das Rundladen und das Eckigladen (Abb. 39, 40). Bei letzterem legt man die Garben schichtweise auf den Wagen, während bei jenem von beiden Enden nach der Mitte zu geladen wird und zuletzt die Garben mit dem Stoppelende nach oben fast senkrecht

36. Bepacken eines Heinzen mit Getreide (Seefeld Tirol). In Gegenden mit sehr feuchtem Klima muß das Getreide auf Holzgeräten möglichst vom Boden entfernt werden.

stehen. Dieses Verfahren sichert sehr gut gegen das Abstürzen von Garben während der Fahrt. Hierbei gibt es noch viel zu beobachten und festzulegen.

Auf die Bedeutung der Scheunen für das Einfahren sei kurz noch einmal hingewiesen. Hochfahrtscheunen oder Hocheinfahrten auf die Stallböden sind in manchen Gegenden sehr verbreitet, in anderen wieder ganz unbekannt. Bergiges Gelände erleichtert den Bau solcher Einfahrten. In den Voralpen finden wir sie daher auch. Dagegen sind Hocheinfahrten in den deutschen Mittelgebirgen verhältnismäßig wenig bekannt, während ich sie beispielsweise im flachen Kurland fast regelmäßig angetroffen habe. Auch in Schweden sind sie üblich, in Ostpreußen dagegen kaum noch.

37. Ladegerüst. Solche werden zur Vergrößerung der Ladefläche während der Erntezeit auf die Kastenwagen gelegt. Die dadurch erzielte Vergrößerung der Ladefläche ist recht beträchtlich.

Das Dreschen des Getreides scheint kein besonderes Interesse mehr zu haben, wenigstens für den Volkskundler, da hier die Dreschmaschine, eine der ältesten landwirtschaftlichen Maschinen, den alten Flegeldrusch (Abb. 43) wohl fast vollständig beseitigt hat. Trotzdem sind aber überall wohl noch Dreschflegel (Abb. 43, S. 20) zu finden, die auch hier und da noch benutzt werden. Auch sie unterscheiden sich nach Form und Größe und nach der Art der Verbindung des Dreschflegels mit dem Stiel ganz erheblich. Man sollte ihnen die

38. Erntegatter. Dieses ermöglicht ein leichtes und sicheres Beladen des Erntewagens. Ähnliches wird durch Ladegerüste und Bindebäume angestrebt. Erntegatter wurden bisher fast nur in Süddeutschland angewandt.

39. Das Rundladen der Erntewagen. Die Garben werden von beiden Enden nach der Mitte zu geladen, so daß die letzten Garben senkrecht stehen.

40. Das Eckigladen. Man legt die Garben schichtweise auf den Wagen.

gebührende Aufmerksamkeit schenken, bevor sie ganz ausgestorben sind (s. Steinmetz in der „Illustrierten Landwirtschaftlichen Zeitung" 1926, Nr. 40: Die landwirtschaftlichen Handarbeitsgeräte Süddeutschlands).

Ein noch einfacheres Gerät ist der Dreschstock (Abb. 42), der noch hier und da im Gebrauch ist. Ich fand ihn z. B. in Nordholland, wo in kleinen Betrieben noch mit ihm gelegentlich gearbeitet wurde.

41. Verschiedene Beschirrung der Pferde. Man unterscheidet Sielen- und Kummetgeschirre. Während der zur Erzeugung von Zugkräften notwendige Druck beim Sielengeschirr auf der Brust lastet, ist die Druckfläche beim Kummetgeschirr das Schulterblatt.

In der Lüneburger Heide findet man, wenn auch selten, noch den Dreschbock, auf dem das Getreide ausgeschlagen wird (Abb. 44).

Arbeitsbräuche bei der Heuernte.

Obwohl erhebliche Abweichungen gegenüber der Getreideernte vorhanden sind, soll doch auf die Arbeit mit der Sense nicht noch einmal eingegangen werden. Für die weitere Bearbeitung des geschnittenen

42. Der Dreschstock. Er ist ein noch einfacheres Dreschgerät als der Flegel und hier und dort, z. B. in Nordholland, noch im Gebrauch

43. **Dreschflegel.** Sie sind zwar durch den Maschinendrusch fast vollkommen verdrängt worden, doch findet man sie noch fast in ganz Deutschland. Sie unterscheiden sich nach Form und Größe und nach Art der Verbindung des Flegels mit dem Stiele ganz erheblich voneinander.

Grases spielt nun ein Gerät eine so große Rolle, daß bereits eine eingehende geographische Untersuchung über seine Verbreitung in Deutschland, und zwar von der Versuchsanstalt für Landarbeitslehre in Pommritz i. Sa., ausgeführt worden ist (Derlitzki, Die Verbreitung der versch. Rechen- (Harken-) Formen in Deutschland. „Die Landarbeit", 1. Jahrg., Nr. 4). Die Harke oder der Rechen (Abb. 45—47), dieses an sich sehr einfache Gerät, weist nach vier Richtungen erhebliche Unterschiede auf, und zwar erstens in der Breite des Harkenbalkens, zweitens in der Entfernung der Zinken voneinander, auch in deren Länge, drittens in der Stellung des Stiels zum Harkenbalken und viertens in der Winkelstellung der Harkenzinken zum Harkenstiel.

Die Breite des Harkenbalkens wechselt von 40—75 cm. Im allgemeinen sitzt der Harkenstiel rechtwinklig am Harkenbalken. Es gibt auch den sog. Doppelrechen, dessen Zinken auf beiden Seiten des Harkenbalkens stehen, in den der Stiel im spitzen Winkel eingefügt ist, so daß man vor dem Fuße wegarbeiten kann. Die Gebiete des Doppelrechens müßten noch einmal näher untersucht werden.

Die Stellung der Harkenzinken zum Harkenstiel ist bei dem Doppelrechen rechtwinklig, in manchen Gegenden verkleinert sich der Winkel auf 30—35° (Steinmetz, Die landw. Handarbeitsgeräte Süddeutschlands a. a. O.). Diese Form findet sich hauptsächlich in gebirgigen Gegenden, und der spitzwinklige Rechen ist für das Zusammenharken von Gras an Berghängen zweifellos auch gut geeignet. Im übrigen sind aber auch die Harken nicht immer nach Gründen der Zweckmäßigkeit gebaut und daher für volkskundliche Untersuchungen besonders wichtig. Das gilt um so mehr, als in der Regel die Rechen noch vom ländlichen Handwerker oder sogar auch im Betriebe des Landwirts selbst hergestellt werden und der Einfluß der Fabriken und der rationalisierenden Wissenschaft noch nicht sehr zu bemerken ist (Abb. 47, S. 21).

Bei der Trocknung des Heus unterscheiden wir im allgemeinen zwei Verfahren, nämlich das Trocknen am Boden und das Trocknen auf Gerüsten. Auf die Bodentrocknung will ich nicht weiter eingehen, obgleich auch hierbei verschiedenartige Verfahren verwendet werden. Wichtig ist zunächst die Verbreitung der beiden Verfahren. Aus Untersuchungen meines Instituts geht hervor, daß in weiten Gebieten Deutschlands das Heutrocknen auf Gerüsten wenig oder gar nicht bekannt

44. **Der Dreschbock.** Auf ihm wird das Getreide ausgeschlagen; in der Lüneburger Heide kommt er, wenn auch nur selten, noch vor.

45. Harkenformen. Die Unterschiede sind sehr groß. Harken sind noch kein „industrielles“ Erzeugnis, sondern werden vom örtlichen Handwerk oder im Betriebe selbst hergestellt.

46. Holländische Spezialharke.

ist und geübt wird. Das gilt insbesondere für das norddeutsche Tiefland, während in Gebirgsgegenden Gerüste vorwiegend verwandt werden. Hierbei ist der Einfluß des Klimas unverkennbar. Zum Vergleich ziehen wir die Regenkarte von Deutschland heran (s. Bd. I des Handbuches. Abb. 18, 19). Größere Regenmengen, insbesondere während der Heuernte, haben die Landwirte naturgemäß gezwungen, besondere Vorrichtungen für die Sicherung der Heuernte zu treffen. Daher finden wir in den Gegenden größerer Niederschläge auch die Gerüsttrocknung, so beispielsweise in den Voralpen, wie auch in den Mittelgebirgen. Eine völlige Übereinstimmung ergibt sich aber durchaus nicht, zumal wenn wir auch das norddeutsche Tiefland betrachten. Die natürlichen Entwicklungsverhältnisse haben sich allerdings im letzten Jahrzehnt schon verschoben durch die eindringliche Werbung für die Verwendung von Gerüsten seitens der landwirtschaftlichen Körperschaften.

Noch interessanter wird jedoch das Bild, wenn wir die Verbreitung der verschie-

47. Verbreitung der verschiedenen Rechen- (Harken) Formen (nach Derlitzki). Die Harke, ein Gerät für die Arbeit beim Heuen, findet man in Deutschland in den verschiedensten Formen. Die Breite des Harkenbalkens wechselt von 40—75 cm. Verschiedenartig ist auch die Anzahl der Zinken und die Winkelstellung der Zinken zum Harkenstiel.

48. Dreibockreuter, Steinacher (Allgäuer) Heuhütte, Schwedenreuter und Heinzen (links unten).

Heinzen

denen Gerüstarten zum Vergleich heranziehen. Wir unterscheiden die dreibeinigen Reuter (Abb. 48) mit sehr verschiedener Stangenlänge und auch sonst verschiedener Art des Baues, die sog. Heuhütten (Abb. 48, 49), unter denen die Allgäuer eine größere Verbreitung gefunden hat, und die Heinzen (Abb. 48, 52). Daneben haben sich schwedische Gerüstformen, z. B. die schwedische Heuhütte (Abb. 50), besonders aber auch der sog. Schwedenreuter (Abb. 51) in den letzten Jahren bei uns eingeführt.

Die Verwendung dieser verschiedenen Gerüstarten hängt zu einem großen Teil von den natürlichen, also den klimatischen Verhältnissen ab. Je größer die Niederschläge, je schlechter also die Trocknungsverhältnisse, desto kleiner müssen die Gerüste sein, desto weniger dürfen sie mit Heu bepackt werden, in desto frischerem Zustande muß man allerdings auch das Gras auf die Gerüste bringen, da es am Boden schnell an Güte einbüßt. Bei der Verwendung der größeren Gerüste, die dann auch stärker bepackt werden, von denen man also für die gleiche Fläche viel weniger gebraucht, muß schon eine gute Vortrocknung des Heues am Boden stattfinden. Ein weiterer Unterschied ist noch bei ihnen zu machen zwischen dem Wiesenheu und dem in der Regel im Ackerfutterbau gewonnenen Heu der Leguminosen, insbesondere Klee und Luzerne. So verwendet man in weiten Gebieten der Provinz Sachsen bei ziemlich ausgedehntem Luzernenbau Dreibockreuter mit großer Stangenlänge von etwa 3—4 m, obwohl dort das Klima verhältnismäßig

49. Allgäuer Heuhütte.

50. Schwedische Heuhütte.

51. Schwedenreuter. Sie bestehen aus 4—6 senkrechten Pfählen, die durch Draht oder Schnur miteinander verbunden sind. Ist das angewelkte Gras auf die unterste Schnur aufgelegt, so wird darüber eine neue Schnur gespannt usf.

52. Heinzen. Hierunter versteht man Pfähle von etwa 2 m Länge, die 50 cm tief in den Boden getrieben werden. Etwa 60 cm über dem Boden befinden sich mit 50 cm Abstand voneinander drei zueinander senkrecht stehende Sprossen.

trocken ist. Sobald das Heu auf diese Reuter gepackt worden ist, läßt man es ruhig stehen, um es bei gelegener Zeit einzufahren, da hier die Heuernte mit der Rübenpflegezeit zusammenfällt.

Arbeitsbräuche im Kartoffelbau.

Das Auspflanzen der Kartoffeln wird entweder mit der Hand und unter Verwendung des Spatens (Abb. 53) oder der Hacke (Abb. 54) durchgeführt, oder es werden auf dem Felde mit dem sog. Häufelpflug (Abb. 55), der aus dem alten Haken entstanden ist, Furchen gezogen, in die die Kartoffeln eingelegt werden. Die entstandenen Dämme werden dann mit dem Häufelpflug gespalten und so die Kartoffeln bedeckt. Auch der Pflug wird zum Pflanzen der Kartoffeln (Abb. 56) benutzt. Dabei legt man in jede zweite Furche die Saatkartoffeln ein, und zwar indem man sie bei flachem Pflügen auf die Pflugsohle wirft oder bei tieferem Pflügen seitlich in die Furche eindrückt. In einem kleinen Gebiet in der Nähe von Ülzen (Hann.) ist der „Kartoffelpflanzer" zum Lochmachen im Gebrauch (Abb. 57). Ein ähnliches Gerät fand ich in der Grafschaft Bentheim (s. Abb. 58). Neuerdings haben sich andere Verfahren verbreitet; die sog. Pflanzlochmaschine (Abb. 59) macht auf dem vorher eingeebneten Acker regelmäßige Pflanzlöcher, in die die Kartoffeln eingelegt werden. Mit besonderen Zudeckgeräten werden die Kartoffeln dann behäufelt. Das neuste sind die Kartoffellegemaschinen, die nach Art der Drillmaschinen selbsttätig die Kartoffeln in den Boden bringen, wobei alles in einem Arbeitsgang geschieht.

Bei dem Pflanzen mit der Hand und mit dem Häufelpfluge kann das Feld mit einem besonderen Gerät, dem sog. Marqueur (Markör, Abb. 60) oder Reihenzieher, regelmäßig aufgeteilt werden, so daß später die einzelnen Kartoffelhorste im Viereckverband stehen und mit dem Häufelpfluge und sonstigen Hackgeräten nach zwei Richtungen bearbeitet werden können, wodurch sehr viel an Handarbeit gespart wird.

Diese Kartoffelpflanzverfahren sind zu einem Teil von den Bodenverhältnissen abhängig. Die Kartoffel ist ja eine Frucht des leichten Bodens, muß aber auch auf dem schwereren gebaut werden.

Einen besonderen Einfluß übt auch noch die Betriebsgröße aus. Gerade die allerkleinsten Betriebe bauen verhältnismäßig viel Kartoffeln an. Sie sind dabei in erster Linie auf Handarbeit angewiesen, da ihnen eigene Gespanne nicht zur Verfügung stehen und vielfach die Feldstücke so klein sind, daß die Gespannverwendung sich nicht lohnt. Auch auf östlichen Großbetrieben, die früher sehr viel ausländische Wander-

53. Das Kartoffelpflanzen mit Spaten.

arbeiter beschäftigten, hatte man für diese zur Zeit des Kartoffelpflanzens verhältnismäßig wenig sonstige Arbeit, so daß vielfach aus diesem Grunde dort das Kartoffelpflanzen auch von Hand vorgenommen wurde.

Große Unterschiede sind ferner vorhanden in der Art der Zuführung und der Verteilung des Saatgutes auf den Feldern. Das hängt zum Teil wieder mit den Wagenformen zusammen. Im Osten hat man vielfach feste Kastenwagen, in die die Kartoffeln lose hineingeschüttet werden. Durch eine Seitenklappe werden sie dann aus dem Wagen wieder herausgeholt. Im Westen ist es üblich, die Kartoffeln in Säcke zu tun und so auf dem Feld zu verteilen. Auch Körbe sind zu diesem Zwecke gebräuchlich. Die Ausrüstung der Pflanzer ist gleichfalls ganz verschieden. Zum Teil nehmen sie die Kartoffeln in Schürzen, die um die Hüften festgebunden werden, wodurch eine unvorteilhafte Belastung des Körpers entsteht. Zum Teil werden auch Laken genommen, die man über die Schulter hängt. In anderen Gegenden werden die Kartoffeln in Körbe aus Holzflechtwerk gepackt, neuerdings vielfach in solche aus verzinktem Eisendraht. Auch aus Wannen oder Körben, die vor dem Leibe mit Schultergurt getragen werden, kann man Kartoffeln auspflanzen. Die Versuchsanstalten für Landarbeitslehre in Pommritz und Bornim haben dieses Verfahren in neuerer Zeit sehr verbessert. Da hierdurch beide Hände frei werden, kann das Pflanzen durch gleichzeitiges Auslegen mit beiden Händen sehr beschleunigt werden. Über die Verbreitung der einzelnen Verfahren sind eingehendere Untersuchungen bisher noch nicht gemacht.

54. Das Kartoffelpflanzen mit Hacke.

Auch über die Kartoffelpflege wäre noch manches zu sagen. Wir wollen uns aber gleich der Kartoffelernte zuwenden. Sie wird entweder auch als reine Handarbeit geleistet oder die Kartoffeln werden mit dem Pfluge oder einem ähnlichen Gerät herausgepflügt und dann mit der Hand aufgesammelt, oder aber sie werden durch sog. Kartoffelrodemaschinen frei gelegt. Für die Kartoffelernte mit der Hand werden verschiedenartige

55. Einwerfen der Kartoffeln in die Pflanzfurchen.

56. Eindrücken der Pflanzkartoffeln in die Pflugfurche.

57. u. 58. Kartoffelpflanzer zur Herstellung von Pflanzlöchern im Hannoverschen. Aus der Gegend von Ülzen (Abb. 57) und aus der Grafschaft Bentheim (Abb. 58).

59. Die Pflanzlochmaschine. Sie macht auf dem vorher eingeebneten Acker regelmäßige Pflanzlöcher, in die die Kartoffeln eingeworfen werden.

Geräte und verschiedenartige Verfahren gebraucht. Die einzelnen Kartoffelhorste werden mit Gabeln (Forken) ausgegraben und die Kartoffeln von der anhaftenden Erde befreit, so daß sie von einer zweiten Person aufgesammelt werden können. Man benutzt auch Hacken der verschiedensten Art (Abb. 63—66). So braucht man in der Gegend von Ülzen eine langstielige Hacke mit breiten Zinken, den sog. Utsetter (Aussetzer), mit dem der Horst in die Furche gesetzt wird (Abb. 61). Das ist in der Regel die Arbeit des Mannes, während die Frau die Kartoffeln auflieſt (E. Dralle, Landwirtschaftliche Arbeitsgeräte, Arbeitsweisen, -verfahren und -leistungen in der Provinz Hannover. Landw. Jahrbücher, 65. Bd., H. 2, S. 229 ff., 1927, Paul Parey, Berlin). In anderen Gegenden werden die Kartoffeln mit kurzstieligen Hacken (Abb. 66) von den vor den Reihen knienden Rodern aufgeschlagen und herangezogen, wobei sie gleichzeitig von Erde befreit und dann aufgesammelt werden. Auf dieselbe Weise, allerdings ohne Hilfsgerät, werden die aufgepflügten Kartoffeln ausgemacht. „Utkleien"

60. Der Markör (Marqueur) oder Reihenzieher. Er teilt das Feld regelmäßig auf, so daß später die einzelnen Kartoffelhorste im Vierecksverband stehen und mit Gespannen nach zwei Richtungen bearbeitet werden können.

61. Der „Utsetter". 62. Die Arbeit mit langer Hacke.
Mit Utsetter oder langer Hacke werden die Kartoffelhorste in die Furchen gelegt. Das Auflesen wird von Frauen besorgt.

63. Das Kartoffelroden mit langer Hacke in gebückter Stellung.

64. Das Kartoffelroden mit halblanger Hacke in knieender Stellung.

Verschiedenartig ist die Arbeitsstellung, wenn Aufschlagen und Aufsammeln gleichzeitig von einer Person gemacht wird.

nennt man das auf plattdeutsch, also auskratzen. Die mit den Kartoffelrodemaschinen ausgemachten Knollen brauchen in der Regel, da sie breit hingeworfen sind, nur aufgelesen zu werden. Die hierbei gebrauchten Geräte sind nun wieder sehr verschieden. In weiten Teilen Nordwestdeutschlands werden Flachkörbe, sog. Mollen, dazu benutzt, in anderen Gegenden benutzt man Körbe, kleine, runde oder längliche Körbe mit Handgriff, neuerdings auch viel Drahtkörbe (Abb. 63, 65, 66). In Ostdeutschland sind vielfach größere hölzerne Wannen üblich. Für Süddeutschland hat Steinmetz eine Anzahl solcher Wannen beschrieben (Steinmetz, Die landwirtschaftlichen Handarbeitsgeräte Süddeutschlands. Illustrierte Landw. Zeitung 1926, H. 40, S. 507).

65. Der Abtransport der Kartoffelernte. Aus den Körben oder Wannen werden in Ostdeutschland die Kartoffeln in Kastenwagen geschüttet. In Nordwestdeutschland füllt man sie in Säcke und fährt sie mit dem Leiterwagen ab. Teilweise benutzt man auch große Körbe, die mit Tafelwagen abgefahren werden.

Das Sammeln der Kartoffeln zum Zwecke des Abfahrens mit Wagen ist auch wieder sehr verschieden. In Nordwestdeutschland füllt man sie in Säcke, die dann in der Regel mit einem Leiterwagen abgefahren werden. Teilweise benutzt man auch große runde Körbe, die man mit Tafelwagen abfährt (Abb. 65). In Ostdeutschland werden die Kartoffeln auf dem Felde in Kastenwagen geschüttet. Die Landarbeitslehre ist bestrebt gewesen, diese verschiedenen Arbeitsverfahren miteinander zu vergleichen und die Arbeitsleistung zu

erhöhen. Vermutlich werden sich also die rationellsten Verfahren mit der Zeit durchsetzen. Augenblicklich ist hier aber noch ein weites Feld für den Volkskundler.

Arbeitsbräuche beim Rübenbau.

Die Zuckerrübe ist eine noch verhältnismäßig junge Kulturpflanze bei uns. Sie hat infolgedessen bestimmte Arbeitsgeräte und Arbeitsverfahren schon mitbekommen, worauf bereits oben hingewiesen wurde. Trotzdem finden wir mancherlei Abweichungen in der Rübenpflege wie in der Rübenernte. Bei der Hackarbeit spielen die örtlich gebrauchten Hacken auch beim Rübenbau noch eine große Rolle. So benutzt man vielfach in Süddeutschland die schweren Hauen auch für diesen Zweck, für den sie ganz ungeeignet sind. Der Rübenbau hat sich aber in erster Linie in den landwirtschaftlichen Großbetrieben verbreitet, in denen man leichter als in bäuerlichen Wirtschaften geneigt ist, andere Arbeitsgeräte und Verfahren einzuführen.

66. Kartoffelroden mit kurzer Hacke. Hier wird die Reihe von den knienden Frauen aufgeschlagen und herangezogen. Die Kartoffeln werden gleichzeitig von Erde befreit und aufgesammelt.

Die Rüben werden in der Regel mit der Hand gerodet. Das dabei gebrauchte kurzstielige Gerät, der Rübenheber (Abb. 67), hat fast überall die gleiche Form. Geringe Abweichungen sind allerdings vorhanden. Wie bereits oben erwähnt, ist wohl die Verwendung der Wanderarbeiter im Rübenbau in der Hauptsache für eine gewisse landschaftliche Gleichartigkeit der Arbeit verantwortlich zu machen.

Das Köpfen der Rüben, also die Befreiung der Rübe vom Kraut, wird in verschiedenartiger Weise und mit verschiedenartigem Gerät ausgeführt. Entweder werden die nebeneinander liegenden Rüben mit einem Schlagmesser oder auch einem Druckmesser am Boden geköpft, oder man hebt sie mit der Hand auf und schlägt mit einer Sichel oder einem anderen Messer den Kopf ab. Die Rüben werden dann in größere Haufen zusammengeworfen oder werden zu solchen durch von zwei Personen zu bedienende Tragen zusammengebracht. Die Zahl und Größe der Haufen ist gegendweise verschieden.

Ein sonst nur örtlich in Sachsen bekanntes Rübenrodeverfahren, bei dem das Kraut der noch in der Erde stehenden Rüben mit einer Köpfschippe abgestochen wird (Abb. 68), worauf die Rüben mit einem besonderen Rodepflug ausgepflügt werden, ist durch die Versuchsanstalt Pommritz sehr verbessert und auch in andere Gegenden verbreitet worden. Die Verwendung der größeren Rübenheber und sonstigen Rübenerntemaschinen hat volkskundlich keine weitere Bedeutung.

Ein Gesichtspunkt bedarf aber noch scharfer Hervorhebung. Als in der Nachkriegszeit die Zahl der ausländischen, insbesondere polnischen Wanderarbeiter, die vor dem Kriege zu etwa 300000 Personen für die Zwecke der Landarbeit über die Grenze gekommen

67. Geräte für die Rübenernte. Die tief in der Erde steckende Zuckerrübe wird mit dem „Rübenheber" gehoben und dann ausgezogen.

68. Die Köpfschippe. Bei der Rübenernte mit dem Rodepflug muß die Rübe vorher vom Kraut getrennt werden. Diese Arbeit wird, wenn die Rübe noch in der Erde steht, mit der Köpfschippe besorgt.

waren, verringert werden sollte und mußte, da wurde vielfach und zunächst nicht mit Unrecht behauptet, zu der schweren Rübenarbeit, besonders dem Rübenroden in den nassen und kalten Herbsttagen, zumal bei hohem Rübenkraut, seien nur die abgehärteten und eingeübten polnischen Wanderarbeiter zu gebrauchen. Einem deutschen Arbeiter und noch weniger einer deutschen Arbeiterin könne man eine derartige anstrengende und gesundheitsschädliche Beschäftigung nicht zumuten. So weit hatte sich also der Rübenbau vom deutschen Volke entfernt. Inzwischen hat sich nun aber herausgestellt, daß auch die deutschen Arbeiter durchaus fähig und willig sind, diese Arbeit zu übernehmen, zumal die Not inzwischen manchen beten gelehrt hat. Die Landarbeitswissenschaft ist bestrebt, nach Möglichkeit für Arbeitserleichterung zu sorgen.

Arbeitsbräuche beim Flachsbau.

Eine große Fülle zumal von Winterarbeit und eine große Anzahl von Arbeitsbräuchen wurden früher durch den Flachsbau geschaffen, der besonders auch in bäuerlichen Betrieben stark verbreitet war. Die Einfuhr billigen Auslandflachses und anderer Gespinststoffe, in erster Linie der Baumwolle, haben den Flachsbau bei uns so stark zurückgedrängt, daß er fast überhaupt keine Rolle mehr spielt. Unsere jetzige auf möglichste Selbstversorgung gerichtete Agrarpolitik ist bestrebt, den Flachsbau wieder zu beleben. Auch der Krieg hatte uns bereits eine vorübergehende derartige Belebung gebracht. Noch sind die Erfahrungen im Flachsbau bei der älteren Landbevölkerung nicht ausgestorben. Auch die für diesen Zweck gebräuchlichen Arbeitsgeräte sind wohl noch zum größten Teil vorhanden und in ihrer Verwendung bekannt. In der Volkskunde kommt jedenfalls dem Flachsbau eine große Bedeutung zu, da sich mancherlei Sitten und Gebräuche an ihn anlehnen. Ich erinnere nur an die Spinnstube, deren Verschwinden zu einer Verarmung des Dorflebens beigetragen hat.

Das Flachsjäten, -raufen, -trocknen, -rösten wäre hier zu behandeln. Für das Rösten sind schon verschiedenartige Verfahren, die Tauröste und die Wasserröste, üblich. Die Geräte zum Brechen, Schwingen und Hecheln des Flachses sind ihrer Form und Größe nach sehr mannigfaltig. Auch die Spinnräder und Webstühle sowie mancherlei Geräte zur Vorbereitung des Webens sind recht vielgestaltig (vgl. z. B. Kück, Das alte Bauernleben in der Lüneburger Heide, Leipzig 1906, S. 88ff. und Schoneweg, Das Leinengewerbe. Ein Beitrag zur niederdeutschen Volks- und Altertumskunde, Bielefeld 1923).

Arbeitsbräuche in der Viehpflege.

Soweit sich die Haltung und Pflege des Viehs nicht auf der Weide vollzieht, hängt sie zuvörderst ab von der Art der Stalleinrichtungen. Bei der Besprechung des niedersächsischen Bauernhauses war schon kurz davon die Rede. Bei dessen älterer Form sieht das Vieh mit den Köpfen auf die große Tenne, so daß die Heranbringung des Futters von dieser aus sehr einfach ist. Allerdings bringt der sich häufig auf der Tenne entwickelnde Staub, der früher besonders durch das Dreschen verursacht wurde, auch in den Viehstall hinein. Dadurch wird eine saubere Milchgewinnung sehr erschwert. Bei anderen Hausformen und in größeren Stallungen steht das Vieh an längs oder quer durch den Stall gebauten Futtergängen. Das Zubringen des Futters wird dadurch etwas schwieriger. Besondere Unterschiede

69. Schlag- und Stoßmesser. Bei der Handernte wird die gezogene Rübe mit einem Schlag- oder Stoßmesser geköpft.

ergeben sich durch die Behandlung des Stallmistes. Wir unterscheiden Tiefställe und Flachställe. In den Tiefställen, wie sie früher im niedersächsischen Bauernhause, aber auch in anderen Gegenden allgemein üblich waren, bleibt der Mist mehrere Wochen liegen und muß täglich wieder zurechtgelegt werden. Aus den Flachställen wird der Mist täglich ausgebracht auf eine besondere Miststätte oder Dunglegge. Damit ist naturgemäß etwas mehr Arbeit verbunden, man spart aber an Einstreu, und das Vieh kann reinlicher gehalten werden. Die Flachställe können ganz verschiedenartig gebaut sein. Wichtig ist dabei in erster Linie die sog. Standlänge, d. h. der Raum, auf dem die Kühe mit ihren vier Beinen stehen. In Ostfriesland baut man die Stände verhältnismäßig hoch und sehr kurz, so daß der Kot der Tiere mit Sicherheit in die dahinterliegende tiefe Grüppe fällt. Die Einstreu pflegt besonders in den Marschen sehr knapp zu sein. Die Tiere stehen dabei aber sehr gezwungen; durch das Treten in die tiefe Grüppe können auch wohl Verletzungen auftreten. Auf der anderen Seite wird beim Viehverkauf der dicht hinter dem Vieh stehende Käufer leicht einen nicht unerwünschten, etwas zu günstigen Eindruck von dem Vieh gewinnen.

70. Rübenköpfen mit Sichel.

Im allgemeinen werden die Stände so lang gebaut, daß das Vieh bequem darauf stehen kann, zumal wenn reichlich Einstreu vorhanden ist. Für das Herausbringen des Mistes werden auch verschiedenartige Geräte gebraucht, wie Schiebkarren, Tragen und Schleifen. Am meisten verbreitet ist wohl die Schiebkarre, die aber auch örtlich ganz verschiedene Formen aufweist. In Schlesien fand ich durch zwei Personen zu bedienende Tragen.

Für den Viehstall ist auch oft die durch örtliche Verhältnisse bedingte Art der Einstreu von Bedeutung. Meist wird es sich um Getreidestroh handeln, das man zu einem Teil vorher noch vom Vieh durchfressen läßt. In vielen Gegenden mit leichtem Boden und schlechtem Strohwuchs, z. B. in der Heide, nimmt man auch Heidekraut oder Heideplaggen, in anderen wird auch Moos aus den Waldungen verwendet.

Arbeitsbräuche beim Befördern von Lasten.

Die Beförderung von Lasten ist eine der Hauptarbeiten im landwirtschaftlichen Betriebe. Die dabei verwendeten Verfahren sind sehr verschieden. Kleinere Lasten trägt der Mensch selbst, für die Beförderung von größeren werden Karren oder Wagen herangezogen, die entweder von Menschen oder von Zugtieren, neuerdings auch durch mechanische Kraft bewegt werden. Für die senkrechte Lastenbeförderung sind Aufzüge der verschiedensten Arten in Gebrauch.

Zunächst sei kurz etwas über das Tragen von Lasten gesagt. Inwieweit Lasten getragen werden müssen, das hängt zum Teil mit den natürlichen Verhältnissen zusammen. So hat man im Hochgebirge gar keine andere Möglichkeit der Lastenbeförderung als das Tragen durch Menschen oder durch Saumtiere. Auch aus nassen Wiesen in der Niederung kann das Gras oft nicht anders als durch Tragen geerntet werden. Wieweit aber im einzelnen Lasten getragen oder gefahren werden, das hängt sehr viel von örtlichen Sitten und Gebräuchen ab. Nähere Untersuchungen darüber liegen nur wenig vor.

Das Lastentragen kann ganz verschiedenartig ausgeführt werden. Am vorteilhaftesten ist es, wenn dabei das feste Knochengerüst des Körpers, aber möglichst wenig die Muskeln und Sehnen belastet werden. Die

Lasten werden nun entweder getragen auf dem Rücken, auf den Schultern, an den Armen und Händen, seitwärts oder auch vor dem Leibe und schließlich auf dem Kopfe. Das Lastentragen auf dem Kopf ist vom Standpunkt des Körperbaus aus gesehen sehr zweckmäßig. Trotzdem ist es nur wenig verbreitet, und zwar scheinbar oft nur inselartig. So tragen seit alters her die Gemüsehändler der auch sonst geschichtlich und volkskundlich sehr bedeutsamen kleinen Stadt Bardowiek bei Lüneburg ihre Körbe in der Hauptsache auf dem Kopfe.

Für die Lastenbeförderung auf dem Rücken, die wohl am verbreitetsten ist, wenigstens für etwas schwerere Lasten, kommen verschiedene Vorrichtungen in Betracht, nämlich Körbe, Säcke oder Laken. Letztere sind besonders für leichteres sperriges Gut, wie z. B. Heu und Stroh, geeignet. Das Tragen an den Armen wird vielfach durch sog. Tragehölzer erleichtert, die dann die Last ganz oder hauptsächlich auf die Schultern übernehmen. Auf einige sonstige Besonderheiten wurde beim Kartoffelbau hingewiesen. Eine nähere Untersuchung über die in Süddeutschland gebrauchten Tragkörbe liegt von Steinmetz vor (Steinmetz, Die landwirtschaftlichen Handarbeitsgeräte in Süddeutschland. Illustrierte Landw. Zeitung 1926, S. 506 ff., Abb. siehe ebenda). Er unterscheidet drei Gruppen: 1. Körbe, die vorwiegend mit der Hand getragen werden, 2. Nackenkörbe und 3. Kopfkörbe. In der ersten Gruppe unterscheiden wir zwei Arten, a) solche, die mit einer Hand getragen werden, Henkel- oder Spiegelkörbe, häufig auch Bogenkörbe genannt (der Henkel ist dabei in einem großen Bogen über dem Korb angebracht); b) Körbe, die mit zwei Händen getragen werden müssen, wobei auf beiden Seiten ein Handgriff angebracht ist oder, wie bei den Wannen, auch ausgespart bleibt; c) die Körbe, die von zwei Personen getragen werden müssen, sofern sie nicht mit leichter Ware gefüllt sind.

„Weiteste Verbreitung hat die Art der Sesterkörbe, die aus Weidengeflecht hergestellt sind. Die alemannisch-schwäbische Form hat einen trapezförmigen Querschnitt, während die fränkisch-bayrische Form nach unten etwas abgerundet ist und fast bis zur Halbkugelform im Querschnitt geht. Eine weitere Form sind die sog. lichten Körbe, die in Oberfranken üblich sind und als Bamberger und Bayreuther Körbe im Handel vorkommen.

Die Wannen, die aus Span hergestellt sind, haben einen halbkugelförmigen Querschnitt. Die Henkelkörbe werden zum Pflanzen und Sammeln der Kartoffeln verwendet. Mit einem Durchmesser von 40—45 cm werden sie als Futterkörbchen verwendet. Mit 60 cm dienen sie zum Tragen der Kartoffeln und Rüben von einer Person, während sie mit einem Durchmesser von 70—80 cm nicht mehr von einer Person getragen werden können, da die Spanne zu weit und vor allen Dingen der Abstand der Mittellinie vom Körper zu groß ist. Ovale Wannen, die mehr einen trapezförmigen Querschnitt aufweisen und ganz eng aus Weiden geflochten sind, werden als sog. Getreidewannen bei Speicherarbeiten verwendet. Ähnliche Wannen aus Blech sind ebenfalls häufig üblich. Bei der gewöhnlichen Wanne ist ein Raum für den Handgriff ausgespart, während bei den Getreidewannen ein erhabener Handgriff angebracht ist.

Die Sesterkorbform als einhenkliger Handkorb hat im allgemeinen oben einen Durchmesser von 30—35 cm und unten von 20—25 cm. Die zweigriffigen haben einen Durchschnitt von 40—50 cm oben und 25—35 cm unten. In diesen Größen werden sie als Handkörbe zum Tragen von Kartoffeln, Rüben, Holz usw. gebraucht. Dabei bevorzugt man für Männer meist die größeren. Mit einem oberen Durchmesser von 60—70 cm und einem unteren von 45—50 cm werden diese Körbe zum Transport von Spreu, Häcksel usw. verwendet. Mit solchem Inhalt können sie von einer Person noch getragen werden, während das bei Rüben oder Kartoffeln unmöglich ist. Häufig finden wir, daß man diese Körbe auf dem Rücken trägt und dabei mit beiden Händen an einem Henkel hält. Zum Transport von Obst werden die Sesterkörbe oben 50 cm und unten 40 cm breit und 60 bis 70 cm hoch hergestellt. In dieser Größe haben sie eine Aufnahmefähigkeit für 50 kg frisches Obst.

Eigenartig geformt sind die Schenzenkörbe, die in Bamberg und seiner näheren Umgebung vorgezogen werden. Im Horizontalquerschnitt sind dieselben fast rechteckig, während sie im Vertikalquerschnitt kahnförmig sind. Der Bogenkorb, das kleine Schenzchen, wird im Garten und zum Pflanzen der Kartoffeln verwandt. Schenzen, die von einer Person zu tragen sind, sind selten. Meist müssen dieselben von zwei Personen getragen werden. Eigenartig ausgebaut ist die Schiebkarrenschenze, die auf dem vorhin erwähnten Schiebkarren gefahren wird. Mit diesen Schenzen transportieren die Bamberger Gärtner, die in ihrem Fach Gutes leisten, ihren ganzen Ertrag vom Garten nach dem Markt."

Außer den Körben würden beispielsweise auch die Schubkarren eine eingehende volkstumskundliche Arbeit durchaus rechtfertigen, da auch sie sehr verschiedene Formen aufweisen.

Arbeitsbräuche in der Zugviehhaltung und -anspannung.

Von der Verwendung der verschiedenen Zugvieharten ist bereits oben die Rede gewesen. Dabei wurde des Einflusses der Betriebsgrößen besonders gedacht. Es ist aber nicht zu verkennen, daß die rein menschlichen Einflüsse, also auch die des Volkstums, dabei nicht unerheblich sind. Die Tiere üben den Zug aus in der Hauptsache durch das Körpergewicht über das ihnen aufzulegende Geschirr. Dieses hat die Aufgabe, das Gewicht und die Kräfte des Körpers in bester Weise auf den zu überwindenden Zugwiderstand zu übertragen. Dabei erfordert der verschiedene Körperbau der Tiere eine jeweils angepaßte Form des Geschirrs, und die Hauptangriffsstellen des Körpers sind dabei sehr verschieden. Eine Anpassung, die Pferden und Rindern gemeinschaftlich ist, finden wir im sog. Kummet (Abb. 41), durch das die Last in breiter Fläche auf die Schulterblätter übertragen wird. Hier ist also eine feste Knochenunterlage vorhanden. Wahrscheinlich ist das die beste Art der Anspannung überhaupt. Diese Kummetgeschirre unterscheiden sich nun landschaftlich in weitgehender Weise voneinander in der ganzen Art ihres Baues, aber auch ihrer Ausschmückung. Das gilt sowohl für Pferde- wie für Rinderkummete.

Für die Pferde kommt ferner das Brustblattgeschirr (Abb. 41) in Frage, das, wie Abb. 71 zeigt, sehr weit verbreitet ist, gegen das aber nach Zürn (Zürn, Geschirrkunde, Leipzig 1897, S. 62, Verlag S. Hirzel) folgende Haupteinwände gemacht werden können. Durch den Bau und die Lage des Brustblattes am Sielengeschirr und des Tragriemens würde stets die Beweglichkeit des Schulterblattes und des Oberarmbeines gefährdet wie auch die Bewegung des Schultergelenks mehr oder weniger gehemmt oder gehindert. Zweitens sei der Druck der fortzuziehenden Last auf eine zu kleine Fläche des Körpers des Zugtieres verteilt, außerdem liege der Angriffspunkt zu tief, so daß das Pferd nicht seine volle Kraft dabei entwickeln könne.

Eine der ältesten Anspannungsarten für das Rindvieh ist das sog. Widerristjoch, das in der einfachen Form des Doppeljoches noch weit verbreitet ist, aber die freie Bewegung der Tiere stark hemmt. Es ist mehr und mehr ersetzt worden durch das Stirnjoch auf der einen und das Kammsielengeschirr auf der anderen Seite. Das für Tiere mit starkem Hals gut geeignete Stirnjoch kommt auch wieder in vielen verschiedenen Formen vor, wobei auch die sonstige Art der Beschirrung und deren Ausführung im einzelnen eine Rolle spielt. Das Kammsielengeschirr kann als eine gewisse Abwandlung des Kummetgeschirrs angesehen werden, da es als Auflagefläche einerseits den Widerrist, aber auch die oberen Teile des Schulterblattes mitbenutzt. Für alle diese Formen sollte man auch die örtlichen Abweichungen feststellen.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß gelegentlich auch Esel, Ziegen und sogar Schafe, bekanntlich auch Hunde zum Zuge benutzt werden, auf deren Anschirrung hier nicht eingegangen werden kann.

Der Bauer mußte ursprünglich für alle seine Lebensbedürfnisse selbst sorgen. Er war sein eigener Zimmermann, Maurer, Tischler, Schlosser, Bäcker, Schneider, Schuster, Weber, Spinner, Stellmacher, Sattler usw. Die Städtebildung mit ihrer Arbeitsteilung hat eine große Anzahl dieser Tätigkeiten aus dem Bauernleben herausgelöst und selbständig gemacht in den oben bezeichneten Handwerken. Dieser Vorgang ist aber nicht beendet, ist auch sehr ungleich vorgeschritten in den verschiedenen Gebieten. Die letzten Jahrzehnte haben die handwerklichen Fähigkeiten der Bauern stark vermindert. Aber auch heute ist noch vieles an besonderen Leistungen hier und dort zu beobachten. So wird Bauernbrot auch

71. Verbreitung von Sielen- und Kummetgeschirr bei der Anspannung der Pferde.

in der Stadt geschätzt und gefordert. Eine alte Kunst hat sich da scheinbar erhalten, die das städtische Handwerk vielfach nicht erreicht. Bauernwurst und Bauernschinken beweisen das gleiche. Stoffe der bäuerlichen Spinnerei und Weberei kommen wieder zu allgemeinem Ansehen, und die Bestrebungen, diese Kunst wieder zu verbreiten, haben im neuen Reich eine starke Stütze gefunden. Eine Bereicherung des ländlichen Lebens und der ländlichen Kultur wird das Ergebnis sein. Große Verluste hat das letzte Jahrhundert gebracht. Ich erinnere nur an das Verschwinden der Spinnstuben u. a.

Trotzdem ist der landwirtschaftliche Beruf auch heute noch der vielseitigste von allen. Die Kunst der Bodenbearbeitung, der Umgang mit Kulturpflanzen und Haustieren verschiedener Art unter den verschiedensten Voraussetzungen bedingt eine Mannigfaltigkeit und erfordert eine Vielseitigkeit, wie sie kein anderer Beruf in ähnlichem Ausmaße kennt. Nur einen ganz kleinen Ausschnitt davon haben wir hier geben können. Wir konnten ihn in der Hauptsache auch nur geben vom Standpunkte der Landarbeitslehre aus, da die volkskundlichen Untersuchungen auf diesem Gebiete in der Hauptsache noch zu leisten sind. Beide Wissenschaften werden ein großes Stück Weges gemeinsam gehen können. Zumal die Geschichte der Landarbeit wird vermutlich tief in die Volkskunde hineinführen.

Schrifttum.

Joh. Balkenholl, Deutsche Ackerwagen. Schriften über Landvolk und Landbau, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1931. — Rich. Braungart, Die Ackerbaugeräte, Heidelberg, K. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1881. — Ders., Die Urheimat der Landwirtschaft, ebda. — Heinr. Buchholz, Das Spargelstechen, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1932. — Kurt Delille, Arbeitsweisen, Arbeitsverfahren und Leistungen beim Zuckerrübenbau, Landw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 257ff. — Derlitzki, Praktische Verfahren bei der Rübenernte. Mitteilungen der DLG. 48, Berlin 35, S. 752. — Edmund Dralle, Arbeitsweisen, -verfahren und -leistungen bei der Getreideernte. Landw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 229ff. — Walter Ebeling, Die landwirtschaftlichen Geräte im Osten der Provinz Lugo (Spanien). Volkstum und Kultur der Romanen, Vierteljahrsschr., 1932, Hamburg, H. 1—3. — Fr. Endres, Der Gutshof von 1925. M. und H. Schaper, Hannover 1925. — Willi Hellpach, Die geopsychischen Erscheinungen, Wetter, Klima, Landschaft in ihrem Einfluß auf das Seelenleben, Engelmann, Leipzig 1917. — Kück, Das alte Bauernleben der Lüneburger Heide, Leipzig 1906. — Th. Ch. Oudemans, Die holländischen Ackerwagen. Eine arbeitswissenschaftliche Studie. Diss. Göttingen 1926. — Wilhelm Peßler, Volkstumsatlas von Niedersachsen, Georg Westermann, Braunschweig 1933. — Ders., Deutsche Volkstumsgeographie, Braunschweig 1931. — Ders., Die geographische Methode in der Volkskunde, Anthropos, Wien 1932., S. 707. — Ders., Niedersf. Volkskunde, Hannover 1922. — A. Peters und R. Tismer, Arbeitsverfahren und Arbeitsleistungen in der Landwirtschaft. I. Teil: Großbetrieb; II. Teil: bäuerlicher Betrieb. Arbeiten der DLG., H. 360, Berlin 1930. — C. Puvogel, Beobachtungen aus der schwedischen Landarbeit. Mitteilungen der DLG., Berlin, Jahrg. 43, Nr. 2, S. 27—33. — L. W. Ries, Praktische Verfahren bei der Kartoffelernte. Mitteilungen der DLG. 48, Berlin 1933, Nr. 34, S. 750. — L. W. Ries und Nauck H., Die Kartoffelbestellung auf leichten Böden, Parey 1930. — Alfred Rudolf, Vergleichende Beobachtungen verschiedener Rübenernteverfahren; Zuckerrübenbau, Hannover 1933, H. 10, S. 179. 188. — Schoneweg, Das Leinengewerbe, Ein Beitrag zu niederdeutscher Volks- und Altertumskunde, Bielefeld 1923. — Hellmuth Sannes, Die wichtigsten Handgeräte der Provinz Hannover und die Arbeitsverfahren im Kartoffelbau. Landw. Jahrbücher, Jahrg. 65, S. 188ff. — E. Aug. Seebaß, Geräte und Arbeitsstudien beim Zuckerrübenbau in verschiedenen Rübengegenden, Berlin, Parey, Bücherei für Landarbeitslehre, Nr. 5. 1927. — Wilhelm Seedorf, Die Vervollkommnung der Landarbeit und die besondere Ausbildung der Landarbeiter unter besonderer Berücksichtigung des Taylorsystems, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin 1919. — Ders., Die technische Förderung der Landwirtschaft durch die DLG. und das Landvolk. Mitteilungen der DLG., Berlin 1933, Stück 27. — Ders., Übersicht über die Verbreitung der verschiedenen Heuwerbungsmethoden in Deutschland. Mitteilungen der DLG., Berlin, Jahrg. 42, 1927, Nr. 26, S. 672. — Ders., Arbeitsgeräte, Arbeitsverfahren und Arbeitsleistung in der Provinz Hannover. Mitteilungen der DLG., Berlin, Jahrg. 41, 1926, Nr. 44, S. 893. — Ders., Landarbeitslehre, Friedrichswarth bei Mayer, Landw. Bücherei, Nr. 21. — Statistisches Reichsamt, Deutscher Landwirtschaftsatlas, Berlin 1934 bei Reimar Hobbing. — H. Steinmetz, Die besten gärtnerischen Geräte, Berlin, P. Parey 1930. — Ders., Die landwirtschaftlichen Handarbeitsgeräte Süddeutschlands, Ill. Landw. Zeitung, 1926, Nr. 40. — Joh. Tismer, Aus der Geschichte des Landvolkes. Beiträge zur Geschichte der Landarbeit, Berlin, Dtsch. Landbuchhandlung, Schriften über Landvolk und Landbau, H. 1, 1931. — Verb. dt. Architekten, Das Bauernhaus im Deutschen Reiche und in seinen Randgebieten. Gerh. Kühtmann, Dresden 1906. — J. Wacker, Über Getreideerntemethoden, Württ. landw. Wochenblatt, Stuttgart 1928, Nr. 29, S. 339ff. — R. Woltersdorf, Betriebswirtschaftliche Untersuchungen über einige der wichtigsten Arten der Rauhfuttergewinnung und ihre Verbreitung im Deutschen Reich. Diss. Göttingen 1930. — Gustav Wolff, Das norddeutsche Dorf, Piper, München 1923. — Weber, Die Verteilung des Pflanzgutes beim Kartoffellegen; Die Landarbeit, 6. Jahrg. 1919, Nr. 4. — Zürn, Geschirrkunde, Leipzig, Verlag Hirzel 1897. — Zeißler, Geschirre und Sättel, Berlin, Berg und Schoch 1914.

Zeitschriften: Berichte über Landarbeit, Verlag Franckh, Stuttgart. — Bücherei für Landarbeitslehre, Verlag Parey, Berlin. — Die Landarbeit, Beilage zur Landwirtschaftlichen Presse, Parey, Berlin. — Schriften über Landvolk und Landbau, Deutsche Landbuchhandlung, Berlin.

Sitte und Brauch.

Von Dr. Adolf Spamer,

Professor an der Technischen Hochschule, Dresden.

Die Begriffe „Sitte und Brauch“ sind in der allgemeinen Sprachübung wie auch der engeren Begriffsetzung der volkskundlichen Wissenschaft längst zu einer Einheit verschmolzen. Als solche umspannen sie die gesamte Erscheinungswelt des „Brauchtums“ einer Volksgemeinschaft bzw. der einzelnen Gemeinschaftsbildungen innerhalb dieses Volkes. Herkunftsmäßig und an Alter sehr verschieden, ungleichmäßig auch in der Tiefe ihrer seelischen Verankerung, der Kraft und Breite ihrer Auswirkung, eint sie alle doch ihr verpflichtender Charakter als Gemeinschaftsbindung, Gemeinschaftshandlung. Ja, Gemeinschaft entsteht und lebt erst in der Bildung und Anerkennung gemeinsamen Brauchtums, und der einzelne, der sich kraft seines eigenwilligen Denkens oder Fühlens dessen Verpflichtungen zu entziehen sucht, stellt sich nicht nur einfach außerhalb dieser Gemeinschaft, sondern macht sich diese zugleich zu seinem erbitterten Feind. Sitte und Brauch regeln das Leben jedes einzelnen Volksmenschen von der Wiege bis zum Grabe, aber sie sind zugleich der festgegliederte Lebensrhythmus der Völker.

Unser heutiges deutsches Brauchtum ist, geschichtlich gesehen, eine Mischung von übergeschichtlichen und geschichtlichen Erscheinungsformen, nicht anders wie das Brauchtum aller Völker, die über ihren ersten Naturzustand hinausgewachsen sind. Kulturen und Zivilisationen haben die Triebkräfte überschattet, aus denen einst die Bräuche und Sitten allein erwuchsen, haben dieses Brauchtum vielfach seines ursprünglichen Sinnes, seiner einstigen Zweckhaftigkeit entkleidet, es nur noch als äußere Form mitgeschleppt, Glaubensnormen zu Lebensgewohnheiten herabgedrückt. Aber trotz all dieser Abschwächungen und Entseelungen, trotz aller Vermischung mit rein kulturellen Bildungen, die, einer längst entschwundenen modischen Zeithaltung entlehnt, in einer breiten volkhaften Mittel- und Unterschicht weiterleben, ist das Leben der primären Gewalten über alle Kulturen und Zeiten hinweg unverkennbar. Immer wieder taucht hinter den geschichtlich gewandeten Bildungen und zu symbolhaft gewordener verpflichtender Gewöhnung die nackte Menschenseele der Urzeit auf. Zumal das Brauchtum, das sich dem Verlauf des kosmischen und kalendarischen Jahres verknüpft oder den Hoch-Zeiten des menschlichen Lebenslaufes, ist auch heute noch erfüllt vom Walten urtümlicher Vorstellungen, von Urglaube und Urzauber.

Eine Darstellung des Brauchtums kann ausgehen von dessen verschiedenen Bildungskräften oder von der bunten Erscheinungswelt seines wirklichen, zeitgebundenen Lebens. Psychologische und historische Darstellung wird den ersten, volkskundliche den zweiten Weg beschreiten. Steht ihr doch die zeitliche Erscheinungsform im lebendigen Volksraum näher als die Erfassung der Anfangsgründe eines langen geistigen Entwicklungsprozesses, die Gegenwart näher als die Vergangenheit. Wenn wir also an dieser Stelle einen Überblick über Sitte und Brauch in unserem heutigen Volksleben geben und erst an diesem die gestaltenden Kräfte abzulesen versuchen, so verkennen wir damit doch keineswegs die erheblichen Mängel eines solchen Verfahrens. So unabsehbar fast das Schrifttum über das deutsche Brauchtum ist, so wenig gibt es ein geschlossenes Bild von der Verbreitung der Einzelerscheinungen in unseren Tagen innerhalb unseres Volkes, geschweige denn über dessen Grenzen hinaus. Persönliche Feststellungen, ob ein Brauch heute noch in den Formen lebt, wie ihn ein Werk vor zwanzig oder dreißig Jahren geschildert hat, sind höchstens in einzelnen Fällen möglich. Die Bestandsaufnahmen des „Atlas der deutschen Volkskunde“ aber sind noch nicht abgeschlossen und seine bisherigen Erhebungen nur teilweise kartographisch bearbeitet. So läßt sich einstweilen ein Bild vom deutschen Brauchtum der Gegenwart lediglich unter Vorbehalten und Mängeln zeichnen ohne feste Begrenzung seiner Einzelerscheinungen und ohne ein gesichertes Wissen um seine Dynamik.

I. Das Brauchtum im Jahreslauf.

Die ältesten erschließbaren magisch-kultischen Bräuche im indogermanischen Sprachenraum, die sich dem kosmischen Jahr verknüpfen, scheinen Mondkulte gewesen zu sein, entstanden aus dem optischen Wunder des Wachsens und Vergehens der Mondscheibe. Doch wird schon früh auch der Wechsel von Sommer und Winter Zauber und festlichen Kult ausgelöst haben. Mit der Seßhaftigkeit des in der jüngeren Steinzeit zum Bauern gewordenen Germanen gewann der Rhythmus der Jahreszeiten seine entscheidende Bedeutung in der Bestimmung von Aussaat und Ernte, verwuchsen Zauber und festliche Feier zu festen Einheiten. Die alte Teilung des Naturjahres in Winter und Sommer genügte bald nicht mehr. Zur Zeit des Tacitus kannte der Germane drei Jahreszeiten: Frühling, Sommer und Winter. Das kalendarische Jahr des Christentums mit seiner großen Zahl von Heiligenfesten zerstörte das geschlossene Bild weniger großer Festzeiten des heidnischen Brauchtums, löste einen Teil der Vorstellungen aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen und versuchte ihnen einen neuen Sinngehalt zu geben. Doch knüpfte die Kirche zunächst behutlich an die alten Sitten und Gewohnheiten an.

Ein Brief Gregors des Großen vom 16. Juni 601 an den Abt Mellitus in Franken legt die allgemeinen kirchlichen Richtlinien bei der Bekehrung der Angelsachsen fest: „Man soll bei jenem Volke die Götzentempel keineswegs zerstören, sondern nur die in ihnen befindlichen Götzenbilder vernichten... Auch soll er ein Wasser weihen und mit demselben die Tempel besprengen, Altäre bauen und Reliquien beisetzen. Die Tempel aber soll man, da sie fest und gut erbaut sind, aus Kultstätten der Dämonen in Stätten zur Verehrung des wahren Gottes umwandeln... Und weil sie gewohnt waren, viele Ochsen den Dämonen zu opfern, soll diesem Gebrauch eine andere Feierlichkeit unterstellt werden, nämlich daß man am Kirchweihfest (die dedicationis) oder an den Geburtstagen jener heiligen Märtyrer, deren Reliquien zur Verehrung ausgesetzt sind, Gezelte aus Baumzweigen aufschlage und ein Fest mit religiösen Gastereien feiere. Nicht mehr dem Teufel sollen sie dann die Tiere opfern, sondern diese zur Ehre Gottes töten, selbst essen und dem Spender aller Gaben nach der Sättigung ihren Dank kundtun, damit sie sich, wenn man ihnen ihre äußerlichen Freuden läßt, desto leichter an die inneren Freuden gewöhnen. Denn es ist zweifellos unmöglich, rohen Gemütern alles auf einmal zu entziehen."

Bei solchen Bestrebungen zur Christianisierung des vorchristlichen Brauchtums zogen kirchliche Kernfeste, wie Ostern, Pfingsten, Fronleichnam und Johannis, Teilstücke des heidnischen Kultes der Fastnachtszeit an sich, und diese Entwicklung verstärkte sich, als mit der Reformation die Fastenzeit und die Heiligentage für weite Teile des deutschsprachlichen Gebietes entfielen. So kam es zu einer Verwirrung und zugleich zu einer immer stärkeren Wiederholung der Brauchtumsvorgänge, der keine Schranken mehr gesetzt schienen, als sich deren zweckhafte Bedeutung im späteren Mittelalter mehr und mehr verlor. Die Umgestaltung der alten Bräuche und teilweise auch ihre neue Deutung ging von den Städten, und zwar von den Handwerkern und Zünften aus, als den Trägern der neuen Zeitkultur. So wurde allgemeiner Brauch zum Zunftbrauch, überwogen neue festlich-spielerische Elemente die schlichten Grundbräuche, und diese jungen Zutaten wanderten von den Städten wieder ins Land ab. Daneben blieben in den katholischen Landen die Heiligentage Magnet volkstümlicher Glaubensvorstellungen primitiverer Art. Doch richten sich die volkläufigen Zeitbestimmungen noch heute weniger nach den einzelnen Kalendertagen noch den vielen Heiligenfesten als nach den entscheidenden Zeiten des Naturjahres („vor der Saat", „nach der Ernte") und den höchsten kirchlichen Festzeiten („vor Ostern", „nach Weihnachten"). So will auch der folgende Überblick nichts weiter sein als eine Schau im großen, die auf eine ermüdende Aufzählung von Einzelheiten verzichtet, um die allgemeinen Grundvorstellungen des Brauchtums im Jahreslauf desto klarer zu erfassen.

1. Vorfrühling und Frühling.

Mit Lichtmeß (2. Februar) beginnt der Vorfrühling. Wohl gilt der Tag noch da und dort als Wintermitte, aber stärker ist der Gedanke an das Winterende. Sorgsam achtet man darauf, ob die Lerche an diesem Tage zum erstenmal trillere, und der südbadische Bauer klopfte an seine Bienenstöcke und verkündete ihren Bewohnern: „Bienli, freut euch, Lichtmeß ist da!" Die Bezeichnung des Tages als „Licht-

meß", „Lichterweihe"' „Kerzenweihe" ist verhältnismäßig jung, aber das kirchliche Fest „Mariae Reinigung" scheint schon im 5. Jahrhundert, und zwar im engen Anschluß an ein römisches Sühnefest, aufgekommen zu sein. War doch der Februar, der letzte Monat des altrömischen Jahres, ein Reinigungs- und Sühnemonat (februare = reinigen, sühnen) An diesem Tage weiht die katholische Kirche Kerzen und Wachsstöcke zu kirchlichem und persönlichem Gebrauch, die später als Oster-, Wetter- und Sterbekerzen Verwendung finden. Der Abwehrzauber solchen Tuns liegt auf der Hand, aber auch zur Zukunftsdeutung benutzte das Volk gelegentlich diese Kerzen. So berichtet Lorichius im 16. Jahrhundert, daß man sich mit ihnen die Haare ansengte und daß noch im gleichen Jahre der sterben müsse, dessen Haar nicht verbrenne. Es ist daher begreiflich, daß sich im weltlichen Brauchtum an Lichtmeß der Feuerzauber verschiedentlich ankündigt, und zwar sowohl als Abwehr- wie Fruchtbarkeitszauber.

72. Grunaer Fastnachtsbande, 1932. Maskierte Kinder der 5. Klasse der 41. Volksschule in Dresden-Gruna. (Aufnahme: Albert Zirkler, Dresden.)

In Nordfriesland und Schleswig-Holstein ist noch heute vielfach das Bieken- oder Beekenbrennen üblich, d. h. das Anzünden von Strohfeuern oder das Zusammenwerfen von Strohfackeln, das früher der Ruf „Lank Flaß!" (= lang werde der Flachs!) begleitete, im Erzgebirge stellte man brennende Kerzen an den Fenstern auf, im Vintschgau zogen die Kinder mit solchen in eine Höhle usw. Besonders dem Flachs und damit dem Spinnen galten Fruchtbarkeitsgedanke und Zauber dieses Tages. So pflanzte die thüringische Bäuerin früher einen Flachsrocken auf dem Mist auf, „damit der Hahn spinne", aß man zum Gedeihen des Flachses in Hessen Bratwurst und Hirsebrei, tanzten in Mecklenburg die Frauen zum gleichen Zweck. In Zukunftsdeutung und Liebeszauber der Mädchen, in mannigfachem bäuerlichen Brauchtum, in Fastnachtssitten, wie den Pflugumzügen und dem Schlagen mit Peitschen (in Thüringen „Lebenswecken" genannt) kündigt sich der Glaube an die fruchtbringende Kraft des Tages an, dessen Witterung man größte Bedeutung zumißt: „Lichtmessen dunkel, wird der Schäfer ein Junker und der Bauer ein Edelmann." Eine neue Zeit hebt mit Lichtmeß an: die Ernte muß fertig gedroschen sein, die Spinnstuben schließen mit diesem Tag, man nimmt das Abendessen erstmals wieder ohne Licht ein, die Dienstboten erhalten ihre Löhnung und gehen, so sie die Stelle wechseln, in die Ferien, die „Schlenkelstage", wie sie im Bayerischen heißen.

Was an Brauchtum zu Lichtmeß aufbricht, wiederholt sich in den kommenden Wochen, zunächst am Peterstag (Petri Stuhlfeier), dem 22. Februar. Es ist fastnachtliches Brauchtum, das sich nur in einer Gesamtschau erfassen und verstehen läßt. Die berühmte Lichtmeßfeier in Spergau bei Magdeburg ist ein echter Fastnachtsaufzug, der sich wohl kaum von denen anderer Orte in seiner künstlerischen Ausgestaltung unterschied. Aber Ursprung und Bedeutung dieser vielseitigen und bunten Bräuche erschließen uns weniger die größeren Festzüge als die Vielzahl jener kleinen Handlungen, die sich gleichermaßen im großstädtischen Karneval, dem kleinstädtischen Maskentreiben und den Vorfrühlingsbräuchen des Landvolkes erhielten. So gehen wir von dem engeren Brauchtum der kirchlich-staatlichen Fastnachtstage aus, um den Sinn der volkstümlichen und ursprünglichen Fastnachtszeit zu erfassen.

„Jetz isch die lustige Fasnachzit, wo's Bratwürscht regnet und Chüchli schnit!" singen die Schweizer Kinder, und in Frankfurt a. M. schallt es heute wie zu Goethes Zeiten durch Straßen und Gassen: „Ritz am Baa, Ritz am Baa, morsche geht die Fasnacht aa!" Es ist eine Zeit tollen Treibens, unbändigen Lärmens, des Schabernacks und fröhlichen Spottes, die sich in den größeren Städten, in denen ein Karneval gefeiert wird, heute in der Regel zwischen Fastnachtssonntag (Estomihi) und Fastnachtsdienstag abrollt,

zuvor sich aber meist schon lange in Maskenbällen und Sitzungen der Narrengesellschaften ankündigt. Lärmend tollen Kinder und Jugendliche beiderlei Geschlechts durch die Straßen, die Gesichter vielfach (besonders noch im Westen Deutschlands) mit Larven verhüllt, sich mit Pritschen schlagend, mit Konfettis bewerfend. Zuweilen vereinigt sich die Jugend zu regelrechten Fastnachtsbanden (Abb. 72). Neben älteren Kostümierungen genießen, genährt durch die Lektüre des Lederstrumpfs oder der Schriften Karl Mays, besonders aber seit den Europareisen Buffalo Bills, die Indianer große Beliebtheit. Aber auch die schon im Poenitentiale Vigilanum des 8. Jahrhunderts gerügte Verkleidung von Männern als Frauen steht noch in hohem Ansehen neben ihrer wesentlich jüngeren Umkehrung. Die großen Fastnachtszüge, die heute im Rheinlande am Rosenmontag abgehalten werden und von Arbeitsausschüssen bis ins einzelne festgelegt sind, entwickeln viel Prunk und verspotten die örtlichen und allgemeinen Verhältnisse des vergangenen Jahres. Ihre Kerntruppen sind im Rheinlande die verschiedenen „Garden", in denen zum Teil die Erinnerung an die alten Stadtsoldaten fortlebt.

Der Kölner Rosenmontagzug, zu dem alljährlich ungezählte Fremde von weither zusammenströmen, ist in Deutschland der Höhepunkt fastnachtlicher Schaustellung. Aber das Bild, das er bietet, trägt vielfach junge Züge. Regiert doch der „Prinz Karneval" noch nicht allzu lange, in Köln wohl erst seit dem Jahre 1823 („König Karneval"), als Nachkomme des Fastnachtsherrschers „Bellegeck". Noch wesentlich jünger ist das „Funke-Mariechе", das die „Funker" (Funkengarde) als Marketenderin begleitet, um von dem eigenen Prinz Karneval der Kinder zu schweigen. Eine Beschreibung des Kölner Karnevals vom Jahre 1785 im „Journal von und für Deutschland" schildert das bürgerliche Straßentreiben der Masken an den drei „Rastägen", bei dem sich die Ärmsten als Strohmänner verkleideten und manche eigene Schaustellungen auf den Straßen gaben. Acht Tage zuvor aber feierten die Klostergeistlichen ihren Fastelabend mit possierlichen Mummereien, und auch die Nonnen hatten ihren Karneval, die sog. „Mützenbestapelung". Berichte des 16. Jahrhunderts zeigen uns Bankette der als Vogler verkleideten Kölner Patrizier, an denen maskierte Bürger gern gesehene Gäste waren, sowie ein Straßentreiben, das selbst noch am Aschermittwoch andauerte: „„Auff disen Tag der aescherigen Mitwoch leyten sie die fasten ein mit grosser mummerei, halten bancket, und verkleiden sich in ein sunder manier. Etlich klagen und suchen die faßnacht mit facklen und latern bei hellem Tag, schreien kläglich wa die faßnacht hin kumen sey. Den nechsten Tag darnach gibt man der faßnacht urlaub, verbutzt und verhült sich, aber trinken sich voll, spilen und raßlen zuletst." Im protestantischen Deutschland faßte der städtische Karneval nur schwache Wurzeln und beschränkte sich vielfach auf Redouten und Bälle. So eröffnete in Berlin König Friedrich Wilhelm am 7. Januar 1788 die erste Fastnachtsredoute als weißer Domino. Im deutschen Süden und der Schweiz ist vielfach schon der Donnerstag vor Sonntag Estomihi der Haupttag des Maskentreibens und heißt daher der unsinnige, schmutzige, fette oder gumpete (gumpige; gumpen = springen) Donnerstag. Anderwärts ist sogar der vorhergehende Montag Hauptfeiertag. Noch weiter rückwärts verschiebt sich, wie wir schon sahen, die Grenze, wenn wir die Gesamtheit des ländlichen Fastnachtsbrauchtums betrachten. Hier erkannten wir Lichtmeß (2. Februar) als eigentlichen Beginn der Fastnachtszeit, doch setzen vielfach (besonders in Süddeutschland, Österreich und der Schweiz) die Fastnachtsriten schon unmittelbar nach Dreikönig (6. Januar) ein, ja erweisen sich in Einzelheiten als Nachklang dämonischen Maskentreibens der „Zwölfnächte". Auch im Werdenfelser Land wurde früher von Dreikönig ab „Fastnacht gelaufen". Die Zusammenpressung eines kirchlich und staatlich anerkannten oder doch geduldeten Fastnachtstreibens auf die letzten Tage vor „Aschermittwoch" dürfte sich langsam angebahnt haben, seit das vierte lateranische Konzil 1215 das 40tägige Fasten zur Durchführung brachte. Doch erfaßte die kirchliche Regelung nicht die Vielzahl jener Brauchtumsformen, denen erst der Karneval entsproß. Am Aschermittwoch enden nach kirchlicher Satzung die Feiern, nicht ohne daß sich in protestantischen Städten die Fastnachtsbälle vielfach noch durch mehrere Wochen hindurch fortsetzen. Nicht anders steht es mit den vorchristlichen Kultbräuchen, und der Schweizer nennt mit Recht den Samstag vor Invocavit „Fasnacht-Samstig", den Sonntag Invocavit („Funkensonntag") aber die „Burefasnacht" im Gegensatz zur „Herrefasnacht" am Sonntag Estomihi.

Aus dem Namen „Fastnacht" erfahren wir wenig über den Sinn fastnachtlichen Brauchtums. Neben der ältesten Form von 1283 „vasinaht" steht ein „vahstnacht" von 1299. Im Niedersächsischen spricht man von „Fasavend" oder „Faslam". Dieses norddeutsche Wort „Fastelabend", heute stark durchsetzt mit „Fastnacht", zieht sich südlich bis gegen den Habichtswald. „Fasching" ist die süddeutsche, besonders in Bayern und Österreich übliche Bezeichnung, die aber auch ins Schwäbische eingedrungen ist und sich über das Fichtelgebirge bis in die Chemnitzer Gegend erstreckt. Auch südlich Breslaus hat sich das Wort festgesetzt. So schwanken die Deutungen zwischen Nacht vor Fasten und Narrennacht (faseln = sich närrisch, unsinnig benehmen). Hat auch die letztere Auslegung heute, gestützt auf die mundartlichen Wortfassungen, scheinbar mehr Anhänger, so bleibt doch die Entstehung des Wortes gleich umstritten wie die Erklärung

des „Karneval", den man nicht nur als carne vale (Fleisch, lebe wohl) liest, sondern den andere Forscher auch mit jenem carrus navalis (Schiffswagen) in Verbindung bringen wollen, den nach der Chronik von St. Trond 1133 vorgespannte Menschen unter Gesang und Tanz am Niederrhein auf dem Lande umhergezogen und der noch in den Schiffswagen nachmittelalterlicher Karnevalsaufzüge fortzuleben scheint. Die Deutung kann also nur aus dem Brauchtum selbst kommen, insbesondere aus dessen ländlichen Erscheinungsformen und unter Berücksichtigung volksvergleichender Parallelen. Im 16. Jahrhundert beginnt die nähere Beschäftigung mit den fastnachtlichen Sitten und erreicht schon im 17. Jahrhundert eine beachtliche wissenschaftliche Höhe. Seitdem glaubte man, daß die deutsche Fastnacht den römischen Bacchanalien, Hilarien, Lupercalien und Saturnalien entsprossen sei. Doch weiß man heute, daß römische Frühlingsbräuche und Karnevalsfeste das deutsche Brauchtum in Einzelzügen ergänzten, nicht anders wie sich christliche Einflüsse, ritterliche Spiele und Elemente der mittelalterlichen Narrenfeste, des geistlichen und bürgerlichen Schauspiels und der Zunftbräuche hinein ergossen, daß aber dieses fastnachtliche Brauchtum in seinem Kern nichts anderes als vorchristlicher Frühlingszauber und Frühlingskult ist. Bei uns aus der germanischen Welt erwachsen, weist es doch weit über diese in die Bereiche einer allgemeinen, primitiv-magischen Vorstellungswelt hinaus. Finden wir im ländlichen Brauchtum reiner die Ursprünge des Handelns, so im städtischen umfassender seine Entwicklungsgeschichte, seine Beeindruckung durch das kulturelle Wandelbild der Jahrhunderte.

Seit dem 16. Jahrhundert besitzen wir ausführliche Berichte über das bürgerliche Karnevalstreiben im deutschen Kulturraum. So berichtet Geiler von Kaisersberg aus dem Elsaß, daß die Leute vermummt und verbutzt einhergingen, mit berußten und besudelten Gesichtern, und sich gebärdeten, als ob der Teufel in sie gefahren sei, ja in die Stuben und selbst die Schlafzimmer eindrangen, um sich die Fastnachtsküchlein zu holen. Und Sebastian Franks Weltbuch (1534) erzählt:

„Nachmals kumpt die Faßnacht, der römischen Christen Bacchanalia. An diesem Fest pflegt man viel Kurzweil Spektakel, Spiel zu halten mit Stechen, Turnieren, Tanzen, Rockenfahrt, Fastnachtspiel. Da verkleiden sich die Leute, laufen wie Narren und Unsinnige in der Stadt um mit mancherlei Abenteuer und Fantasei, was sie erdenken mögen; wer etwas närrisch erdenkt, der ist Meister. Da sieht man in seltsamer Rüstung seltsame Mummerei, die Frauen in Mannskleidern und die Männer in weiblicher Kleidung und ist führwahr Scham, Zucht, Ehrbarkeit, Frömmigkeit an diesem christlichen Fest teuer und geschieht viel Büberei ... Die Herren (= Geistlichen) haben ihr Faßnacht an einem Sonntag, darnach auf den Aftermontag die Laien. In Summa, man fahet daran an allen Mutwillen und Kurzweil. Etliche laufen ohne alle Scham aller Ding nackend umher, etliche kriechen auf allen Vieren wie die Tiere, etliche brütlen Narren aus, etliche sind Mönche, Könige etc. auf diesem Fest, das wohl Lachens wert ist. Etliche gehen auf hohen Stelzen und Flügeln und langen Schnäbeln, sind Störche, etliche Bären, etliche wild Holzleut, etliche Teufel. Etliche sind Affen, etlich in Narrenkleider verbuzet, diese gehen in ihr rechten Mummerei und sind in Wahrheit das, was sie anzeigen. Wenn sie ein anderer einen Narren schilt und Eselsohren zeigt, so wollen sie zürnen, hauen und stechen und hier beichten sie willig und öffentlich vor Jedermann selbst, wer sie sind."

Der großstädtische geschlossene Fastnachtsumzug tritt uns zufrühst als Zunftprivileg im Nürnberger Schembartlaufen (Scheme = Larve; die Schreibung „Schönbartlaufen" ist volksetymologische Verstümmelung) entgegen. Dieser Schembartlauf soll erstmals 1351 von den durch den Aufruhr des Jahres 1349 vertriebenen, ratstreuen Metzgern veranstaltet worden sein, doch scheint hier schon die Legende die Geschichte zu überwuchern. 1457 kauften die Nürnberger Patrizier jenen ihr Privileg ab, 1539 veranlaßten die Angriffe des Predigers Andreas Osiander die Einstellung der Umzüge. Zeitgenössische Beschreibungen und Bilder, besonders in den sog. „Schembartbüchern", geben uns bis in die Einzelheiten Kunde von diesen Schaustellungen.

Danach eröffneten den Zug Vorläufer in Narrenkleidern, die ihm mit „Kolben" Platz schufen. Ihnen folgte — oft beritten — ein Narr mit einem Sack voll Nüssen, die er unter die Kinder auswarf. Ein weiterer Reiter trug einen Korb mit Rosenwasser gefüllter Eier, deren Ziel die Frauen an den Fenstern, unter den Haustüren oder auf der Straße waren. Nun kam der Zugkern der Schembartleute mit ihren Hauptmännern und Musikanten. Sie trugen wieder Kolben, d. h. (den Abbildungen zufolge) Buschen aus Wintergrün, mit einem darin versteckten kleinen Feuerrohr, aus dem sie von Zeit zu Zeit in die Luft schossen.

73 und 74. Masken der Fastnacht in Rottweil am Neckar: links ein „Federhannese", rechts ein „Schellennarr".

Beim Halt der Züge auf bestimmten Plätzen entwickelten sich kurze, dramatische Aufführungen, meist derb-verspottender Art, und Wagen mit Darstellungen vom Narrenschiff, dem Venusberg u. dgl. unterbrachen den Zug der Fußgänger. Das Ganze aber beschloß (wenigstens seit 1475) die auf einem Schlitten gezogene oder als geräderter Schiffskarren dargestellte „Hölle", eine Feuerwerksmaschine, die nach mannigfachem Szenenwechsel vor dem Rathaus gestürmt und verbrannt wurde. Ursprünglich vielleicht wirklich einmal eine Darstellung des Höllenrachens, tritt sie uns in ganz verschiedener Überlieferung entgegen: als Burg, Drache, Elefant, Teufelsrachen usw. Die altbayerischen chronikalischen Parallelen, die wir Hans Moser verdanken, sprechen von Fastnachtsstürmen auf Rathäuser und künstliche Burgen. Vielleicht liegt in diesen Kriegsspielen eine Verbürgerlichung der höfischen Minneburgerstürmungen vor.

Deutlich heben sich in den Nürnberger Schembartläufen die alten magisch-kultischen Bestandteile von den zeitbeliebten Schaustellungen ab, zumal wenn wir neben solche Umzüge der Nürnberger Kulturmetropole des 15. und 16. Jahrhunderts das heute noch mehr oder minder lebendige Fastnachtstreiben in kleineren Städten der bayerisch-österreichischen Berglande stellen.

Im Schemenlaufen von Imst fehlen zwar auch nicht die Festwagen (Mondkanone usw.) und schauspielerische Elemente, die ursprünglich nichts mit dem Fastnachtstreiben zu tun hatten, aber das „Laufen", das die „Kübele-Majen" eröffnen, bestreiten bestimmte Gruppen dämonisch Maskierter: die „Scheller" (in Männerlarven) mit riesigen, bei entsprechender Körperbewegung dröhnenden Kuhschellen am Leibgurt und einem mächtigen Kopfputz aus Flitterwerk, künstlichen Blumen, Tannenreißig und einem großen Spiegel, dem sog. „Schein"; die „Roller" (in Frauenlarven) mit kleinerem Kopfputz und Glöckchen am Gurt. In den Händen tragen die (gepaart gehenden) Roller und Scheller einen hölzernen Wedel bzw. einen mit Brezeln behängten Stab. Dazu kommen die „Turner" (eine Art Harlekins) mit großen Spitzhüten und Tuchballen zum Zuschlagen, die mit Reiserbesen um sich hauenden „Hexen", die „Lacknerinnen" in erschrecklichen weiblichen Dämonenfratzen, die „Rußler",

75. Die „Roller“ und „Scheller“ beim Schemenlaufen in Imst in Tirol.

die die Gesichter der Zuschauer mit Ruß beschmieren, die „Spritzer“, die aus messingenen Wasserspritzen das Publikum zu nässen suchen. Auch die „Kübele-Majen“ tauchen Leinenläppchen in mitgeführte Wassernäpfe und waschen damit die Gesichter der Zuschauer ab. Eine Sängergesellschaft, die „Labara“, verspottet im Gesang örtliche Vorkommnisse. Die Kleidung einzelner Gruppen entspricht nicht mehr den Dämonenfratzen, und die „Spritzer“ gehen in ausgesprochener Rokokotracht. Auch kennt der Zug als freundliche Beigabe eine Gruppe von Blumenmädchen. Im Schleicherlaufen zu Telfs spielen Wilde Männer, kurz „die Wilden“ genannt, die Ordner. Sie sind in Baumbart eingehüllt, tragen hölzerne Fratzenmasken und als Waffe einen ausgestopften Schlauch. Die Kerntruppe der „Schleicher“ führt wieder große Kuhschellen am Leibgurt und auf dem Kopfe Aufbauten von durchschnittlich einem Meter Höhe mit ausgestopften Vögeln, Drachen, der Weltkugel, Ritterburgen, Darstellungen von der Alm, der Jagd, dem Fischfang usw. Dem Zuge voran gehen der „Fastnachtssucher“ in einem großen, mit fünf langen Stacheln geschmückten Hut und ein Salz streuender „Goaser“. Der Mittelpunkt des Festes ist der „Schleichertanz“, ein rhythmisches Hüpfen in Intervallen im Kreis um die gleichfalls tanzenden, aber unmaskierten Gestalten von Bauer und Bäuerin (Türer und Türerin), Senner und Sennerin, Wirt und Kellnerin. Andere Schemen-, Perchten- und Huttlerläufe in Tirol unterscheiden sich kaum wesentlich von den geschilderten und zeigen, je einfacher sie sind, die Züge ihres Ursprungs. Auch die „Perchtenläufe“ des Salzburger Landes gehören in diese Reihe solcher Dämonenläufe und Tänze, nur daß sich hier den dämonisch vermummten „schiachen Perchten“ die „schönen Perchten“ zugesellt haben und die „Scheine“ tragen. Auf deutschem Boden finden wir als letzten Rest solchen Brauchtums den „Wildmännletanz“ in Oberstdorf im Allgäu, bei dem in Tannenbart vermummte Männer mit großen Schellen in den Händen einen Hüpftanz aufführen.

Es bedarf kaum weiterer Einzelbelege, um gewisse magische Grundvorstellungen und Grundhaltungen zu erkennen, die seit alters bis heute (einst zweckbewußt, dann zum äußeren Brauchtum erstarrt) das fastnachtliche Treiben bestimmen und es zugleich als Übergangsbrauchtum von Winternot zu Frühlingshoffen kennzeichnen. Abwehrriten stehen neben Fruchtbarkeitsriten und vermischen sich zuweilen. Von den Abwehrriten, die aufs stärkste das bunte Fastnachtsgewebe durchschlingen, ist die Maskierung auf der ganzen Erde als Schutzmittel gegen die menschliche Gefährdung durch dämonische Mächte üblich. Indem man sich verkleidet, täuscht man den Dämon, indem man seine Züge entlehnt, gewinnt man seine Kraft. Die einfachste Verkleidung geschieht durch das Überziehen eines Hemdes oder fremden Kleidungs-

76 und 77. Werdenfelser Fastnachtsmasken um 1900. In Holz geschnitzt. (Aufnahme: Adolf Spamer, Dresden.)

stückes, durch das Berußen des Gesichtes oder seine Verhüllung mit Tuch und Schleier. Wenn man in Bayern und Schwaben am „rußigen", „pfreumigen" oder „bromigen Freitag" (nach Aschermittwoch) auch die anderen (wie in Imst) mit Ruß beschmierte, so ist das sicher eine Weiterbildung der eigenen Unkenntlichmachung nach Erlöschen des Sinngehaltes. Stellenweise führte der Gebrauch von Holzlarven zu einer beachtlichen Kunst ländlicher Maskenschnitzerei (Abb. 76, 77).

So im Werdenfelser Land, um Mittenwald, in Tirol, im badischen und württembergischen Schwarzwald, wo noch Reste der alten Narrenzünfte fortleben. Aber auch die gesamte Gewandung der Villinger, Donaueschinger und Überlinger Hansele, der Rottweiler Schellennarren, der Imster Schemenläufer, der Roitschäggete des Walliser Lötschentals und anderer zeigen ausgesprochenen Geschmack und ursprüngliche Erfindungsgabe. Leicht ersichtlich ist die Anlehnung mancher Masken an die mittelalterlich-christlichen Teufelsgestalten, doch mögen diesen selbst nicht selten Fastnachtsfratzen Vorbild gewesen sein, wie auch zuweilen der Teufel das Haarkleid des Wilden Mannes trägt. Auch den italienischen „harlechino" suchte man aus dem niederdeutschen „hellekin" (= kleiner Teufel) zu deuten. Im übrigen bildeten sich an den verschiedenen Orten sicher schon früh feste Gruppen- und Einzeltypen in der Maskerade aus und vermehrten sich, je stärker man das Fastnachtstreiben nur noch stimmungsmäßig als scherzhafte Schaustellung empfand. Ist das „Hutzgür" oder „Gutzgyr" des Basellandes noch Anführer einer Dämonenbande, so sind Zwerg und Zwergin der Partenkirchener Fastnacht nur mehr Scherzgestalten, die vielleicht ihr Entstehen irgendeiner jahrmarktlichen Abnormitätenschau oder einem danach gefertigten Bildflugblatt verdanken.

Noch naheliegender wie die Abwehr durch Vermummung und Maske ist die Verscheuchung feindlicher Mächte durch Lärm. Überall, wo Fastnacht gelaufen und gefeiert wird, lärmt es, und das Schreien der menschlichen Stimmen übertönen Schüsse und die Geräusche der verschiedensten Instrumente. Bald handelt es sich um ausgesprochene Lärmumzüge wie das „Räggeln" (Kanton Glarus) oder das „Klausen" (Murg; Kanton St. Gallen), bald fügt sich der Lärm dem allgemeinen Getriebe ein. Den glockenbehangenen Perchten- und Schemenläufern und Roitschläggeten reihen sich die Mittenwalder „Schellenrührer" (Abb. 78), die steiermärkischen „Schellfaschinge", die Rottweiler „Schellennarren", die Schellenkränze der Villinger und anderer Hansele, die Glöckchen der Harlekine und Hanswürste an. Wo das Peitschenknallen nicht üblich ist und die Peitschen der Kipfenberger Fasenickel oder die „Karbatschen" der Überlinger Hansele fehlen, macht man Radau auf Pfannen und Kesseln, mit Rummeltopf, Schnarren und Knarren, Ratschen, Klappern und Kleppern (vgl. die Mainzer „Kleppergarde"), trommelt oder schießt, wie es die Nürnberger Schembartläufer taten. Hoffte man mit diesem Lärm die winterlichen Dämonen oder auch einen einzelnen verpersönlichten Winterdämon zu vertreiben, so mischt sich solchem Abwehrzauber doch schon gelegentlich der Gedanke bei, daß das Lärmen zugleich der Pflanzenwelt Fruchtbarkeit bringe. Die kausale Gedankenverknüpfung liegt auf der Hand, aber die logische Scheidung der Gedankenfolge entspricht nicht der Art gefühlsgeleiteten volksmäßigen Denkens. So führt nichts leichter irre als der Wille nach verstandesmäßiger Eindeutigkeit brauchhaften Handelns.

Durchaus deutlich wird die Vermischung des Abwehr- und Lockgedankens im Brauchtum der Fastnachtsfeuer (alem.: Fasnetfunken), die jetzt zumeist erst in der Fastenzeit am „Funkensonntag" (Invocavit, auch „Scheibensonntag", „Fackelsonntag" genannt) abgebrannt werden (Abb. 79). In der Schnee-Eifel spielt sich heute der Vorgang so ab, daß die Kinder zu Beginn der Fastenzeit unter Heischeliedern von Haus zu

78. Zug der „Schellenrührer" in Mittenwald. Die Burschen in der heimischen Tracht der Oberländler oder Oberländlerinnen tragen Holzmasken. An den Bogen aus Fichtenreisern sind Kuhschellen befestigt. (Aufnahme: F. E. Müller, Mittenwald.)

Haus Stroh, Holz und Draht sammeln. Aus ihnen wird auf einem Berg ein doppelt mannshohes Kreuz (an Stelle eines älteren Strohmannes) aufgerichtet und entzündet. An diesem Feuer stecken die Kinder Strohwische an, mit denen sie ins Dorf zurückziehen. Dort bewirtet man sie mit Eierkuchen, die der jüngste Ehemann gebacken hat und zu denen die Mädchen Eier, Mehl und Speck sammelten. Anderwärts muß der oder die Jüngstvermählte das Feuer anzünden. Während diese Feuer vielfach „Hagelfeuer" heißen, ihnen also abwehrende Kraft zugeschrieben wird, glaubt man anderorts, daß die Äcker fruchtbar werden, soweit der Feuerschein leuchte. Und während man im deutschen Süden und Westen noch da und dort eine mit Stroh umwickelte Stange als „Hexe" oder einen Strohmann als Winterpopanz verbrannte und die bösen Geister durch Schießen zu vertreiben suchte, spannen früher die Frauen in Ober-Gladbach am Fastnachtsfeuer heilkräftiges Garn. Auch brennende Räder (oder Bienenkörbe) rollte man (früher häufiger wie heute) zur Fastnacht von den Höhen und warf lodernde Scheiben durch die Luft. Dieses Scheibenschlagen („Funkenbrennen") begleiteten Rüge- und Ehrensprüche, ursprünglich aber sicher wesentlich Segenssprüche („Der Flachs soll lang werden" usw.). In Vorarlberg (Prättigau) riefen die Scheibenschwinger:

Flack us, flack us
Über alle Spitz und Berg us!
Schmalz in der Pfanna,
Korn in der Wanna,
Pfluag in der Erda!
Gott alls grota lot
Zwüschat alle Stega und Wega.

Hier liegt der Fruchtbarkeitszauber ebenso offen wie in der Tiroler Bezeichnung des Radwerfens als „Kornaufweckens", und dem Umtanzen und Überspringen der Fastnachtsfeuer werden ähnliche Gedanken zugrunde liegen. Daneben aber wird im Schlagen der sonnenförmigen Scheibe wie des Rades ein Analogie-

79. Funkensonntag im Allgäu, 1913. (Aufnahme: Carl Heydecker, Kempten.)

zauber sichtbar: Sonne soll Sonne wecken. Auch mit Fackeln lief man früher durch die Felder und Gärten, um sie mit dem Qualm fruchtbar zu machen oder um, wie es in der Rhön hieß, den „bösen Sämann" zu vertreiben, und in Basel ist seit 1416 ein Fackellauf der Knaben durch die Stadt bezeugt. Vielleicht sind die heutigen Lampionsumzüge Nachkommen solcher „Fackelgänge" und „Saatleuchten". Alle fastnachtlichen Feuerbräuche wiederholen sich späterhin, besonders am Johannistag.

Zu den Fruchtbarkeitsriten der Fastnacht gehören „der Schlag mit der Lebensrute" und das Bewerfen. Daß die Pritsche aus der Lebensrute, d. h. einem grünen Zweig, hervorging, ist eine weitverbreitete Annahme, die auch der Buschen der Nürnberger Schembartläufer zu stützen scheint. Doch sieht man die Entwicklung wohl meist einfacher, als sie in Wirklichkeit war. Wesentlich und ursprünglich dürfte der Schlag an sich sein, dem man vermutlich von alters her die Kraft zuschrieb, dämonische Mächte und alte Eigenschaften auszutreiben und damit den Körper des Geschlagenen zu neuem Leben zu erwecken. So sind auch die fastnachtlichen Schlaginstrumente sehr verschiedener Art. Im größten Teil Niederdeutschlands trieben früher die Burschen die Mägde zur Fastnacht mit Ruten aus den Betten, und das Schlagen von Frauen und Mädchen auf Hände und Füße mittels eines Zweiges ist, besonders in Niedersachsen, noch weitverbreitet. Auch in der Mark Brandenburg stäupt man die Mädchen noch da und dort mit Birkenreisern, während im Schaumburgischen sich Burschen und Mädchen gegenseitig auf die Waden schlagen und in der Gegend von Walldürn die Burschen die Mädchen mit einem Hammer auf das Gesäß hauen („Arschpussen"). Neben dem Stecken scheint früher die Keule als Schlaginstrument benutzt worden zu sein. In Frankreich wird 1249 der Sonntag Invocavit erstmals dominica bordae (Keulensonntag) genannt, und die Wilden Männer tragen ebenso das entwurzelte Baumstämmchen wie die Keule als Waffe. Die „Lebensrute" als grünender Sommerstecken scheint also nur eine verfeinerte Sonderform des Fastnachtsschlages, die den Vegetationsgedanken unterstreicht. Als Symbol des kommenden Frühlings wurde diese „Lebensrute" früher in Alt-Berlin zur Fastnachtszeit auf dem Potsdamer Platz und anderorts in Gestalt eines bänderdurchzogenen Blumenbündels feilgeboten, und in Pommern schmückte man einen Zweig mit Rosinen, gefärbtem Zuckerwerk und bunten Papieren. Noch deutlicher wie die Pritsche verrät das Bewerfen mit Konfetti seine Abkunft: als Abschwächung des Wurfs mit fruchtbringenden Gegenständen: Eiern und Nüssen (Nürnberger Schembartlaufen), Wurmsamen, Erbsen, Mehl usw. (in Rottweil nannte man diese Wurfgeschosse zusammenfassend „Narrensamen"). Schließlich kam es in den Städten über die Fastnachtsbrezeln hinaus zu allen möglichen Geschossen, bis zu den Apfelsinen und Blumensträußchen, dem Bewerfen mit Schlagsahne u. dgl. In Einsiedeln in der Schweiz ist (angeblich seit dem 17. Jahrhundert) das „Brotauswerfen" üblich, das alten Brauch mit Wohltun verbindet. Auch das Brautpaar wird noch heute in manchen Gegenden Deutschlands (genau wie im griechischen Altertum) mit zeugungskräftigen Früchten beworfen. Ein anderer (jetzt nahezu ausgestorbener) Fruchtbarkeitszauber der Fastnachtszeit war das Jungferngespann oder Pflugziehen. Ledige, vor einen Pflug oder eine Egge gespannte und zuweilen von lärmenden Masken begleitete junge Mädchen mußten diese übers Feld und durch ein Wasser ziehen oder wurden wenigstens mit Wasser benetzt. Die Umbiegung dieses Brauches vom Kultisch-Magischen ins Scherzhafte und seine Verbindung mit den fastnachtlichen Rügebräuchen muß

80. Der Metzgersprung in München. Steindruck von J. M. Hermann (um 1825) nach einer Zeichnung von Albrecht Adam (1786—1862). (Maillingersammlung des Historischen Stadtmuseums in München.)

schon früh stattgefunden haben. So erfahren wir 1499 aus Leipzig, daß man hier die unverheirateten Mädchen vor einen Pflug spannte, den sie durch die Straßen der Stadt ziehen mußten. Die Wiedemannsche Chronik von Hof (1525) berichtet, daß hinter dem einen Acker überquerenden Mädchenpflug Leute hergingen, die allerlei unfruchtbares Zeug „säten". Noch Ende des 19. Jahrhunderts ist uns der Brauch aus Trillfingen im Sigmaringschen bezeugt. War hier bis Fastnachtsdienstag keine Hochzeit zustande gekommen, so spannte man die unverheirateten Mädchen vor eine mit Dorngestrüpp umkleidete Egge. Ein vorangehender Sämann warf Spreu aus, aus der den Mädchen Männer erwachsen sollten. Auch im Fastnachtszug zu Spergau am Lichtmeßtag führt man heute wieder einen solchen Pflug mit sich. Eine merkwürdige Vermengung von Feuerzauber und Pflugziehen schildert Sebastian Francks Weltbuch (1534) aus Franken, wo man einen brennenden Pflug so lange umherzog, bis er in Trümmer fiel. Auch die Schweizer „Giritzenmoosfahrten" und „Giritzenmoosgerichte" sowie verwandte Tiroler Bräuche, die die Junggesellen und „alten Jungfern" verspotten und ins Moos bannen, zeigen die Verbindung des Zeugungsgedankens mit Fastnachtspott. Schließlich gehören Wasserbad und Wasserbesprengung zu den ältesten, über die ganze Erde verbreiteten Fruchtbarkeitsriten und finden sich auch sonst häufig im Fastnachtsbrauchtum. Wie die Perchten im Pustertal die ihnen Begegnenden in den Dorfbrunnen tauchen, so wirft der Ätti-Ruedi in Zurzach im Aargau die ihn verfolgenden Jungen in den nächsten Brunnen. Knechte, Mägde und Kinder bespritzen sich, wo sie können, mit Wasser, in Schwaben mußten die Neuvermählten zur Fastnacht in den Brunnen, in Westfalen in einen Wasserkübel springen usw. Und schon 1543 erzählt Sebastian Francks Weltbuch: „. . . etlich fahn einander vnd tragen einander auff stangen in bach." In den Zunftbrauch übersetzt finden wir die fastnachtliche Wassertaufe u. a. bei der Gesellenfreisprechung im Münchener Metzgersprung, der 1934 zum ersten Male wieder seit 1893 vorgeführt wurde. Hier springen die in mit Kalbsschwänzen benähte Schafspelze gekleideten Freigesprochenen in den Fischbrunnen (vor dem Rathaus), aus dem sie Äpfel und Nüsse in die Menge werfen und diese zugleich aus Schäffeln mit Wasser begießen (Abb. 80).

Mittelpunkt alles fastnachtlichen Zaubers und Brauchtums ist seit alters eine dramatisch-symbolische Spielhandlung von der Tötung des Winterdämons durch Enthaupten, Erstechen, Begraben, Verbrennen oder Ertränken, seltener Erhängen und Erschießen. Dabei tritt der Winter in verschiedenen menschlichen und tierischen Formen bzw. Verkleidungen auf, doch dürfte die Gestalt des „Wilden Mannes"

81. Die Tötung des Wilden Mannes. Niederländisches Volksspiel des 16. Jahrhunderts. Einziger Holzschnitt Pieter Breughels d. Ä. (1525 bis 1565). München, Kupferstichkabinett.

(Waldmannes) die älteste sein. Dieser Wilde Mann, ein Waldriese in tierischem Fell, bewaffnet mit Keule oder einem entwurzelten Baum, der sich in 43 Epen des deutschen Mittelalters tummelt und heute noch jedem als Wappenhalter bekannt ist, galt seit zweifellos sehr alten Zeiten als Verkörperung der rauhen, zerstörenden Naturkräfte und findet sich so als Gegenstück zu der christlichen Engelsgestalt noch in den Balkenschnitzereien der Renaissancehäuser (z. B. am Haus zum Großen und Kleinen Engel auf dem Römerberg zu Frankfurt a. M.). Als „orcus" erwähnt ihn der Hl. Eligius im 7. Jahrhundert unter den Dämonen der romanischen Franken, und das scheinbar aus fränkischen Quellen exzerpierte Poenitentiale Vigilanum, eine Bußordnung der spanischen Kirche aus dem 8. Jahrhundert, verbietet die Verkleidung in einen Orcus, dessen Gleichsetzung mit dem Wilden Mann landschaftliche Bezeichnungen, wie Orken, Nörglein u. dgl., sicherstellen. Der einzige Holzschnitt des Bauern-Breughel, der gewöhnlich zu Unrecht als eine Illustration zur Legende von Valentin und Urson angesehen wird, gibt uns das früheste Bild eines solchen volkstümlichen Wildemannsspiels (Abb. 81).

Dieser Wilde Mann, gekleidet in ein Fell oder späterhin meist in Baumbart und Moos oder auch Stroh, wurde im Wald gejagt, gefangen, gefesselt, im Triumph umhergeführt, verurteilt, getötet, wobei oft eine verborgene, mit Blut gefüllte Schweinsblase angestochen wurde. In den alten Formen erhielten sich die Wildemannsjagden und -spiele besonders lange im Etschland, Velten, dem Vintschgau und in Nordböhmen, wo sie indessen teilweise auf die Kirchweihfeiern abwanderten. Auch in den städtischen Fastnachtsumzügen waren der Wilde Mann oder die Wilden Männer früher beliebte Figuren: im römischen Karneval nicht anders wie im Nürnberger Schembartlaufen, bei dem die als Wilde Leute verkleideten Metzgergesellen kurze Fastnachtsstücke aufführten. An Stelle des „Wilden Mannes" oder kurzweg des „Wilden" trat späterhin oft der Bär. So nannte man in den württembergischen Kleinstädten und Dörfern des 19. Jahrhunderts eine in Stroh, Werg oder Heu vermummte Gestalt „Fastnachtsbär", in Schlesien „Erbsenbär" (nach dem Erbsenstroh), und die Bärenjagden finden sich auch in dem städtischen Brauchtum des 16. Jahrhunderts. Auch aus fränkischen Orten haben wir die gleichen Berichte, und im Egerland gehen die Gestalten des Strohbärs und des Wilden Mannes nebeneinander her. Dieser „Bär" ist gleichfalls ein in Stroh gehüllter Mensch, manchmal auch nur eine angekleidete Strohpuppe. Nicht selten führte man den Fastnachtsbären an einer Kette und ließ ihn tanzen, worin ein Nachklang der alten Wildmännertänze vermutet werden kann. In Würmlingen bei Rotenburg ersetzte (wie auch häufig anderwärts) eine Strohpuppe beim Begräbnis am Aschermittwoch den lebenden Fastnachtsbären. Dagegen nahm man sich bis 1885 in Alt-Thann (Kreis Thann) beim Fastnachtsbegräbnis einen Betrunkenen als Karnevalsleiche, trug ihn auf einer Leiter zur Thur und ernüchterte ihn hier durch ein Wasserbad. In Lüneburg fährt man noch heute einen Strohkerl in Zylinder und Schaftstiefeln auf einem Eselswagen umher und läßt ihn am Fastnachtsdienstagabend von den Mädchen auf dem Tanzboden zerreißen. Im Allgäu spielte sich Mitte des 19. Jahrhunderts der Vorgang meistens so ab, daß man einen alten Stallkittel und Hosen mit Stroh ausstopfte und dann den Strohmann auf einen Schubkarren lud und im Mist begrub. Im Leichenzug trugen heulende Frauen Rosenkränze aus Kartoffeln, und eine Leichenpredigt ging der Bestattung voraus. In den Dörfern am Lechrain las nach Leoprechting ein als Pfarrer Verkleideter die „versoffene Schuld". Am Rhein wurde (wie in Frankreich) der Strohmann meistens verbrannt, und auch beim Züricher Sechseläuten, das am ersten Montag nach der Tag- und Nachtgleiche stattfindet, stürzt der „Böögg", eine riesenhafte Strohpuppe, unter gewaltigem Jubelgeschrei und dem Läuten aller Kirchenglocken in den Flammen zusammen. Vielfach leben heute die alten Bräuche nur noch in abgeschwächten Formen weiter. So begräbt man in Niedersachsen am Aschermittwoch die Fastnacht in Gestalt einer Flasche Branntwein, die erst übers Jahr wieder ausgegraben werden darf, in Böhmen eine Baßgeige, auf dem Eichsfeld einen Hering, und anderwärts ist das „Fastnachtbegraben" zum bloßen Sprachbild geworden. Zuweilen

sind die Wildemannjsagden, wie in Schluckenau im böhmischen Niederland, zu großen Festaufzügen angeschwollen, die sich auf irgendeine pseudogeschichtliche Entstehungslegende stützen (Abb. 82). Auch da, wo die Figur des Wilden Mannes nicht mehr unter diesem Namen vorkommt und seine Ersatzgestalten fehlen, lebt sie in Äußerlichkeiten der fastnachtlichen Vermummung weiter. Noch hüllen sich Masken des Werdenfelser Landes in ein „Fleckerlgewand", das schon in den ältesten Maskendarstellungen vorkommt, trug die „Spottlacknerin" des Imster Schemenlaufens eine aus zahllosen Maisblättern genähte Krinoline, haben die „Schnitzelbajaße" der 1856 gegründeten Mainzer „Kleppergarde" ein ganz mit bunten Glanzpapierstreifen, der „Böögg" des Züricher Sechseläutens ein mit farbigen Lappen übernähtes Kostüm. Auch der Harlekin trägt ebenso wie der Überlinger Hansele ein Gewand aus bunten Flicken. Die Entwickelung vom Fellkleid zum bunt gezotteten Schnitzelkleid aber kündigt sich schon in den ritterlichen Wildemannsmaskeraden des späten 14. Jahrhunderts an. Auch auf dem Regensburger Wildleuteteppich stecken die höfischen Herren und Damen in einer Fellimitation von zweierlei wechselnden Farben, und flatternde Bänder schmücken die beiden berittenen Wilden Männer, die sich auf einem Stich des Hausbuchmeisters (letztes Drittel des 15. Jahrhunderts) ein scherzhaftes Faschings-Turnier liefern.

82. Gruppe aus dem Wildemannsspiel zu Schluckenau im böhmischen Niederland, 1932.

Der Vernichtung des Winterdämons im ländlichen Brauchtum entspricht das Begräbnis des Karnevals in den Städten, das, wie wir sahen, auch auf dem Lande zumeist die alten Wildemannsjagden und -tötungen verdrängte. Wo Karneval in germanischen, romanischen und slawischen Ländern gefeiert wird, bestattet man ihn um die Stundenwende zu Aschermittwoch. Während Fischart in seinem Gargantua (1596) noch von einem angekleideten Fastnachtsbutzen aus Stroh spricht, den man auf einer Bahre umhertrug („... ziehen eim stroen Mann Kleider an ... tragen jhn auff der Baher daher ... in der Fastnachtbutzigen Welt"), ist es heute meist irgendein williger Spaßvogel, der den toten Karneval spielt. In der Regel finden Trauerfeier und Leichenzug jetzt in Wirtschaften statt, doch ziehen noch zuweilen die Züge, soweit dies die Polizei zuläßt, durch die Straßen, ja 1812 begleiteten die in Köln einquartierten französischen Reiterregimenter den Leichenkondukt des Helden Bellegeck in voller Ausrüstung und mit Trauerflören an den Helmen. Selten fehlt vor der Bestattung eine tränenreiche, scherzhafte Leichenrede, die der Wirt oder ein als Geistlicher verkleideter Gast im Zylinder mit langem Trauerflor abhält. Auch im Druck fanden solche Leichenpredigten gelegentlich Verbreitung. Frankreich, über dessen Feiern des „Carême-Prenant" wir schon durch die Farce des Pathelin (Ende des 15. Jahrhunderts) und durch Rabelais (Pantagruel, lib. IV, chap. 30) unterrichtet sind, gibt uns in der 1624 gedruckten „Oraison funèbre de Caresme Prenant", einem Spätling der vielgepflegten mittelalterlichen „sermons joyeux", den ersten Beleg.

In Wien erschien 1709 (bei Johann Gabriel Grahl unter den Tuchläden) eine witzige Beschreibung des Leichenbegängnis des Faschings mit dem Titel „Fortsetzung des neu entdeckten Carnevals Oder Die scherz- und schmertzhaffte Begräbnus Des Nunmehro verstrichenen und verblichenen Fasching. Sambt seinem solennen Leich-Begangnus. Was darbey vor Ceremonien begangen worden ... Von dem Authore des Narren-Calenders. Zweyte Masquerade" (8 SS.) Wie der Titel vermuten läßt, ist dies nur eine von zahlreichen volkstümlichen Broschüren, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts den Wiener Karneval begleiteten. Unter ihnen befindet sich auch „Des Nunmehro verstrichenen und verblichenen Carnevals Hinterlassenes Testament",

„Stier“ gebeugt, geben die tiefbetrübten Hinterbliebenen in ihrem Namen, sowie im Namen aller Anverwandten und Bekannten die traurige Nachricht von dem lustigen Hinscheiden des innigstgeliebten und von Allen verehrten, hochgeborenen

Prinzen Carneval, geborenen Fasching,

Beschützer aller Liebenden, Ehrenpräsident der Verbrüderung „Lumpazivagabundus“, Ritter der Cotillonsorden 1., 2. u. 3. Classe, Stifter und Förderer vieler Schweigl-, Zehen- und Schwomma-Clubs, Vorstand des Katzenjammers- und Haarbeutelvereines, Ehrenmitglied des Lungenschwindsucht- und Lumpen-Reconvalescentenheim, unterstützendes und förderndes Mitglied sämmtlicher Commissions- und Incasso-Geschäfte, Ehrenpräses der Pfandleihanstalten, Hauptactionär sämmtlicher Thee-, Branntweingift- und Suppen-Anstalten, Entdecker der Schwind- und „Stier“sucht, Professor an der Akademie in Pumphausen etc.

welcher Dienstag nach 12 Uhr Nachts, nach langem, aber uns sehr theurem Leiden, endlich das Zeitliche segnete; derselbe verschied in den Armen seiner Pflegemutter, der hochgebornen Frau von Fastenzeit.

Die Ueberreste des uns gewiß sehr theuren Verblichenen werden Aschermittwoch Vormittags vom Trauerhause direct in's Mausoleum nach Häringschmaus überführt, woselbst sie dort nochmals von Katzenjammer gründlich eingesegnet und der Erde übergeben werden.

Die Frühstückmessen werden an den folgenden Tagen noch in mehreren Wirthshäusern abgehalten, wozu die Verwandten, Bekannten und Freunde des Dahingeschiedenen höflichst eingeladen werden.

Garaus, am Aschermittwoch.

„Stier“,	Haarbeutel,	Affen,	Schwindsucht,
Schwarz,	Schwomma,	Dicker Kopf,	Catarrh,
Blank,	Käfer,	Migräne,	Influenza,
als Tieftrauernde	als Kinder.	als Geschwister.	als Anverwandte.

Jedes Beileid wird verbeten.

Die Fasten sei ihm leicht!

Druck und Verlag von Wilhelm Hegenauer, Wien, XIV

83. Todesanzeige (sog. Parte) des Prinzen Karneval, verausgabt am Aschermittwoch 1921 in Wien.

Wien 1710 (8 SS. Beide Broschüren in der Wiener Staatsbibl. 93921 B.). Diese satirischen Testamente gehören einer langen literarischen Reihe an, die mit römischen Autoren anhebt. Wie schnell manche solcher Scherze volkstümlich wurden, beweist die Klage des hl. Hieronymus, daß die Kinder in den Schulen das Ferkeltestament herleierten. Als Testamente des Karnevals wurden sie in Italien vom 16.—19. Jahrhundert gepflegt (ihr ältester Beleg ist ein Druck aus Brescia von 1544, ihre jüngsten Nachweise finden sich in einer Flugschrift in Mailänder Mundart von 1813 und einem Druck aus Neapel um 1820; letzterer im British Museum, Cat. 1071 c 14/25). In England, wo wir im frühen 17. Jahrhundert Testamente vom Sommer und von Weihnachten finden (Thomas Nash: Summers Last Will und Testament, 1600 — Testament of Kersmas, 1619), scheint sich das Karnevalstestament nicht eingebürgert zu haben, während es in Deutschland in die ländlichen Karnevalsspiele Eingang fand. So berichtet J. J. Ammann 1889 von einer „Faschingsbursch“ aus dem Böhmerwald, einem mit Tanz verbundenen Fastnachtsspiel, unter dessen 10—12 Personen (die Musikanten nicht eingerechnet) die komische Gestalt des „Foschai“ die Hauptrolle spielte. Infolge seiner Streiche wurde er zum Tode verurteilt und, nachdem er sein Testament gemacht hatte, geköpft. Eine blutgefüllte Schweinsblase untermalte diese Handlung wiederum möglichst schreckhaft. Wie leicht solche aus ihrer ursprünglichen Zweckhaftigkeit gelösten Spiele wandern, zeigt das Gegenstück zum Foschaitestament, das Schimmeltestament, das 1903 aus der Steckener Sprachinsel (Deutsch-Gießhübel, Irschings und Umgebung) als Kirchweihspiel mitgeteilt ist. Und wieder in fast der gleichen Form finden wir die Ziegenbock- oder Widdertestamente beim „Starköpfen“ im Schönhengster Gau, das gleichfalls als Kirchweihspiel auftritt. Auch das hochnotpeinliche Prozeßverfahren vor der Hinrichtung findet sich in deutschen Fastnachtsspielen und den nordböhmischen Wildemannsjagden ebenso wie im Karnevalsbrauch anderer Länder und ist gleichfalls wohl rein literarischen Ursprungs. J.-F. Cerquand berichtet uns aus der Grafschaft Venaissin von einer in zahlreichen Abwandlungen verbreiteten Farce „Lou procès de Carmentran“, und auch in Spalato (Dalmatien) wird der Prinz

Karneval (Krnje), eine überlebensgroße Puppe, erst nach einem umständlichen Prozeßverfahren auf einem Holzstoß am Meer verbrannt. Volksbrauch und literarische Gestaltungsfreude zehren gleicherweise vom Motiv des sterbenden Karnevals, und 1804 erschien in Paris eine Tragikomödie „La mort de mardi-gras“ als Parodie auf Voltaires „Mort de César“. An Stelle der gedruckten Fastnachts-Testamente aber traten in Österreich die Todesanzeigen des Faschings oder Prinz Karnevals, die in Wien noch alljährlich in großen Auflagen und den verschiedensten Fassungen sowohl als Parte wie in Postkartenform Verbreitung finden (Abb. 83). Auch scherzhafte Darstellungen des Leichenbegängnisses werden daneben als Ansichtspostkarte verausgabt.

84. Wildleutetanz. Einblattdruck, kolorierter Holzschnitt aus dem Ende des 15. Jahrhunderts aus dem cod. lat. 14177 der Münchener Staatsbibliothek. Die Handschrift stammt aus St. Emmeram in Regensburg.

Man hat die Gestalt des Wilden Mannes und seine Ersatzfiguren vielfach als „Vegetationsdämon“ angesehen. Von entwicklungsgeschichtlicher Schau aus sicher zu Unrecht, tritt doch neben den Strohmann zuweilen ein eigener Geist des Wachstums. Aber im volkstümlichen Brauch fehlen die strengen Scheidungen, und Abwehr- und Lockgedanke lassen sich nur selten trennen. Wenn man in Murg am Walensee jeden einzelnen Baum am Fastnachtssonntag abschellte, dachte man nicht nur an die Vertreibung der feindlichen, in seiner Rinde hausenden Mächte, sondern auch an den Endeffekt der Handlung, die Fruchtbarmachung. So wird vielfach auch der getötete Winterdämon wieder erweckt und in seinem neuen Leben als Vegetationsdämon durch die Straßen geführt. Der Vegetationsgedanke, den wir schon in den „Lebensruten“ und Buschen fanden, kommt immer wieder zum Durchbruch, am klarsten in den Fastnachtsbäumen. Sei es, daß man sie auf einem Platz errichtet (Überlingen), als Tannen vor die Häuser pflanzt (Mecklenburg) oder mit Bäumchen umherzieht, die wie die „Adamsbäume“ des Saalgau, mit Äpfeln und anderer Eßware geschmückt, schließlich unter die Kinder geworfen werden. Besonders in den Heischebräuchen erhielten sich solche Fastnachtsbäume und -stäbe in verschiedenen Formen.

Zu ihnen zählen auch die schlesischen „Gabelträger“, an deren Zacken die Burschen Tücher als Geschenke der Mädchen hängen. In die gleichen Gedankengänge dürfen wir wohl auch das seit 1544 in Bayern bezeugte Blockziehen (Block = Baumstamm) einbegreifen, bei dem ein Baumstamm aus dem Wald geholt, umhergezogen und versteigert oder verschenkt wird. Zuweilen fährt man auf diesem Block unverheiratete Mädchen zum Spott umher oder spannt sie ihm statt des Pfluges vor. Auch Wilde Leute (Mann, Frau, Kind) wirken im Oberinntaler Blockziehen mit. Ein reines Frühlingssymbol ist die niedersächsische, mit Bändern und Papierrosen gezierte Krone, die eine von einem Burschen gestiftete Weinflasche umschließt. Als ihre Trägerinnen wählt man schon im Januar vier Kranzjungfrauen, und die Krone bleibt, nachdem man den Wein Fastnachtssonntag um Mitternacht ausgetrunken hat, das ganze Jahr aufbewahrt. Manche Frühlingselemente wuchsen erweislich erst im 19. Jahrhundert den alten Fastnachtsbräuchen zu, so vermutlich auch die weißgekleideten Mareili des Züricher Sechseläutens.

Zu den alten Bestandteilen fastnachtlichen Brauchtums gehörte wohl der Schiffsumzug. Wir fanden seine erste Erwähnung 1133 am Niederrhein, wo uns der Mönch Rudolph in seiner Chronik von St. Trond von einem auf Rädern gestellten Schiff erzählt, das ein Bauer erbaut habe und das, von Webern begleitet, zur Frühlingszeit von Inden oder Kornelimünster aus über Aachen, Maestricht, Tongern, Looz und St. Trond nach Léau gefahren wurde. Daß es sich hier um einen kultischen Frühlingsbrauch handelte, wird nicht nur aus dem festlichen Empfang in den einzelnen Orten wahrscheinlich, in denen die Bevölkerung den Schiffskarren mit Gesang und Lärmen umtanzte, sondern auch durch die Bemerkung des Chronisten, daß nur die Weber das Schiff berühren durften. So sah die Geistlichkeit sicher nicht zu Unrecht in diesem Umzug

85. Keulenschwingen aus dem Wildmännlestanz zu Oberstdorf im Allgäu. (Aufnahme: D. Heimhuber, Oberstdorf.)

einen heidnischen Brauch. Vielfach hat man diesen Schiffskarrenzug mit dem von Tacitus (Germania, cap. 40) geschilderten Nerthuskult in Beziehung gebracht, doch ist noch auffallender die Ähnlichkeit mit jenem Räderschiff, auf dem alljährlich Dionysos mit seinen maskierten Begleitern in Athen einzog. Jedenfalls machen es solche Vergleiche wahrscheinlich, daß derlei Landfahrten der Schiffe in alte Bereiche eines weitverbreiteten Vorfrühlingskultes hinaufreichen. Waren am Niederrhein die Weber Hüter des Schiffes, so hören wir 1476 in Eger von einem Fastnachtsschiff der Tuchmacher, später anderwärts von solchen der Metzger usw. Hatten sich inzwischen doch die Fastnachtslustbarkeiten in den Städten wesentlich zum Brauchtum der Zünfte ausgewachsen. Mit dem besonders durch Sebastian Brants „Narrenschiff" (1493) auf lange Zeit volkstümlich gewordenen Bild eines mit Narren besetzten Schiffes gliederte sich der Schiffsumzug ohne weiteres, auch nachdem der einstige Sinngehalt längst erloschen war, den Fastnachtslustbarkeiten ein. Auch die „Hölle" des Nürnberger Schembartlaufs war meist solch ein Räderschiff. Mannigfache Verbote dieser Fastnachtsschiffe — das älteste gibt ein Ulmer Ratsprotokoll von 1531 — scheinen wenig genützt zu haben. Denn das auf Rädern gefahrene Schiff erhielt sich bis in unsere Tage nicht nur bei den Schifferfastnachten des sächsischen Elbsandsteingebirges, sondern auch in schwäbischen Fastnachtszügen unabhängig von allen Wasserläufen.

Noch weiter zu den Ursprüngen hin führen uns die Fastnachtstänze, die sicher ebenso uralt sind wie der Fastnachtslärm, mit dem sie sich meist verbinden. Zwar tritt uns der Tanz heute oft nur noch als Zeichen harmloser Fröhlichkeit entgegen, so wenn frühmorgens am Faschingsdienstag auf dem Münchener Viktualienmarkt die Marktweiber untereinander zu den Klängen einer Dachauer Kapelle tanzen und weiterhin an diesem Tage freie „Damenwahl" haben. Aber in den Perchten-, Schemen-, Huttler-, Wildmänner- usw. Tänzen sehen wir deutlich die Reste alter kultischer Tanzformen, so verschieden sie uns als Hupf-, Sprung- oder Schrittänze oder auch als Kreis-, Reigen- und Schwerttänze entgegentreten. Der Lauf über die Felder in zerfetzten Kleidern findet schon seine Mißbilligung im Indiculus superstitionum et paganiarum, einem Verzeichnis abergläubisch-unchristlichen Brauchtums des 7. Jahrhunderts, und die Bedeutung der Fastnachtstänze als Fruchtbarkeitstänze ist auch heute noch nicht erloschen: je schneller und zallreicher die Tiroler Huttler laufen, desto besser gedeiht der Flachs, Sprünge und Tänze sichern das Gedeihen von Getreide und Kraut, so hoch man springt, wird die Saat, und Gilg Tschudi berichtet 1528, daß das Springen der „Schurtendiebe" des Lötschentales die Fruchtbarmachung der Saat bezwecke. Am ausführlichsten beschäftigte sich die neuere Forschung mit den bäuerlichen sowie den städtisch-zünftigen Schwerttänzen, die Tacitus (Germania, cap. 24) als Schauspiel nackter germanischer Jünglinge erwähnt und deren ursprüngliche kultische Bedeutung längst griechische und römische Parallelen erwiesen haben. Vielleicht gingen diesen Schwerttänzen ältere Keulentänze voran.

Je weiter wir zurückzusehen glauben, desto mehr verschwinden Scherz und Spiel, tritt uns die Wildheit des fastnachtlichen Brauchtums entgegen, dessen Rest die heutige harmlose „Narrenfreiheit" ist. Wenn es in meiner Jugend in Darmstadt üblich war, daß wir am Fastnachtsdienstag in Maske und Larve in die Wohnungen der Lehrer zogen (die unbeliebten erhielten keinen Besuch!), sie mit Pritschen schlugen und schließlich mit Kreppeln bewirtet wurden, so war dies nur ein schwacher Rest der ursprünglichen Einbrüche in die Häuser mit der Forderung oder auch der gewaltsamen Wegnahme von Lebensmitteln.

Im ländlichen Brauchtum erhielten sich in den lärmenden Heischezügen der Zwölfnächte wie der Fastnachtszeit vereinzelt noch solche Formen der sicher ursprünglichen Gewaltanwendung mit Stehl- und Plünderungsrecht. Wie die in Schaffelle gekleideten, durch dämonische Larven unkenntlich gemachten, mit Kuhglocken behängten und mit Stäben bewaffneten Schurtendiebe des Schweizer Lötschentales am Fastnachtsmontag und -dienstag brüllend und plünderungssüchtig aus den Wäldern in die Dörfer einbrachen, hat uns Gilg Tschudi 1528 geschildert. Leopold Rütimeyer, Karl Meuli, Lily Weißer, Otto Höfler, Richard Wolfram u. a. versuchten eine Erklärung solcher ältesten Bestandteile fastnachtlichen Dämonentreibens aus vorgeschichtlichen Pubertätsweihen und dem Brauchtum von Geheimbünden der Männer bzw. aus Totenriten. Wie dem auch sei, Ursprung und Bedeutung dieser Tänze, Läufe und Vergewaltigungen liegen im Dunkel vorgeschichtlicher Zeiten, und die Herrschaft des Prinzen Karneval war einst sicher alles andere wie fröhlicher Scherz. Unsicher bleibt das Alter der *Narrengerichtsbarkeit*. Doch dürfen wir auch hier annehmen, daß die heute noch in manchen deutschen Gegenden üblichen, haberfeldtreibartigen Rügesitten mit der Verlesung der Anklagen aus Narrenbüchern oder der Vorführung der Beschuldigungen auf umhergetragenen Tafelbildern ebenso wie die alemannischen „Narrengerichte“ darauf hindeuten, daß ihnen eine ernster gemeinte Volksgerichtsbarkeit vorausging.

86. Tanz der Pinzgauer Tresterer. Nach einer Skizze von Schenkelberg im Besitz des städtischen Museums in Salzburg. Das Trestern ist ein Spring- und Stampftanz, den die Perchten in den Rauhnächten und besonders am Perchtentag (6. Januar) aufführten.

Neben dem Grundbrauchtum steht, wie wir sahen, eine Fülle spielerischer Belustigungen, die zweifellos späte Zutaten sind, deren Herkunft wir aber wenigstens teilweise vermuten können. Im Fastnachtsbrauch des 16. Jahrhunderts, aus dem uns erst reichere literarische Quellen überkommen sind, lebt höfisches Brauchtum neben bürgerlich-städtischem und bäuerlich-ländlichem. Ringelstechen und Kranzreiten, aber auch die Fackeltänze, mögen ins Volk wenigstens in den Formen, in denen sie hier später auftreten, aus den höfischen Lustbarkeiten abgewandert sein, ebenso das *Prellen*, das als „Jackelschutzen“ heute noch in Mittenwald eine Hauptbelustigung des „unsinnigen Donnerstags“ ist, an dem man eine Filzpuppe vor den Häusern der Geizigen in die Luft schleudert. Auch für München ist nach den Archivstudien von Hans Moser dieser Brauch unter gleichem Namen 1766 bezeugt, und 1518 erfahren wir aus Zwickau, daß hier anläßlich einer Fastnachtsfeier am Hof des Herzogs Johann die Fleischer einen lebenden Menschen in einer Kuhhaut prellten. Ländliches Brauchtum vom Anfang an war wohl der *Hahnenschlag*, der neben dem Katzentöten auch zur Fastnachtszeit nicht selten ist, während das Barbieren wohl erst im Zunftbrauch nach literarischen Satiren geübt wurde. Auch die Altweibermühlen werden Bildergedichten ihre Entstehung verdanken. Von den Schimmel- und Eselsritten sind sicher die ersteren die älteren, und der mythische Schimmelreiter taucht schon vereinzelt zur Fastnachtszeit auf. Ganz unsicher ist die zeitliche Entstehung des *Fangens*, das im bayrischen Fastnachtsbrauchtum des 16.—18. Jahrhunderts vielfach bezeugt ist. Hier hat sich der Festgenommene (meist ein Vorgesetzter oder Höherstehender, zuweilen auch der Stadtrat oder der Abt in Klöstern) loszukaufen.

Neben dem Fastnachtstreiben der Männer lebt die *Frauenfastnacht* als Überrest alten Weiberrechtes. Wenn in Luxemburg noch der Glaube lebendig ist, daß die Frauen im Februar die Herrschaft besitzen, wenn noch in Lotzdorf bei Dresden alljährlich Dienstag nachts „Frauenfastnacht“ gefeiert wird, bei der die Frauen die Tänzerwahl haben und einen Teil der Unkosten tragen, oder wenn anderwärts die Fastnacht eigene „Jungferntänze“ kennt, so haben wir hier Nachklänge eines in früheren Zeiten deutlicheren Brauchtums.

87. Fastenbrezelgeschenkbild mit der Kreuzigung und den Symbolen („Waffen") des Leidens Christi. Ausgeschnittener Kupferstich aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese Ausschnitte wurden häufig wieder auf Seidenläppchen geklebt.

In den süddeutschen „Weiberzechen" (an die noch der Name einer Augsburger Gaststätte erinnert) zechten die Frauen vielfach auf den für die Männer an diesem Tag gesperrten Rathäusern, und im Münstertal im Elsaß durfte sich bis Ende des 17. Jahrhunderts kein Mann an den Fenstern blicken lassen, wenn die Frauen ihren Umzug mit zwei Fässern Wein auf einem mit Schellen geschmückten Pferd und einem herausgeputzten Ziegenbock veranstalteten. Auch konnten sich im Elsaß die Frauen einen Baum aus dem Wald holen und den Erlös vertrinken. In unserer Zeit wurde Fastnacht vielfach zum reinen Kinderfest. In den eigenen „Kinderfastnachten" der Oberlausitz und des böhmischen Niederlandes fand diese Entwickelung ihre besondere Ausprägung. Aber die berühmte Kinderfastnacht in Schirgiswalde, an der gegen ein halbes Tausend Kinder teilnehmen, ist heute ein wohlorganisierter Festzug mit Märchengestalten, der Vogelhochzeit, Fischern und Fischerinnen, einem verspotteten Lehrerkollegium und der Riesenpuppe des „Pumphut", des Lausitzer Dr. Faust, die indessen in ihrer Ausgestaltung ein echter Winterpopanz ist.

Kennzeichen aller großen volkstümlichen Festtage ist die Vorschrift des reichlichen Genusses von Speise und Trank. Schon des Tannhäusers Hofzucht (13. Jahrhundert) klagt, daß von dem Überessen an Fastnacht und Ostern viel Not komme. Die Prediger späterer Jahrhunderte variieren endlos das Thema Faßnacht = Fraßnacht, und Abraham a Santa Clara wettert gegen die gottlosen Weltkinder, die wie stinkende Weinschläuche umherlaufen. Eine Stelle im Dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach, die von fastnachtlichen Gelagen spricht, gab 1934 Anlaß zur Jubiläumsfeier „700 Jahre Kölner Karneval". Seit dem 16. Jahrhundert wissen wir Näheres von Kölner Karnevalsbanketten maskierter Patrizier, die damals das kleinbürgerliche Maskentreiben auf den Straßen noch zu unterdrücken suchten. Bestimmte Speisen, wie das Schweinefleisch, galten als besonders günstig. Die Fastnachtsküchlein (Krapfen, Kreppel, Berliner Pfannkuchen) waren schon im hohen Mittelalter so beliebt, daß die in geistlichen Umbiegungen schwelgende Mystik uns zahlreiche „geistliche Fastnachtskrapfen" schenkte. Neben den niederdeutschen „Heetweggen" stehen im Westen, Osten und Süden die Brezeln („Fastenbrezeln") in hohem Ansehen und werden bei den Tschechen noch teilweise in der letzten Fastnachtsnacht für die Kinder an die Bäume gehängt. All diesen Speisen wohnt nach dem Volksglauben eine besondere Wachstumskraft inne, so daß man in Thüringen die abgenagten Schweinsknochen und -rippen in den Samenlein steckte, im Vogtland die Fastenbrezelabfälle zugleich mit dem Samen auswarf. Fruchtbarkeitsriten und Abwehrriten, Vernichtung des Alten und Lockzauber des Neuen erfüllen das Brauchtum der Fastnachtszeit als eine Zeit der Scheidung und Reinigung, die darum auch zahlreiche „abergläubische" Handlungen und Tabuvorschriften erkennt. Aber diese Grundgedanken und Urhandlungen begleiten das ganze Jahr ebenso wie den Lebenslauf des einzelnen in einer Wiederholung, die eintönig wäre, hätte sie nicht das kulturelle Leben der Jahrhunderte immer wieder neu gewertet und abgewandelt.

Mit dem Begräbnis des Karnevals und dem Schlag der Mitternachtsstunde zum Aschermittwoch ist nach kirchlicher Satzung alle Fröhlichkeit zu Ende. Man verhängte (und verhängt an einzelnen Orten noch heute) die Altarbilder mit dem „Hungertuch" oder, wie man in Niederdeutschland sagt, dem „Schmachtlappen", und die Narren tun Buße, bestreuen sich mit Asche und waschen ihre leeren Geldbeutel, in München besonders im Fischbrunnen vor dem Rathaus. Auch sind uns aus früherer Zeit des öfteren kirchliche Aufzüge am Aschermittwoch bezeugt. Aber vielfach läßt sich das Närrischsein nicht so leicht verbieten. So suchen

die Tiroler Burschen noch am Aschermittwoch mit Laternen nach der verlorenen Fastnacht (vgl. S. 36), und vielerorts findet an diesem Tage auf dem Lande noch im Wirtshaus eine Nachfeier statt, der sich nicht selten andere „zum unwiderruflich letzten Male" in der Fastenzeit anreihen. In den protestantischen Städten aber gehen die Maskenbälle noch durch Wochen weiter. Besonders in der Schweiz ist der Aschermittwoch ein Freudentag, der in Basel-Stadt nicht anders wie der Fastnachtsmontag und Dienstag durch ein karnevalistisches Treiben gefeiert wird. In Elgg am Fuße des Schauenberges in der Schweiz begrub man 1882 den Aschermittwoch vor dem Hause eines Dorfgewaltigen, ließ ihn wieder auferstehen und feierte weiter. Solche Begräbnisse des Aschermittwochs sind uns besonders aus Spanien bezeugt, wo man unter Leichengesängen die verstorbene reina cuaresima (= Königin Fasten) mit einer Krone von Sauerampfer und Spinat oder auch den Leichenzug der Sardine durch die Stadt führte und nach Erwachen der Scheintoten sich erneut karnevalistisch belustigte. In Portugal vertritt ein Stockfisch diese Sardine.

Mit dem 1. März begann das alte römische Jahr, und auch im deutschen Brauchtum erhielten sich Reste des uns nun schon zum großen Teil bekannten Frühlingszaubers wie das Winteraustreiben. Aber erst der 12. März, der Gregoriustag, entwickelte sich unter kirchlichem Einfluß zu einem durch mehrere Jahrhunderte gefeierten Kinderfest, indem im späten Mittelalter der Papst Gregor der Große zum Schulpatron, ja zum Stifter der Schule und zum „Kinderbischof" wurde. Im 16. Jahrhundert setzte sich die Feier des Gregoriustages gerade im protestantischen Mitteldeutschland fest, um mit dem Ende des 18. Jahrhunderts wieder zu versickern; doch leben letzte Reste des Festes noch heute.

Die eigentlichen Feiern an dem Gregoriustag, als dem Tag des Schulbeginns, stehen fast ganz unter dem Einfluß von Lehrerschaft und Geistlichkeit, so daß die schulisch-didaktischen Elemente überwiegen. Wesentlich ist eine Art Kurrendegehen der Kinder. Bei diesem, mancherorts von Musik begleiteten „Gregoriussingen" zogen die Kinder von Haus zu Haus und fragten zuweilen, ob man hier keine Kinder zur Schule zu geben habe. So verschieden die Lieder sind, so tragen sie doch alle ein moralisch-kirchliches Gepräge. Zuweilen sang man im 16. und 17. Jahrhundert (auch als Hausinschriften beliebte) Reime, wie „Die Wahrheit ist gen Himmel geflogen / Die Treu ist übers Meer gezogen / Die Gerechtigkeit ist vertrieben / Die Untreu ist in der Welt geblieben" (Herberger, Epistolische Hertz-Postilla, Leipzig 1697, I, 200 r), meist aber eigens zum Gregoriustag verfaßte Gesänge. Von den lateinischen (und wenigen deutschen) Gregoriusliedern der Besucher höherer Lehranstalten gibt uns das 1613 zu Görlitz verausgabte Schulgesangbuch „Harmoniae Hymnorum Scolae Gorliceensis" Proben, und 1654 erschienen, lateinisch und deutsch, „Petermanns Christliche Gesänge auf das Gregoriusfest" in Dresden. Nach dem Singumgang beschlossen Festschmäuse, Verteilung von Gebildbroten und Frühlingsausflüge den Tag. Vielfach wurde aus den Schulknaben ein Kinderbischof gewählt, der in der Kirche eine Reimrede hielt und in einem Festzug durch die Straßen zog. In den Verkleidungen solcher Umzüge setzte sich dem kirchlich-schulischen Grundstock des Festes oft ein starker Einschlag weltlichen Vorfrühlingsbrauchtums und fastnachtlichen Treibens an, so daß nach dem Bericht des Vulpius (Curiositäten, Bd. 8) in Eisenberg bei Dresden einst auch der Wilde Mann mit einem Birkenbaum im Zug marschierte. Aber auch Bettelumzüge und das Ruten- bzw. Maientragen fanden an diesem Tag statt. Im 19. Jahrhundert wanderten Bestandteile des Gregoriussingens und Gehens auf andere Kinder- und Volksfeste ab. Auch das Forstfest zu Kamenz in Sachsen scheint in wesentlichen Zügen auf eine ältere Gregoriusfeier zurückzugehen.

Mit dem Fortschritte des Jahres verstärken sich Lebensgedanke und Sommerhoffnung. Der Sonntag Lätare, der vierte Sonntag in der Fasten (media quadrigesima), auch Sommertag, Rosensonntag, schwarzer Sonntag, Totensonntag genannt, vereint das „Todaustragen" mit dem „Sommereinbringen". An ihm (richtiger am Mittwoch zuvor) ist „Mittfasten" (franz.: mi-carême, flämisch: halfvasten), die ersehnte Wintersonnenwende. Der Name „Todaustragen" hat sich in den einst slawischen Siedlungsgebieten erhalten, während der Brauch selbst wieder nur die Vernichtung des Winterdämons darstellt. Einen frühen literarischen Hinweis auf ihn finden wir in einem Prager Synodalbeschluß von 1366, der den Geistlichen jene zu bestrafen befiehlt, die zu Mitfasten Bilder des Todes unter Gesängen und abergläubischen Spielen in den Fluß werfen, damit der Tod ihre Grenzen verschone. Aus dem Jahre 1520 besitzen wir eine ausführliche Beschreibung des Todaustragens in Franken durch Johannes Boehm. Danach trugen Kinder den Tod als Strohpuppe in eine Nachbargemeinde, die sich seiner zu erwehren suchte. Des Abends wurde der Tod auf einer Anhöhe angezündet und den Berg hinuntergeworfen. Auch Feuerräder

rollte man damals gleichzeitig von den Bergen herab. Die handschriftliche Chronik der Stadt Hof des Magisters Enoch Wiedemann schildert nochmals 1525 den fränkischen Kinderumzug und erblickt in ihm eine symbolische Handlung des Christentums, das die Götzen der heidnischen Vorzeit in Gestalt des Todes ins Wasser werfe oder verbrenne.

Im gleichen Jahr erschien in den Geistlichen Gesängen Martin Luthers eine polemische Umdichtung des weltlichen Liedes vom Todaustragen: „Am Sonntage Letare D. Martini Lutheri letzter Gesang zum Valete dem Römischen Bapst, und den kinden zu Mitfasten an statt des Todes austragen, gemeldten Bapst aus der Kirche Christi zu jagen.“ Auch Sebastian Francks Weltbuch (1543) gedenkt des Brauches nach Boehm. Um die Wende des 17./18. Jahrhunderts erschienen zwei gelehrte Abhandlungen über unseren Gegenstand von Paul Christian Hilscher und Johann Caspar Zeumer, denen sich 1773 der zu Nürnberg erschienene Vortrag „Historische Erklärungen des Todtaustreibens“ durch C. M. Schmidtbauer anschließt. Noch Jahrzehnte hindurch befaßten sich einzelne Aufsätze mit diesem Brauch, und 1839—1841 stellte Carl Theophil Anton in seinen Orationes Sylverstainianas die bisherigen Forschungsergebnisse nebst reichen Parallelen aus dem römischen und griechischen Schrifttum zusammen. Besonders das Nürnberger Todaustragen beschäftigte die Literatur. In einem Aufsatz „Vom Todensonntag“, der 1766 im ersten Jahrgang der Bayreuther „Wöchentlichen Historischen Nachrichten, bes. aus der Geschichte des Frankenlandes“ erschien, faßt nochmals Johann Theodor Künneth die bekannten Belege zusammen. Seine Schilderungen zeigen deutlich die Vermischung des Todaustragens mit dem Sommereinholen, ja das Übergewicht der letzten Vorstellung. Danach zogen geputzte Bettelkinder von Haus zu Haus, den Kopf bekränzt und einen Blumenbüschel gleich einer Puppe in den Händen und sagten den Spruch auf:

88. Die Nürnberger Totenmädchen bei ihrem Umgang am Sonntag Lätare. Kupferstich von Joh. Trautner († 1818).

Heut is Mitfastn, wohl is dos!
Werfn mirn Taud ins Wassa, wohl is dos!

Aus den sächsischen Städten berichtet Künneth, daß die Kinder an einem Stecken einen Busch von den Zweigen einer Weißtanne trugen, der „mit verschiedenen Sachen" geziert war. Dagegen wurden in Schlesien noch von den jungen Leuten Strohmänner aus der Stadt getragen und ins Wasser oder Feuer geworfen. Dann ging es mit großer Eile, um dem Tod zu entfliehen, nach Hause, und der Sommer wurde in Gestalt eines geschmückten Bäumchens eingeholt. Dieser Brauch war in Schlesien so verbreitet, daß man im 17.—19. Jahrhundert hier seine Heimat suchte.

Daß der oben geschilderte Nürnberger Brauch noch nicht aller älteren Züge entkleidet war, zeigt ein verbreiteter Kupferstich „Die Nörnberger Taudtn Mahdla" aus dem Verlag des 1818 verstorbenen Johann Trautner, der zugleich das erwähnte Gedicht enthält.

Auf ihm tragen zwei erwachsene, sonntäglich gekleidete und mit Totenkronen geschmückte Mädchen, deren mit farbigen Bändern durchflochtene Zöpfe frei über den Rücken fallen, den Tod in Gestalt einer gekrönten Docke; auf deren Windeln ist eine Brezel befestigt (Abb. 88) Das beigestochene Gedicht (das sich auch als selbständiger Druck in der Nürnberger Stadtbibliothek erhielt) zeigt, daß der ursprüngliche Sinn des Umzugs schon in einer bloßen Bettelei erloschen war: der Tod wird ins Wasser getaucht, dann aber wieder herausgeholt und vor die Häuser getragen, um die Leute zu erschrecken und so Geschenke zu erzwingen. Auch aus Erlangen ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts das gleiche Lied bezeugt. Hier kamen Bauernmädchen in die Stadt, die mit Laubwerk und einem weißen Tuch umkleidete Puppen trugen. Aus anderen fränkischen Orten hören wir etwa gleichzeitig, daß Mädchen im Alter von 7—18 Jahren die Straßen mit einer Puppe durchzogen, die unter einem Leichentuch im offenen Sarg lag, während ärmere Kinder nur eine offene Pappschachtel mit einem grünen Buchsbaumzweig mitführten, in dessen Stiel ein Apfel als Puppenkopf steckte. Dazu sangen sie hier wie anderwärts Spottverse: Nun treiben wir den Tod aus / Den alten Weibern in das Haus (Franken und Zwickau); So treiben wir den Tod hinaus / In unsers Nachbarn Hurenhaus (Jena); Nun treiben wir den Tod aus / Dem alten Juden in seinen Bauch (Schlesien; über die Judenverspottung im römischen Karneval berichtet uns K. Fr. Flögel in seiner Geschichte des Burlesken, 1794, S. 21) usw. Ursprünglich scheint all diesen „Heischeliedern" am Sonntag Lätare wie zu andern Zeiten des Jahres der Gedanke zugrunde gelegen zu haben, daß es in der Macht der Bettelbande liege, Glück und Unglück auszuteilen, und die Beschimpfungen, ja Bedrohungen ihrer Verse für den, der die Gabe verweigert, lassen an Deutlichkeit vielfach nichts zu wünschen übrig. Am Fuß des Kaiserwaldes (Böhmen) zauberten die mit dem „Tod", einem Strohbutzen, umherziehenden Knaben sogar dem Haus, in dem sie nichts erhielten, den Tod an, indem sie aus ihrem Popanz einen Strohhalm zogen und diesen an das Haus steckten. Parallelen aus dem alten Griechenland, dem fernen Osten, Mexiko und primitiven Völkerschaften machen es zur Gewißheit, daß solche gewaltsamen Bettelumzüge (wie wir sie schon früher antrafen) und Heischelieder zu dem ältesten Bestand menschlichen Brauchtums gehören. In den Gepflogenheiten des Sonntags Lätare scheint das Gabenheischen natürlicher und darum wohl auch ursprünglicher dem Sommereinbringen verbunden als dem Akt des Todesaustragens. Daß dieser Tod früher meist von Frauen ausgetragen wurde, macht wahrscheinlich, daß auch hier der Fruchtbarkeitsgedanke lebendig war. Diese Vermutung verstärkt sich, wenn wir sehen, daß in Leipzig im 17. und 18. Jahrhundert das Todaustragen ein Privileg der Prostituierten war, die eine eigene Ordnung hatten und scherzhaft „das fünfte Collegium" hießen. W. E. Tenzel berichtet darüber 1690 in seinen „Monatlichen Unterredungen" nach David Peifers „Lipsia, seu Originum Lipsiensium": „Sie hielten auch Jährlich eine Procession in den ersten Fasten-Tagen / da eine unter ihnen einen Stroh-Mann auff einer langen Stange vorher trug / welcher die anderen Schwestern alle miteinander pey paaren folgeten / und allerley Lieder wider den Todt sungen / marschirten also nach dem vorbey fließenden Parde / und als sie da hin kamen / liessen sie alle miteinander zugleich bey das Wasser / und warffen den Stroh-Mann hinein / vorgebend / daß sie auf diese Weise die Stadt reinigten / damit das Jahr die Pest nicht darinnen grassirete."

Eine große Anzahl von Heischeliedern verbindet das Sommereinbringen mit dem Todaustragen:

A Tud da hob'n wir ausgetrieba,
A liba Summer breng'n wir wieda;
A Summer und a Möja,
Blümla mancherlea.

(Nieder-Biehlau, Schlesien, 19. Jahrhundert, Mitte.)

Wir alle, wir alle kommen raus
Und tragen heute den Tod naus,
Komm Frühling wieder mit uns in das Dorf.
Willkommen lieber Frühling!

(Vogtland.)

Zuweilen schlossen diese Lieder dann mit den aus den Heischegängen üblichen Bettel- und Drohversen. Auch der ursprüngliche Zaubersinn des Todaustragens und des Sommereinbringens klingt in manchen dieser Lieder deutlich wieder. So sang man früher in Horschdorf in Oberfranken:

Der Todensonntag is kumma,
Drei Rösla hab'n mer gfuna.
Drei Veigla blau, drei Rösla rot,
Bhüt uns Gott vor gähem Tod!
Hättn mern Tod net naustrog'n,
So hätt er alle Horschdorfer erschlog'n!

In der Vorderpfalz und dem angrenzenden Badischen und Hessischen feiert man heute am Sonntag Lätare den „Sommertag" oder den „Stabaus". Bekannt ist der Heidelberger Sommertagszug, der 1893 wieder zu neuem Leben erweckt wurde. An diesem Tage ziehen Hunderte von Kindern mit ihren bebänderten Sommerstecken durch die Stadt, an denen inmitten einer Brezel ein ausgeblasenes Ei, neuerdings oft auch ein Apfel steckt. Dazu singen sie:

Stri, stra, stro, der Summerdag is do
Der Sommer und der Winter
Des sin Geschwisterkinder,
Summerdag, Staab aus,
Blost em Winter die Aage aus,
Stri, stra, stro, der Summerdag is do.
Ich hör die Schlissel klinge,
Was were se uns denn bringe?
Rote Wein un Brezel drein.
Was noch dazu? Paar neue Schuh,
Stri stra, stro, der Summerdag is do.
Heut übers Johr do sin mer widder do!

Dem Geizigen, der eine Gabe verweigert, gilt noch ein dritter Vers:

O, du alter Stockfisch,
Wenn mer kommt, do hoscht nix,
Gibscht uns alle Jahre nix,
Stri, stra, stro, der Summerdag is do!

Im Zug selbst aber gehen eine große Zahl von Knaben unter hohen Stroh- oder Tannenreisiggestellen als eine Vielheit von Wintern und Sommern. Doch zeigt ein Holzschnitt von C. Roux (um 1870), daß man auch hier ursprünglich nur einen Winter und einen Sommer mitführte. So gibt die in ihren äußeren Formen teilweise modernisierte Heidelberger Sommertagsfeier älteste Züge, zu denen auch die „Sommerstäbe" gehören dürften, auf deren antike Parallelen Albrecht Dieterich verwies. Ja wir dürfen annehmen, daß die Brezel Nachfahre des alten Rades ist, und können vielleicht so auf Sonnenradstäbe vorchristlich-germanischen Frühlingskultes schließen. Wenigstens glaubt man, neuerdings freigelegte Felszeichnungen am Brunholdisstuhl bei Bad Dürkheim als solche deuten zu dürfen. Anderorts trägt man statt der Sommertagsstäbe Bäumchen als Sommersymbole umher, die mit Brezeln, Eiern und bunten Bändern geschmückt sind. Wenn man den Mitteilungen Christoph Arnolds (in seiner Übersetzung von Alex Roßens Unterschiednen Gottesdienst der ganzen Welt, Heidelberg 1674; im Anhang: Den deutschen Götzendienst betreffend) glauben kann, wurde in der Pfalz Ende des 17. Jahrhunderts das uns aus Nürnberg bekannte Totenmädchenlied (Heut' is Mitfaste usw.) gesungen. Jetzt teilen sich die Lätarelieder der Vorderpfalz in „Sommertagslieder" und „Stabauslieder", deren Grenzen nach Albert Becker mit dem alten Speyer- und Kreichgau einerseits, dem Wormsgau andererseits zusammenfallen. Beide Namen leiten sich von den Liedanfängen her, und „Stab aus!" scheint aus „Stäup aus!" verstümmelt zu sein, wofür auch die Bezeichnung des Winters als „Stabaus" spricht.

Der Gegenüberstellung von Winterdämon und Vegetationsgeist mußte der Gedanke naheliegen, sich beide Kräfte in einem Kampfe ausweisen zu lassen. In diesem Zweikampf besiegt der Sommer leiblich den Winter, nachdem sich beide zuerst in einem Redestreit gemessen haben. Das älteste Streitgedicht zwischen Sommer und Winter in lateinischen Versen entstammt dem 8./9. Jahrhundert und hat Alkuin oder einen ihm nahestehenden Dichter aus dem engeren Hofkreis Karls des Großen zum Verfasser. Die Möglichkeit, daß das Gedicht von einem volkstümlichen Brauchtumsspiel angeregt war, besteht, doch ist die Annahme einer rein literarischen Schöpfung wahrscheinlicher, zumal die dritte Ekloge Virgils Vorbild der Dichtung war. Vermutlich erwuchs dann aus dieser oder einer verwandten, verlorenen Dichtung ein höfisches Spiel, das späterhin ins Volk abwanderte.

Der erste, der uns Kunde von einem volkstümlichen Winter- und Sommerkampf gibt, ist wieder Sebastian Franck (1543). Danach maßen sich zwei Männer im Zweikampf, von denen der eine durch seine Verkleidung in Efeu als Sommer erkenntlich war, während der andere, „mit gemueß angelegt", den Winter darstellte. Mit dem Sieg des Sommers endete das Spiel, ohne daß wir etwas von einem Redekampf erfahren. Der nächste Beleg, das Regnum Papisticum des Thomas Kirchmair (1559), kennt den Kampf als Kinderspiel zwischen einem mit Efeu und Buchsbaum umhüllten Knaben und einem anderen, „musco plenus, canisque capillis" (in der Übersetzung des Burkard Waldis: „heßlich, rauch und ungestalt"). Die späteren

Schilderungen verweisen zunächst nach dem Norden und führen in die bürgerliche Welt. 1441 finden wir unter den Fastnachtsdarstellungen der dänischen Schützengesellschaft in Aalborg ein nicht näher geschildertes Winter- und Sommerspiel. Um so ausführlicher ist eine über ein Jahrhundert jüngere Beschreibung aus Südschweden und Gotland, die uns der Erzbischof Olaus Magnus in seiner Historia de gentium septentrionlium variis conditionibus (1555) hinterlassen hat. Hier spielte sich der Kampf zum 1. Mai in zwei Reiterscharen ab, die von dem Winter und dem „Blumengraf" geführt waren und unter den winterlichen und sommerlichen Symbolen standen. Doch scheint der umständliche Parteienkampf ohne Rede und Widerrede geführt worden zu sein. In diesem 16. Jahrhundert sind dann für Dänemark auch bäuerliche Winter- und Sommerspiele bezeugt.

89. Der gefesselte Winter auf dem Wagen beim Festzug des „Sommergewinns" in der Wartburgstadt Eisenach, 1931. Rechts ein Eierwagen, geführt von zwei als Hasen verkleideten Knaben. (Aufnahme: Fritz Neumann, Eisenach.)

Über die entsprechenden ländlichen Spiele in Deutschland besitzen wir aus dem 17. und 18. Jahrhundert zahlreiche Beschreibungen, die sie vom Mittelrhein bis nach Schlesien und im Süden bis in die Schweiz, Steiermark und Kärnten nachweisen. Sie alle schildern mehr oder minder ausführliche Streitgespräche, an denen gelegentlich auch andere Personen mit Fastnachtsscherzen teilnehmen; doch ist ein Kampf zweier Parteien nur für die Steiermark und Kärnten bezeugt. Außer am Sonntag Lätare wurde der Winter- und Sommerkampf auch an den eigentlichen Fastnachtstagen, zu Ostern und am 1. Mai abgehalten. Der bekannteste, heute lebendige, wenn auch in modernisierten Formen geführte Kampf zwischen Winter und Sommer spielt sich als „Sommergewinn" im März in der Georgenvorstadt der Wartburgstadt Eisenach ab. Dieser „Sommergewinn" ist ursprünglich nichts anderes als ein „Todaustragen" und findet unter dieser Bezeichnung schon seine Erwähnung in einem das Hochstift Hersfeld betreffenden Bericht vom Jahre 1286, wo am Sonntag Lätare eine große Prozession unter Vorantragung eines aufgeputzten Strohmannes durch die Felder zog und an der Oberstedtfelder Grenze, am Fuße der Michelskuppe, vom Pfarrer der Michelskirche den Segen empfing. Hier war also der Brauch, den die oben (S. 51) erwähnte Prager Synode von 1366 verurteilte, kirchlich gebilligt. Nachdem der Strohmann ersäuft war, schmückten die Prozessionsburschen ihre Hüte und Kappen mit Tannenreisern und zogen, Tannenzweige in den Händen, nach dem Georgentor, wo zum Ablaßmarkt zahlreiche Buden aufgeschlagen waren und ein fröhliches Getriebe den Tag beendete. 1777 hören wir dann, daß nach der Ersäufung des Todes junge Tannenbäume und Zweige, die mit allerhand Zieraten ausgeschmückt waren, nach Hause mitgenommen und mit großer Sorgfalt aufbewahrt wurden.

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts war das alte Brauchtum in seinem Kern vergessen, doch erfahren wir 1821 noch, daß zu dem Fest des Sommergewinns die Häuser der Georgenstadt geschmückt waren und auf dem Jahrmarkt buntgefiederte Kickel-

90. Mädchen aus Oellingen (Unterfranken) auf dem Wege zur Palmenweihe.

hähne als Sommervögel verkauft und dann als „Heilige Geister" in den Stuben das Jahr hindurch aufgehängt wurden; dazu Eier, die aus farbigen Läppchen zusammengesetzt und mit Binsenmark gefüllt waren. Erst 1897 feierte das Fest seine Auferstehung als eine künstliche Neugestaltung des Weststädtischen Bezirksvereins. Seine Hauptanziehungskraft bildete nun ein Festzug mit einem Sommer- und einem Winterwagen (vgl. Abb. 89). Dabei war der Winter als „Eiskönig" oder „Riese Reif" dargestellt, der Sommer als „Frau Sunna". Doch gingen dem Winterwagen noch drei Strohhüllen als winterliche Symbole voraus. Musikkapelle, Herold, Blumenmädchen, Altthüringer Trachtengruppen und über 1100 Kinder mit Feststäben, die mit bunten Bändern umwickelt und mit Sträußchen und Kränzchen geschmückt waren, bildeten das Gefolge der beiden feindlichen Mächte. Am Viadukt der Werrabahn wurde der Winter zum Tor hinausgetrieben und der Sommer unter einem geputzten Tannenbaum begrüßt. Auf dem alten Brandplatz, wo ein mit bunten Eiern und Bändern gezierter Tannenbaum errichtet war, hielt die Göttin Sunna eine Ansprache, wurden die Strohhüllen verbrannt, sang man das Lied vom Sommergewinn: „Tra-ri-ra! Der Sommer der ist da! Schon werden grün die Felder, Die Wiesen und die Wälder. Tra-ri-ra! Der Sommer der ist da" (im ganzen 5 Strophen). Dann folgten die Kinderspiele, und an den Buden begann der Verkauf der Kickelhähne und künstlichen Blumenstöckchen.

Heute veranstaltet die „Sommergewinnzunft" der Georgenvorstadt das Fest, deren Fahne Brezel, Ei, Kickelhahn, Feuerrad und Sonne aufweist und deren Zunftgruß ein „Gut Ei und Kikeriki" ist. Ein großer Zug führt alle möglichen Festwagen und Gruppen mit sich, und zwei Scherzgestalten „Henner" und „Frieder" erfinden jährlich neue, aktuelle Scherze. Ein kurzer Streit zwischen dem Winter und der Frau Sunna führt zur Abdankung des ersteren, der dann verbrannt wird und dessen Asche die Frühlingsblumen umtanzen. Der eigentliche Winter- und Sommerkampf ist also in der Feier des Eisenacher „Sommergewinns" (Todaustragens) eine recht junge, literarische Zutat. Erhalten haben sich solche Streitgespräche aus älterer Zeit außer in der Steiermark noch in Böhmen sowie in der Pfalz. Hier sind sie teilweise zu größeren dramatischen Handlungen aufgebauscht, während mancherorts nur noch die Holzschwerter der Knaben auf einen früheren Winter- und Sommerkampf schließen lassen.

Schon früh stellte sich neben solche Winter- und Sommerkämpfe die christliche **Konfliktsschilderung von Karneval** (bzw. Fastnachtsdienstag) **und Fasten** (Aschermittwoch). Eine französische dramatische Fazetie des 13. Jahrhunderts „Bataille de Karesme et de Charnage" schildert uns in 586 Versen den Kampf der Fürsten Carême und Chairnage. Sieger bleibt der Liebling des Volkes, der Karneval, der Herrscher der Lebenslust und aller leiblichen Genüsse, deren Symbole über die Fastenbrezeln und die Heringe siegen. Zwar wendet eine Dichtung des spanischen Erzpriesters de Hila aus der Mitte des 14. Jahrhunderts das Thema ins Asketische und verkündet den Sieg der Kirche über das heidnische Fastnachtstreiben. Aber die späteren Gedichte und bildlichen Darstellungen wenden sich alle (zumal nach der Reformation) gegen die trübe Zeit des Fastens. Weiteren französischen Fassungen schließen sich seit dem 15. Jahrhundert italienische an und leben in Nachdrucken bis ins 17. bzw. die Mitte des 18. Jahrhunderts fort. Allein aus Italien sind uns 25 Flugschriftentexte der Kämpfe zwischen Karneval und Fasten bekannt. Schon der älteste französische Beleg zeigt diesen Kampf als Parteienstreit, und der Gedanke der beiden von ihren Prinzen angeführten Vasallenscharen mag einem höfischen oder patrizischen Winter- und Sommerspiel entstammen. Solche umfänglichen Wettkämpfe zwischen den Fastnachts- und Fastenheeren scheinen auf deutschem Boden nicht zur Aufführung gekommen zu sein, wohl aber erfahren wir, daß am Fastnachtsdienstag 1505 auf dem

Marktplatze zu Zittau zwei als Bratwurst und Hering (Fleisch- und Fastenspeise) verkleidete Bürger sich unter Beiwohnung Tausender von Schaulustigen im Ringkampf maßen. Doch blieb hier der Hering Sieger und die lebende Bratwurst erhielt zu ihrer Niederlage noch ein Bad im Wasser des Röhrkastens auf dem Markt.

Mit dem bekannten Gemälde des älteren Breughel von 1559 (in Wien), das vermutlich durch Rabelais' „Caresme-Prenant“ angeregt war und das in unübertrefflich witziger Weise den Kampf der Fetten und der Mageren unter Führung der Prinzen Chairnage und Carême schildert, beginnen die bildlichen Darstellungen. Aber während Breughels Vision vom Kampf der Geldsäcke und Sparbüchsen (gestochen 1563 von Pieter van der Heyden) noch in einem volkstümlichen Nürnberger Holzschnitt von 1590 Nachahmung fand, ist kein deutscher Bilderbogenbeleg von den Kämpfen zwischen Karneval und Fasten bekannt. Wohl aber schildern sie holländische, belgische, französische und italienische Bilderbogen des 17. Jahrhunderts und schwelgen in den fastnächtlichen Symbolen von Weinfaß, Pokal, Brathühnern usw. bzw. den Knödeln, Fastenbrezeln und Heringen der aschermittwochlichen Askese. Ein von Rovinski veröffentlichter Bilderbogen zeigt als russisches Gegenstück die Einladung der Butterwoche an den 7. Donnerstag nach Ostern, gilt also dem Freudenfest nach der Beendigung des siebenwöchentlichen Fastens der orthodoxen Kirche.

't Is Paasch-Feest, dat is ligt te merken,
Daar Jannetje de Koopvrouw zeit,
Dat zy door yverig te werken,
De Palm Paasch cieraên heeft bereid,

Op dat de Kindren zich vermaken
Met al het lekkers en al 't groen
Gehecht aan groote of kleine staaken:
Zo kan de Jeugd haar keus voldoen.

N°. 27.

Ziet, Vader kogt een klein Palmpaasje
Voor 't Dochtertje, dat hy bemint,
Hoe vrolyk is daar mee het Kind!
Maar Mietjes Broêr kogt haar een Baasje.
Een groote met een Kistervlag,
En dubble Haantjes, op het topje;
Gelyk ook met een Ei in 't dopje,
Banket en Koek, dat zy wel mag.

Intusschen is het zo gelegen,
Dat het Gebruik het hart der Jeugd
Kan strekken tot vermaak en vreugd,
Die zy al speelende mag plegen
Der Kindren hand is rasch gevuld,
Een klein Geschenkje doet hen leeren,
En nutte Lessen wel waardeeren.
Dus zet men hen daar toe in schuld.

Wilt wakker dan uw Pligt betrachten,
ô Kindren! zo wordt gy beloond
Met voordeel, dat uw yver kroont,
Zo moogt ge eens ieders gunst verwachten:
Zo strekt ge uwe Ouderen tot vreugd,
Ja zelfs tot roem in ryper Jaaren:
Zo zult gy al het goede ervaaren,
Gehecht aan Vlyt, Verstand en Deugd.

Te Amsterdam, by de ERFGEN. van de Wed. C. STICHTER, Boekverkopers op 't Rokkin, in de Oude Berg Calvarie.

91. Verkauf des flämischen „Palmpaasch“. Antwerpener Bilderbogen aus dem Verlag der Erben der Witwe Stichter. Um 1840.

Mit dem **Palmsonntag** beginnt die **Karwoche** (chara = Trauer). Dieser „dominica palmarum“ trägt seinen Namen nach der **Palmenweihe** der katholischen Kirche. An Stelle der Palmen treten in den nordischen Ländern die Kätzchen der Salweide („Palmkätzchen“; Abb. 90), Haselnußzweige, Wacholder, Buchsbaum, Stechpalme, Tannenzweige und Bäumchen usw. Sie werden im westlichen Norddeutschland, besonders aber in den Niederlanden mit Gebäcken geschmückt (Abb. 91), unter denen wir Hähne und Schwäne (an Stelle älterer Pelikane ?) finden. Auch Brotkringel treten auf, aus denen man einen Brei bereitet, der das ganze Jahr vor Krankheit schützen soll. Ebenso verschluckt man in Süddeutschland die Palmkätzchen gegen Krankheiten von Mensch und Tier oder steckt sie als Schutz gegen Blitz und Hagel in die Felder. In

92 und 93. Die Ostersinger zu Schwedlers Plan im Isergebirge nehmen (links) ihre Eiergabe in Empfang und holen (rechts) die Patensemmeln ab. (Aufnahmen: Kurt Schicketanz.)

Böhmen schlägt man sich mit den „Palmen", um das ganze Jahr gegen Kreuzweh geschützt zu sein. Solche Zweige, die zumeist in Bündeln zusammengefaßt werden, vertreten also hier, wie besonders in protestantischen Gegenden, die Lebensrute. Auch steckt man sie auf Stöcke und Stangen und schmückt sie mit Äpfeln, Eiern, Brezeln, Blumensträußen, Seidenbändern, gefärbten Hobelspänen und Rauschgold. Im Inntal wie in der Schweiz trägt man die großen Stangen (Gemeindestangen) in die Kirche und bewahrt sie danach, ebenso wie die Palmbüschel und Zweige, in Haus und Stall auf. In der Palmstangenprozession zur Kirche dürfen wir wohl einen Nachklang der alten kirchlichen Palmprozessionen erblicken, die in Jerusalem schon im 4. Jahrhundert nach der biblischen Schilderung des Einzuges des Herrn stattfanden und für das Abendland um 700 durch das Sakramentar von Bobbio bezeugt sind. In ihm finden wir auch schon die Weiheformel für jene, die die Palmen in ihren Häusern aufbewahrten. Noch unmißverständlicher lebt das Schauspiel der kirchlichen Einzugsprozession in Umzügen des Heilands auf dem Esel (der Eselin) fort, die früher weit verbreitet waren, heute aber nur noch ganz vereinzelt anzutreffen sind (z. B. in Kößlarn in Niederbayern). Geistliche oder Ministranten ritten als Christus auf diesem Esel in feierlicher Prozession, doch ersetzten ihn die Salzburger Bischöfe durch einen Schimmel. Im späteren 18. Jahrhundert aber war dieser Salzburger Palmesel nur noch ein Esel, auf dem die Kinder reiten durften. Das Journal von und für Deutschland berichtet 1785 von ihm (Bd. II, 9. Stück, S. 238): „Der Palmesel auf dem Nonnenberg in Salzburg stand eherher unter allen Palmeseln in dem größten Ruf und Ansehen. Der Tag, wo er öffentlich ausgestellt wurde, war ein Freudenfest für jung und alt. Man behängte ihn um und um mit Opfern und Heiligtümern, und die frommen Mütterlein trugen ihre Söhnchen scharenweise herbei, um sie auf diesem ehrwürdigen Grautier reiten zu lassen. Vermutlich schrieb man diesem Reittiere eine heilige Kraft zu. Allein vor ein paar Jahren kam ein Consistorialbefehl und machte diesem prunkvollen Eselsfeste auf etwa ein Ende." — An Stelle des lebenden Esels und seines Reiters führte man späterhin (vermutlich aber auch schon in recht frühen Zeiten) eine jener mittelalterlichen oder nachmittelalterlichen Holzfiguren umher, die den Heiland auf einer Eselin reitend darstellen. Den ältesten literarischen Beleg für Prozessionen mit der Gestalt des Herrn auf der Eselin gibt uns im 10. Jahrhundert die Vita S. Udalrici. Heute finden in protestan-

tischen Gegenden vielfach die Konfirmationen am Palmsonntag statt.

Die folgenden Tage der Karwoche vergehen ohne besonderes Brauchtum. Auf den „faulen Montag" folgt der „scheiwe Dienstag" und der „krumme Mittwoch", dessen Namen man sich mit der „krummen" (falschen) Urteilssprechung über den Heiland deutet. Ist dieser Mittwoch ein Unglückstag, so entfalten sich am darauffolgenden „Gründonnerstag" neue Wunder: die an diesem Tage gelegten Eier (im Bayerisch-Österreichischen „Antlaßeier", d. i. Ablaßeier, genannt) spenden besondere Gesundheit und Lebenskraft, lassen Verborgenes sehen, die Hexen erkennen, befreien von den Sünden und geben, ausgebrütet, Hähne, die jährlich die Farbe wechseln. Darum gehört das „Gründonnerstaggehen" zu den großen Festen des Oberlausitzer Kinderjahres. In großen Leinensäcken sammeln die „Ostersinger" (Knaben und Mädchen) ihre Eier und erhalten zugleich ihre Patensemmeln.

94. Klapperjungen aus Seitendorf im Zittauer Gebirge. (Aufnahme: Sächsische Landesbildstelle, Dresden.)

Die Speisegebote dieses Tages beziehen sich größtenteils auf den Namen des Gründonnerstages. Darum ißt man viel Grünes: Kräutersuppen aus neunerlei Kräutern, Spinat, Grünkohl, Salat, Schnittlauch, Maulschellen (Schwaben), Spinatkrapfen (Böhmen) usw. Doch stammt anscheinend der Name des 692 von Papst Leo III. zum Festtag erhobenen „Gründonnerstags" („dies viridium"), der zuerst im 12. Jahrhundert belegt ist, von den in den ersten Tage der Karwoche aus der Kirche Ausgeschlossenen, die zur Zeit der Gottesdienste vor den Kirchentüren stehen mußten, bis man ihnen am Donnerstag, zu dem sie sich mit jungem Grün schmückten, erneut den Zulaß gewährte. Ist doch der Gründonnerstag ein Tag der Versöhnung, an dem sich die Feinde im Wirtshaus wieder zutrinken, und zugleich ein Tag der Barmherzigkeit. An den bayrischen und österreichischen Höfen ging die „Fußwaschung" vor sich, bei der der Herrscher (zuletzt König Ludwig III. von Bayern) zwölf armen Personen im Residenzschloß die Füße netzte und sie dann durch den Stiftsprobst abtrocknen ließ. Darauf hing man ihnen Geldbeutel um und speiste sie.

So hebt mit dem Gründonnerstag der ganze Ernst der Kar- oder Marterwoche an, und die Hohenzollern gingen an diesem Tage zum Abendmahl. In den katholischen Landen aber verstummen seit den Tagen Karls des Großen die Kirchenglocken, von denen man scherzhaft sagt, daß sie gestorben oder nach Rom gereist seien. Statt ihrer rufen die „Ratschen" zur Kirche, die entwicklungsgeschichtlich gesehen, einst wohl lediglich Lärminstrumente zur Dämonenabwehr waren und so bis in die heidnische Vorglockenzeit hinaufreichen. Diese Kirchenratschen sind oft recht umfängliche „Rumpelkästen", doch vertreten sie zuweilen kleine Handklappern und Schnarren. In dieser Form handhaben sie meist die „Klapperbuben", die sich besonders im Fränkischen noch recht lebendig erhielten und auf ihren Umzügen ernst- und scherzhafte Klapperverse hersagen (vgl. Abb. 94). Aber auch in den oft verbotenen „Rumpel-", „Pumper-" oder „Dammermetten" verübte man ehedem in den Kirchen selbst allerlei Hämmern und Getöse, das (nach einer sicher späten Ausdeutung) den Aufruhr der Natur beim Sterben des Herrn symbolisieren sollte. Zuweilen verband sich

95. Kreuztragung an den Kartagen zu Menden in Westfalen, 1926.

mit solchen Lärmmetten ein Judasaustreiben. So wurde früher in Schlesien der mit einer roten Weste bekleidete Judas unter lärmendem Tumult der Jugend aus der Kirche getrieben, eine zweifellos christliche Umdeutung des alten Winteraustreibens.

Der **Karfreitag** ist in protestantischen wie in katholischen Gegenden ein Tag ernstester Besinnung, an dem jede Arbeit ruht. Gräberbesuche bei beiden Konfessionen und Prozessionsritte bei den Katholiken unterstreichen die tiefe Besinnlichkeit dieses Martertages des Heilandes, an dem ein schmerzlicher, düsterer Gottesfriede über der ganzen christlichen Welt zu liegen scheint. Besonders eindringlich wirkt in ihrem tiefen Ernst die Kreuztragung in Menden in Westfalen, wo vom Gründonnerstag an bis zum Ostertag Männer wie Frauen, alte und junge, stündlich eine Nachbildung des schweren Holzkreuzes, das Christus trug, von der Stadtkirche über den Stationsweg zum Kapellenberg schleppen. Jeder Träger hat über dem Kopf eine braune Perücke, die ihn unerkenntlich macht, und trägt einen braunen Rock. Die Einkleidung geschieht in der Wohnung des Kirchendieners neben der Kirche (Abb. 95). Aber doch klingt schon in diesem Tag der Auferstehungs- und Heilandsgedanke an, und Wolfram von Eschenbach läßt seinen irrenden Parzival im Karfreitagszauber des Waldes von seinen Zweifeln genesen. Aber auch ins Grobsinnliche und in grobgedankliche Wunder übersetzt das Volk die Zaubermacht des „guten" oder „stillen Freitags": das Osterwasser erhält an ihm seine Kräfte, man gewinnt die Wünschelrute, er gibt den Segensprüchen höchste Kraftauswirkung; wer sich am Karfreitag die Haare schneiden läßt, bleibt sein Lebenlang von Kopfweh verschont, wer sich die Nägel schneidet, stirbt nicht über ein Jahr. Mit dem **Karsamstag** aber hebt die Erwartung auf das Osterwunder an; so ist auch er mit Recht der „stille Samstag".

„Mach' in deiner Schöne dich auf, o Erde, dein Licht kömbt", besingt Klopstocks Messias den **Ostermorgen**, und in Goethes Faust zerbricht bei dem Engelsgesang des „Christ ist erstanden" die Todessehnsucht: „O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder! / Die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder." Vorzeitliches Glückserlebnis beim Sieg der Sonne über die Wintermacht und christlicher Jubelruf zur Auferstehung des Herrn leben heute in einem doppelten, als volle Einheit empfundenen Erlösungsmythus. So reicht vermutlich auch mancher heutige Osterbrauch noch in die vorchristlichen Zeiten zurück, ohne daß wir uns darum ein irgendwie gesichertes Bild von einem germanischen „Osterfest" machen können. Ist doch unser Festname selbst noch heidnisch, während die romanischen Sprachen die biblisch-jüdische Passahbezeichnung übernahmen.

Um die Mitte des 8. Jahrhunderts berichtet der Kirchenvater Beda Venerabilis von einem Fest der angelsächsischen Frühlingsgöttin Eostrae und dessen Brauchtum, so daß man annahm, eine indogermanische Göttin der Morgenröte *Ausos (= Aurora; die Morgenröte = altind. usra) habe sich zu einer westgermanischen Frühlingsgottheit gewandelt. Aber Bedas Hinweis auf eine sonst nirgends bezeugte germanische Ostergöttin, die „Ostara" der deutschen Romantik (ahd. richtiger: *Ostra), gilt heute im allgemeinen als wenig glaubwürdig. Dagegen scheint die sprachliche Gleichung Ostern mit Osten (ôstan) so gut wie sicher. Auch weist unser Wort Ostern als ursprünglicher Dativ Pluralis („ze den ostern") auf ein seit alters nicht nur eintägiges Fest. Tatsächlich wurde Ostern noch bis zum Jahre 1094 vier Tage lang gefeiert, späterhin drei, während wir heute nur zwei Festtage

kennen. So ist es nicht verwunderlich, daß das Fest dem Monat seinen Namen gab und schon Karls des Großen Biograph Einhart vom ostarmânôt spricht.

Der Ostersonne, ursprünglich wohl alleiniger Gegenstand oder doch Mittelpunkt der Verehrung, verheftet sich auch heute noch mancherlei Glaubensvorstellung und Brauchtum. Wenn Georg Rollenhagen gegen Ende des 16. Jahrhunderts berichtet, es „lieffen beede, Alte und Junge, des Morgens frü vor der Sonnen Untergang, mit großen Hauffen in das Feld hinaus und sahen zu, wie die Sonne tantzet", so geht dieser Glaube, daß die Sonne bei ihrem Erwachen am Ostertag tanze oder drei Freudensprünge vollführe, zweifellos nicht nur in weit ältere Zeiten zurück, sondern ist auch heute noch, besonders in Norddeutschland, lebendig. Darum treibt man die Schläfer, den Sonnenaufgang zu sehen, mit Rutenschlägen (Weidenpeitschen) aus den Betten („Schmackostern"; das Wort kommt von dem polnischen śmigać, smagać = peitschen), entblößt beim Sonnenaufgang das Haupt, schießt ihr zu Ehren Salut. Hängt doch das Wachstum des Jahres vom „Spiel" der Sonne ab: „Ostersonne bringt fette und reichliche Kost" (Böhmen). Daß die häufige Scheibenform der Ostergebäcke (Osterfladen), die Osterkringeln und Brezeln (Abb. 96) auf ein Sonnenrad hindeuten, ist oft vermutet worden, ohne sich jedoch mit voller Sicherheit erweisen zu lassen.

96. Ostergebäcke aus dem Isergebirge. (Aufnahme: Kurt Schicketanz.)

Weithin lebendig ist auch noch der Glaube an die Kraft des Osterwassers. Zuweilen gibt er sich als Ableitung von der Wunderwirkung der Sonne, indem das von jener beschienene Wasser Gesundheit, Schönheit, Stärke und Glück verleihen soll. Dieser Gedanke scheint auch dem aus Westfalen und Ostpreußen berichteten Brauch zugrunde zu liegen, vor dem Aufgang der Sonne am ersten Ostertag Eimer mit Wasser aufzustellen, damit sich das Osterlamm in ihnen spiegele. Viel häufiger aber schöpft man das Wasser in der vorangehenden Nacht an einer bestimmten Quelle und unter gewissen Vorsichtsmaßnahmen, in erster Linie schweigend. Besonders junge Mädchen holen sich heute noch auf diese Weise ihr Osterwasser und waschen sich mit ihm, um die Sommersprossen zu vertreiben und überhaupt „schön" zu werden. Daß nicht selten die Vormitternachtsstunde zum Schöpfen bestimmt wird, hängt möglicherweise mit dem Glauben zusammen, daß sich um Mitternacht das Wasser in Wein wandele, doch mag hier eine späte Übertragung der mittelalterlichen Weihnachtswunderlegende vorliegen. Neben dem Schweigegebot beim Schöpfen oder während des ganzen Ganges zur Quelle finden wir auch die Vorschrift des Schöpfens gegen den Strom. Vermutlich war in früheren Zeiten das Osterwasserholen allgemein oder doch stärker als heute mit der Aussage einer Besprechung verbunden. Doch sind solche auch noch aus unserer Zeit bezeugt:

Hier schöpfe ich mir Christi Blut,
Das ist für die 77lei Fieber gut.

Oder: Dieses Wasser schöpf' ich,
Christi Blut anbet' ich,

Dieses Wasser und Christi Blut
Sind für allen Schaden gut.

Die Heilkraft dieses, hier als Blut Christi bezeichneten Osterwassers gegen Krankheiten, besonders Fieber, Augen- und Hautleiden, bedingte oft dessen sorgsame Aufbewahrung durch das ganze Jahr. Aus dem vermutlich ursprünglich heimlichen und nächtlichen Einzelgang zur Quelle entwickelten sich späterhin mancherorts festliche Dorfwallfahrten am Ostertag. So hören wir, daß in den Ortschaften am Meißner die Schulkinder mit ihren Eltern, Lehrern und anderen Dorfinsassen zu der Quelle und dem Teich am Hohlstein zogen, wo zunächst ein Choral gesungen wurde. Dann warf man Blumen ins Wasser und füllte die Gefäße. Dazu soll man früher auch im Teich gebadet haben. Dieses Baden im Osterwasser ist zweifellos

97. Der Reisig- und Holzstoß zum Osterfeuer in Goslar am Harz, 1932. (Aufnahme: Werle, Goslar.)

sehr alt und klingt noch in der Abschwächung des nackten Wälzens im Ostertau oder des Begießens mit Osterwasser beim Schöpfen bzw. im „Schmackostern" nach. Auch das Beschütten des Viehes im Stall ist nicht selten, und in Thüringen und dem Harz trieb oder treibt man mancherorts das Vieh (oder wenigstens noch die Pferde) in der Osternacht ins Wasser. Aus den feierlichen Prozessionen zum Osterquell und dem Blumenopfer erwuchsen besonders in Mitteldeutschland Brunnenfeste. Auch allerlei Weissagung verband man mit derlei Brunnen- und Quellenkult.

Der Grundgedanke, dem das Baden in Osterwasser und Ostertau (oder abgeschwächt das Waschen) entsprang, liegt offen: durch das Bad verleibte man sich die sommerlichen Zeugungskräfte ein und schwemmte zugleich die feindlichen Mächte des Winters ab. Die Scheidung zwischen Winter und Sommer, in der Natur mit dem Aufgang der Ostersonne vollzogen, verlangte auch ein neues Leben des Menschen. Nicht minder deutlich zeigt sich solcher Scheidungsritus im Osterfeuer (Abb. 97), nur daß in ihm der Abwehrgedanke öfters noch die Reinigungsidee zu überwuchern scheint.

Nach Schilderungen des 18. und 19. Jahrhunderts müssen diese Osterfeuer über den ganzen deutschen Sprachraum verbreitet gewesen sein, doch erhielten sich sich stärker in der Nordzone, während sie im Süden meist von den Johannisfeuern aufgesogen wurden. Im übrigen beschränkt sich der Osterfeuerbrauch nicht auf Deutschland, sondern lebt auch in Dänemark, England, Holland, Belgien, Nordfrankreich usw. Meist sind es Bergfeuer, deren Kult sich kaum von den Höhenfeuern anderer Tage unterscheidet. Nicht selten vermischt sich dabei kirchliches Brauchtum dem weltlichen. So brannte man früher in der Kirchhainer Gegend (Hessen) die Feuer auf dem Friedhof ab, wo sie der Priester segnete und an ihnen das Licht der am Karfreitag verlöschten Ewigen Lampe entzündete. Auch weihte er bei diesem Anlaß Wasser, das als heilkräftig gegen Krankheiten galt, während die angekohlten Holzscheite bei Gewittern das Haus schützen sollten, wenn man sie erneut in Brand setzte. Im deutschen Süden

98. Die Feuerräder am Osterberg in Lügde bei Bad Pyrmont mit den Mitgliedern des Osterdechenvereins und Zuschauern.
(Aufnahme: Turitz, Lügde.)

steckte man sie am Tag der Kreuzfindung wie die Palmkätzchen als Felderschutz in die Äcker. In der Regel werden die Feuer am Ostersonntag abgebrannt, gelegentlich auch schon am Vorabend, und in Sooden an der Werra unterhielt man sie bis zum dritten Ostertag. Mancherorts verbinden sich dem Osterfeuer ein Scheibenschlagen (wie am Funkensonntag und dem Johannistag) und Fackelläufe, oder man umtanzt das Feuer und durchspringt es. Weit bekannt sind die etwa 2 Meter hohen durch vier Speichen zum Radkreuz gestalteten und mit Sprüchen verzierten Holzräder von Lügde bei Pyrmont, die vom „Osterberg" herabgerollt und im Tal von den „Osterdechen" aufgehalten und ihrer brennenden Strohhüllen entkleidet werden (Abb. 98). Diese „Osterdechen" sind die Mitglieder des „Osterdechenvereins", eines Zehnmännerausschusses, woher sich ihr seltsamer Name scheinbar ableitet (decem = zehn). Anderwärts pflanzt man ein geteertes Faß auf einem mit Stroh umwickelten Tannenstamm auf oder verbrennt an einem solchen eine Strohpuppe, die Winterhexe, den Ostermann oder (christlich gewendet) den Judas. Daher spricht man mancherorts von „Judasfeuern" statt von Osterfeuern. Doch wurde aus diesem Judas der Passionsgeschichte häufig wieder ein „alter Jude". Diesen Strohpopanz wirft man da und dort brennend den Berg hinab, und seine Fetzen schützen (wie die Holzreste des Osterfeuerhaufens) die Saat vor allen Unwettern. In Rauschenberg (Hessen) zogen die Burschen den Strohbutzen als alten Mann an, setzten ihm einen Hut auf und fertigten Haar und Bart aus Flachssträhnen. Dann zogen sie mit ihm vor seiner Verbrennung durchs Städtchen und erbettelten Eier, Würste und Speck zu einem Osterfeuermahl. Anderwärts sammeln die Kinder das Holz unter Sprüchen: Die Kirche ist aus / Gebts Osterholz heraus! (Ruhla, Thüringen). In Franken benutzte man früher zum Osterfeuer mit Vorliebe die Stämme und Äste des Kreuzdorns.

Ein merkwürdiger Brauch ist uns aus dem Harz überliefert, wo man bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts lebende Eichhörnchen in die Flammen warf, so wie man früher auf dem Grèveplatz in Paris einen Fuchs in einem Korb verbrannte, der auf einer hohen Stange hing. Ob hier ein reiner Analogiezauber mit der roten Farbe vorliegt oder der letzte Rest eines alten Tieropfers, ist schwer zu entscheiden. Vermutlich war es beides. Warf man doch früher in Thüringen einen Pferdekopf ins Feuer und steckte in

der Mark Brandenburg wenigstens einen solchen auf die Stange. Möglicherweise rührt die Harzer Bezeichnung des Osterfeuers als „Bockshornbrennen" von einem solchen Brandopfer her und erklärt zugleich die Redensart „ins Bockshorn jagen". Solche scheinbaren Reste allgemeinerer Tieropfer warfen die Frage auf, ob die vorchristlichen Germanen ihren Kultfeuern Menschenopfer brachten. Unmittelbare Belege für ein solches Brauchtum liegen nicht vor, so daß sich derlei Vermutungen nur auf verwandte Erscheinungen bei außergermanischen Völkern stützen können.

So verwies man auf die gallischen Weidengeflechtopfer, von denen uns Cäsar, Diodorus und Strabo nach der älteren Quelle des Posidonius berichten. Darnach verbrannte man Verbrecher und Kriegsgefangene in einem großen Aufbau aus Reisern und Geflecht (Cäsar), Holz und Gras (Strabo). Wilhelm Mannhardt, der in seinen Wald- und Feldkulten (Bd. I) weitgreifende Parallelbräuche, z. T. gestützt auf vorangehende Untersuchungen von Felix Liebrecht, gesammelt hat, verweist auf die Verwandtschaft der gallischen Opfergeflechte mit äußerlich ähnlichen Gestaltungen belgischer Riesenumzüge zur Karnevals- oder zur Hochsommerzeit sowie auf die Geflechtssäule, die am Johannisabend zu Luchon in den Pyrenäen umhergeführt und verbrannt wird. So vorsichtig auch solche aus vielen Zeiten und Völkern zusammengetragenen Vergleiche bewertet werden müssen, so schaffen sie doch allein die Möglichkeit, in der Verbrennung unserer Strohpopanze einen Nachhall alter Menschenopfer zu vermuten. Auch in Eileithya wurden nach Plutarch Menschen verbrannt und ihre Asche mit Getreideschwingen verschleudert, was wohl nur als Fruchtbarkeitszauber gedeutet werden kann.

Jedenfalls weisen die einzelnen Züge unsrer Frühlingsfeuer auffallende Gleichungen mit orientalischen und antiken Feuer- und Frühlingskulten auf. Besonders deutlich wird dies bei den römischen, am 21. April in Stadt und Land gefeierten Palilien, deren Brauchtum uns Ovid anschaulich geschildert hat. Danach wurde zu diesem Feste der Viehstall mit Laub, Kränzen und Zweigen geschmückt, das Vieh selbst aber zu Sonnenuntergang durch ein Strohfeuer getrieben und mit Schwefel geräuchert. Auch kehrte und besprengte man den Boden und brachte Milch wie Kuchen (vgl. unsere Osterfladen) der Weidegöttin dar, worauf der Opfernde seine Hände im Tau wusch. Ein Feuerlaufen beschloß den Tag, bei dem man in Rom auf dem Kapitol trächtige Kühe opferte. Die ungeborenen Lämmer verbrannten die Vestalinnen zu Asche, und Pferdeblut wurde ins Feuer gegossen. Der Reinigungsakt des Feuerlaufens ist auch dem Baalskult bekannt, und die Phöniker, Syrer und Semiten ließen ihre Kinder aus gleichen Gründen durchs Feuer gehen.

Über das Alter unserer Osterfeuer fehlen die Belege; stammt doch die älteste Bezeugung des weltlichen Osterfeuers erst aus dem Jahre 1559. Viel weiter zurück können wir den kirchlichen Brauch der Osterfeuerweihe verfolgen. Schon im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts hören wir aus Italien und Spanien von der Weihe der Osterkerze, die, dem Opfergebet zufolge, zunächst wohl als Votiv gedacht war. Diese Osterkerze symbolisiert den Sieg des göttlichen Lichtes über die heidnische Finsternis und gilt zugleich als Abbild Christi, weshalb sie auch mit fünf Körnern als den Wundmalen des Heilandes geschmückt wird. Früh verband sich mit dem Osterkerzenritus allerlei Zauberglaube, und die Verteilung von Kerzenstücken als Schutzmittel vor Unwetter und anderen Gefahren ist schon um 500 bezeugt. Doch wird in den katholischen Kirchen die Osterkerze selbst erst wieder, ebenso wie die anderen kirchlichen Lichter, am Osterfeuer entzündet, das man am Karsamstag aus Stahl und Stein schlägt. Holzstückchen dieses kirchlichen Osterfeuers sind nach dem Volksglauben wunderkräftige Schutzmittel für Haus und Hof. Im Samlande entzündete man, dem kirchlichen Brauche folgend, auch die weltlichen Osterfeuer mit Stahl und Stein und steckte mit ihrer Flamme das zuvor gelöschte Herdfeuer an. So sehen wir im kirchlichen wie im weltlichen Osterfeuerbrand einen deutlichen Scheidungsritus, wie wir ihn — zum Rechtsbrauch geworden — vielfach auch bei dem Besitzerwechsel von Haus und Hof vorfinden: mit der Löschung des alten und der Entzündung des neuen Herdfeuers ist erst die Übergabe an den neuen Hausherrn vollzogen.

Symbol der Osterzeit ist das Osterei (in Niederdeutschland Paaschei genannt = Ovum paschale), das, wie wir sahen, vielfach schon am Gründonnerstag verschenkt wird. Es allein würde Ostern als das Fest des erwachenden Lebens zeichnen. Ist doch das Ei sichtbarster Träger des Lebens und der Lebenserneuerung, und das Wunder der Geburt wird jedem Kinde auf dem Lande, seit es sieht und denkt, lebendig mit der

Eierspeckende Knaben auf dem Münchener Viktualienmarkt.
Aquarell um 1850-1860. (München, Historisches Stadtmuseum, Maillinger-Sammlung).

Sprengung der Eihülle durch das junge Hühnchen. In dieser Symbolik verschmolz sich der christliche Erlöserglaube mit vorchristlichem Naturkult: Christus brach am Ostermorgen aus dem Grabe, nicht anders wie das Küken aus der Schale, die Sommersonne aus der Winternacht. Vom 17. bis zum späten 19. Jahrhundert schenkten sich fromme Seelen neben den Neujahrsbildern Osterbildchen in Eiform oder mit Darstellungen von Eiern (Abb. 99), die oft geistliche Sprüche zierten, ähnlich denen, die auf den gemalten Ostereiern standen. Eine ganze kleine Einstrophenliteratur ist zu diesem besonderen Zwecke entstanden. Ist das Ei das natürliche Sinnbild der Fruchtbarkeit und des Lebensursprungs, so ist anzunehmen, daß schon in sehr frühen Zeiten mit dem Frühlingsei allerlei magisches Brauchtum verbunden war; doch fehlen auch hier, wie so oft in der Lebenswelt von Volksglaube und Brauch, feste Belege. Die christlich-kirchliche Eierweihe, gleich üblich in der römisch-katholischen wie der orthodoxen Kirche, läßt sich nach Adolph Franz zuerst in den Ritualien des 12. Jahrhunderts nachweisen, während Joseph Schrijnen die kirchliche Eiersegnung schon vor das 4. Jahrhundert ansetzen will. Aber diese Weihe beschränkt sich nicht auf die Eier, sondern erfaßt die österlichen Hauptspeisen der Nachfastenzeit. Von den bunten Eiern sind die roten zweifellos die ältesten, auch die heute noch geschätztesten, nachdem der roten Farbe seit alters eine besondere Schutzkraft zugeschrieben wird. Im übrigen aber liegt der Ursprung der Bemalung und Beschriftung der Eier gleichfalls im Dunkeln.

99. Ostergeschenkbildchen aus der Mitte des 19. Jahrh. Die Bildteile sind aus Buntpapier und Goldfolien ausgeschnitten und mit Rändern aus weißem Papier auf Tüll geklebt. Das Ganze umrandet ein farbiges Seidenband.

Man hat vermutet, daß die so geschmückten Eier ursprünglich Weihegegenstände und Grabbeigaben waren. Jedenfalls fanden sich bemalte und verzierte Eier in griechischen Gräbern, und Ulrich von Willamowitz-Möllendorf vermutete in dem in einer Eiform geschriebenen Gedicht des Bukolikers Theokrit die Schriftvorlage für ein echtes Votivei. Die bunten Geschenkeier des chinesischen Frühlingsfestes gehen legendär auf das 7. Jahrhundert zurück, und auch die persischen Frühlingsbräuche kennen solche. Den ältesten Nachweis für gefärbte Eier auf deutschem Boden finden wir zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Freidanks Dichtung „Bescheidenheit“ (= Bescheid tun):

Swâ wip mit varwe ist bezogen,	En kint naem ein gemâlet ei
dâ wirt ein man lîhte betrogen.	für ander driu oder zwei.

Von der Weihe rot gefärbter Eier am Ostermorgen erzählt erstmals 1553 das Regnum Papisticum des Thomas Naogeorgius (Kirchmair), und 1617 berichtet Erycius Puteanus in seiner Schrift Ovi Encomium von beschrifteten, bemalten und geätzten Ostereiern. Es sind dies, wie wir im späten 17. Jahrhundert erfahren, jene Eier, die besonders die Paten ihren Patenkindern, die Liebhaber den Geliebten schenken und die man im Sächsischen damals die „schönen Eier“ nannte. Dank der Bemühungen Hugo Hepdings und anderer sind wir über die Geschichte der Ostereier seit dem 16. und 17. Jahrhundert verhältnismäßig gut unterrichtet. Der „Geistliche Discurs auf den H. Ostertag, Oster-Montag und Oster-Erchtag“ des Andreas Strobl, Pfarrers zu Puchbach (Oberbayern), dessen erste beiden Teile in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts erschienen, gedenkt der Verzierungsmöglichkeiten der Ostereier wiederholt ausführlich: „man verguldets, man versilberts, man belegts mit schönen Flecklen, und macht allerhand Figuren darauff, man marmeliertś, man mahlts auch und ziehrts mit schönen erhebten Farben, man kratzets aus, man machet etwann ein Oster-Lämblein, ein Pelican, so seine Junge mit eignem Blut speiset, oder die Urständ Christi, oder was anders darauff, man siets, man färbts grün, roth, gelb, goldfarb, etc. Man machts auch schön gesprängt, und verehrt es hernach ein guter Freund dem andern.“ Die Liebe, mit der das Barock alle persönlichen Geschenke zu Fest- und Gedenktagen pflegte, macht auch das künstlerisch gestaltete Osterei zu einer wertvollen Gabe innerhalb der höfischen Kreise. Wenn Lieselotte von der Pfalz in einem Brief von 1717 „ein par Ostereyer von schildcrotten mitt ein par ringellger“ als Geschenk ankündigt, so ist dies der erste literarische Beleg für das Bestehen wertvoller kunstgewerblicher Nachbildungen, sicher jedoch nicht ihr frühestes Auftreten. Noch um 1900 erhielt die Sängerin Adelina Patti von einem Verehrer ein Ei aus gehämmertem Silber mit goldener Dotter, die eine wertvolle Perle umschloß. Auch an der Bemalung der Eier beteiligten sich große Künstler, besonders

100. Osterlamm als Lebkuchengebäck. Holzmodelabdruck. München, Sammlg Ebenböck.

im Rokoko, so Lancret und Watteau. In Rußland, dem Land des großen „Eierfestes", starb der Luxus künstlerischer Ostereigaben aus den verschiedensten Stoffen und Techniken erst mit dem Ende der Zarenzeit aus, und die filigranumsponnenen, mit unechten Perlen und glitzernden Steinchen gezierten Ostereier deutscher, frauenklösterlicher Muße zeigten bis ins späte 19. Jahrhundert eine beachtliche Höhe künstlerischen Farben- und Formsinns.

Aber die Bemalung, Beschriftung und Verzierung der Ostereier als „Volkskunst" ist auch heute noch in Osteuropa lebendiger als im Westen. Neben die farbenprächtigen slowakischen Ostereier der Tschechei treten in Deutschland die verwandten Zeugnisse aus der wendischen Lausitz. Doch werden auch sonst noch da und dort in unserem Lande Ostereier in bäuerlichen Kreisen bemalt und beschriftet, am geschmackvollsten wohl in einigen Dörfern des hessischen Ebsdorfer Grundes. Dabei tritt an Stelle des Wachsauftrages der Musterung zunehmend das Abschreiben von Bild und Text mit einer in Salzsäure getauchten Stahlfeder aus dem vorgefärbten Ei heraus. Andere Techniken der Ostereierverzierung, wie die mit Binsenmark überzogenen Eier des Vogtlandes und Thüringens, gehören der Vergangenheit an.

Wer bringt die Ostereier? Diese kindliche Frage mag gestellt worden sein, seit man Kindern gefärbte und geschmückte Eier schenkte. Der Osterhase, heißt heute die Antwort in den deutschen Städten und weithin auf dem Lande. Aber neben dem Hasen, der in Thüringen auch als roter oder grüner Hase geschildert wird, stehen andere Eierbringer: in erster Linie der Hahn, dann Henne (Osterhenne, Himmelshenne), Ostervogel und Kranich (rechtsrheinisch an der holländischen Grenze), Eiervogel und Auerhahn, Storch, Kuckuck (Siebenbürgen sowie zwischen Weser und Elbe) und Fuchs, das Osterlamm (Oberbayern, nahe der Salzburger Grenze), St. Nikolaus, der Heiland und der liebe Gott (Südostschlesien) und schließlich die aus Rom zurückgekehrten Osterglocken (Eifel). Aus dieser Vielheit von Eierbringern erwuchs der Hase vermutlich spät. Doch bezeugt ihn schon Georgius Francus in seiner 1682 zu Heidelberg erschienenen Schrift „Von Oster-Eyern" für die Pfalz, das Elsaß und Westfalen. Wie der Hase zu dieser Rolle kam, können wir nur vermuten. Jedenfalls lag der Gedanke an ihn nahe, wenn man die Eier den Kindern in den Krautgärten versteckte, an deren Grün der Hase nicht selten seinen Hunger stillte. Heute gehört der Osterhase neben dem Ostermann (mit dem roten Ei im Bauch oder Arm) zu den beliebtesten Ostergebäcken, in denen aber auch andere der genannten Eierbringer fortleben. Doch drängte der Hase hier selbst die Gestalt des Lammes (Abb. 100) zurück. Neben den österlichen Gebäcken in Tier- und Menschengestalt stehen andere Formen als Kuchen (Fladen) oder Wecken (Semmeln) (Abb. 96). Diese Ostergebäcke holen sich die Kinder am ersten Ostertag oder schon am Gründonnerstag von Haus zu Haus, besonders aber von ihren Paten. Mancherorts ist damit (wie im Isergebirge: Abb. 92 und 93) das Ostersingen verbunden. Auch die Eier werden und wurden von Kindern gleicherweise gesammelt, und Georg Frank hat dieses Ostereiergehen 1682 „oesterlen" genannt. Von anderen Speisen, die in katholischen Gegenden oft geweiht werden und mit besonderen Kräften behaftet sein sollen, spielt noch immer das Lamm als Sinnbild des Opfertodes wie der Auferstehung (Fahne!) Christi eine besondere Rolle und ist so zum Berufswappen der Metzger (Fleischer) geworden. Keiner aber dieser Speisen schreibt man solche Glückskraft zu wie dem Ei selbst, das frühmorgens oder zu anderen bestimmten Zeiten und vielfach unter besonderen Vorschriften gegessen werden muß. Auch gilt es als Liebeswecker (Tirol), und das verzierte Ei oder der Liebesbrief in der entleerten Eischale entwickelten sich in den deutschen Alpenländern zu kunstvollen Ge-

bilden. Selbst die Eierschalen und das Wasser, in denen die Ostereier gekocht wurden, dienen zu allerhand Glückszauber für Acker, Pflanze und Vieh. Vielfach gelten auch nicht die eigentlichen Ostereier, sondern die Gründonnerstags- und Karfreitagseier als besonders zauberkräftig, und von dem Geschenkei des Gründonnerstags spricht schon 1715 das Frauenzimmerlexikon des Amaranthes als von einem „Rotei". Doch dürfen die Gründonnerstagseier oft erst am Ostersonntag verzehrt werden.

101. Eierschieben am Proitschenberg und Apfelsinenfischen in der Spree. Der Proitschenberg liegt der Burg von Bautzen gegenüber. (Sächsische Landesbildstelle Dresden.)

Um die Ostereier ranken sich eine Reihe von *Spielen*, die heute meist nur noch von Kindern geübt werden. In Bayern besonders beliebt ist das *Eierspecken*, das der Atlas der Deutschen Volkskunde für ganz Süd- und Westdeutschland in 32 Namen belegt hat, während es in Mitteldeutschland heute nur noch teilweise und in Norddeutschland (außer Ostpreußen) überhaupt nicht mehr bekannt ist. Dafür ist dieses Spiel, dessen Ende des 17. Jahrhunderts Andreas Strobl in seinem Ovum Paschale Novum als Erwachsenenspiel gedenkt, auch aus den Niederlanden, Frankreich (Chique d'œuf) und England bezeugt. In München lebte es nach dem Kriege, wo es Eiermangel und Eierbezugsmarken unterbunden hatten, wieder in voller Frische auf, und besonders der Viktualienmarkt weist zur Osterzeit zahlreiche Gruppen eierspeckender Knaben und solcher auf, die einen Partner suchen: „Specka, wer mog specka?", „Host a Ostergackerl? Geh' thean mersch zammaspecka!" Unsere Farbtafel I, ein Aquarell aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, zeigt einen solchen Marktstand, an dem neben Zuckerstangen und Knoblauch gefärbte Eier verkauft werden, und davor speckende Buben. Mit der Spitze der fest in den Fäusten gehaltenen Eier stoßen die beiden Partner aufeinander, bis die Schale des einen Eies bricht. Das beschädigte Ei, das dem Sieger gehört, geht in der Regel gegen ein geringes Entgelt an die Frauen der Viktualien-, Obst- und Zuckerbuden zurück, von denen die Kinder ihre Eierbestände beziehen. Eine genaue Kontrolle der gegenseitigen Eier verhindert zumeist einen Schwindel mit Eiern, die mit Gips oder Schwefel gefüllt oder gar Marmoreier sind. Teilweise dienen aber die beschädigten Eier noch einem weiteren Spiele, dem „*Eierpoizen*". Hier wirft der eine Knabe mit einem Ein- oder Zweipfennigstück auf das Ei des Gegners, das dieser ihm der Längsseite nach zwischen Daumen und Zeigefinger entgegenhält. Bleibt das Geldstück stecken, so erhält der Sieger das Ei, fällt es ab, der Gegner das Geld.

Von anderen Spielen ist das *Eierschieben* heute besonders bekannt in der Form, in der es sich jährlich unter Teilnahme einer großen, von weither zusammengekommenen Menschenmenge auf dem Proitschenberg bei Bautzen abspielt (Abb. 101). Freilich, der Name des Spiels will jetzt nicht mehr recht passen, da an die Stelle der Eier Apfelsinen den steilen Berghang hinabgeworfen oder gerollt werden, und der einst vielhundertstimmige Kinderruf „Eiala, Eiala" heute „Appelasina, Appelasina, Appelasina hierher!" lautet. Festbuden auf der Berghöhe verkaufen neben Erfrischungen aller Art diese Apfelsinen sowie kreisförmige Kuchen, die gleichfalls als Wurfgeschosse dienen. Der ganze Berghang aber ist belagert von Kindern, die mit den Händen oder

102. Eierlaufen, dargestellt auf einem Eibildchen. Kupferstich (Georg Stengel, Ova paschalia sacro emblemate inscripta, Ingolstadii, 1672, p. 548.)

auch Netzen nach den Gaben der Erwachsenen haschen, und noch im Tal fischen Knaben jene Apfelsinen aus der Spree, die sich über alle Hindernisse hinweg den Weg gebahnt hatten. Aber auch andere Formen des „Eierschiebens“ sind in älterer und neuerer Zeit gebucht: man läßt die Eier gleichzeitig an einem Hang zur Tiefe starten und erkennt den als Sieger, dessen Ei zuerst im Tal ankommt (Böhmen), man rollt sie auf der „Waleibahn“ herab (Niederlausitz), man bildet aus zwei Stöcken eine schiefe Ebene, auf der man ein Ei herabrollen läßt, das ein anderes, unten liegendes berühren soll (Bayern), man legt die Eier in weiten Abständen auf einem Teppich aus und rollt nach ihnen mit einem Ei; die berührten Eier gehören dem Roller, während bei einem Fehlschuß dessen Ei als Ziel liegen bleibt (auf den Gutshöfen in Ostpreußen; hier Eierrollen genannt).

Das ehemals verbreitetste, seit dem 16. Jahrhundert bezeugte, und am meisten in der Literatur seit den Anbind- oder Fangbriefen des Wolfhart Spangenberg vom Jahre 1611 geschilderte Spiel aber ist das Eierlesen oder Eierlaufen, das zu Beginn des 18. Jahrhunderts in einigen Orten um Darmstadt auf die Pfingstfeiertage verlegt war und sich verschiedenerorts zu einem Handwerkerbrauch, in der Schweiz auch zu einem Wettkampfe zweier Handwerke verengt hatte. Ein kleiner Kupferstich von 1672 gibt uns die erste Bilddarstellung dieses Spiels, das ein ausgesprochenes Erwachsenenspiel ist (Abb. 102). Der Sieger ist meist eine Partei, kein Einzelner.

Aus den mannigfachen Berichten des Eierlaufens seien hier nur zwei herausgegriffen. Ein Bericht aus Löhlbach (Kreis Frankenberg im Hessischen) aus der Zweithälfte des 19. Jahrhunderts schildert, wie in der Nacht vom zweiten auf dritten Ostertag die Burschen von Haus zu Haus um Eier anklopfen und sie vom Hausvater erhalten, den die jüngste Tochter bei dieser Spende begleiten muß. Am nächsten Morgen werden diese Eier auf einer Wiese vor dem Ort in zwei gleichlaufenden, durch einen fußbreiten Zwischenraum getrennten Reihen ausgelegt. Nach der Bildung zweier Parteien, von denen sich jede einen Schnelläufer erwählt, beginnt der Wettkampf. Der eine Läufer muß die Eier in der Weise im Lauf einsammeln, daß er je ein Ei am Ende der Reihe aufhebt und unbeschädigt in den an einen festen Standort gebundenen Korb legt. Währenddessen holt der andere Läufer aus einem Nachbarort, dessen Entfernung sich nach der Zahl der Eier bemißt, eine Flasche Wein. Die Partei des Läufers, der zuerst seine Aufgabe erledigt, genießt Freitrunk bei dem allgemeinen Eieressen. Ein Hahnenschlag schließt die Feier ab. Andere Berichte weichen nur wenig von diesem Bild ab. Nach der Darstellung des Eierlaufens zu Pfungstadt bei Darmstadt vom Jahre 1816 durch den Darmstädter Theologiekandidaten Größmann, den Vulpius im 5. Band seiner „Curiositäten“ abdruckt, wurden hier etwa 60 Eier auf der Straße in einer Reihe mit Zwischenräumen von etwa je einer Elle ausgelegt. „Leser“ und „Läufer“ waren mit weißen Hosen, Kollets und Mützen bekleidet, zu denen eine breite Bandschärpe sowie rote und blaue Bänder kamen. Als Preis diente ein feines Taschentuch, das auf einem aus Buchsbaum und Blumen geflochtenen Strauß angeheftet war. Damit der Lauf nicht verkürzt wurde, blieb das oberste Ei bis zuletzt liegen und wurde von dem „Leser“ (so dieser Sieger blieb) in die Menge geworfen. Aber auch einzelne andere Eier fanden als Wurfgeschosse Verwendung.

Eine Schilderung des Eierlesens aus Breslau vom Jahre 1733 zeigt das Spiel als Privileg der beiden Tuchmacherbrüderschaften. Der Sieger wurde reichlich mit Geld entlohnt und erhielt als Tänzerin die „Kranzjungfrau“, d. h. eine Tuchmacherstochter, die einen Kranz mit daranhängendem Blumenstrauß und einer Zitrone verfertigt hatte. Dieser wurde zum Fenster ausgehängt und an einer Schnur auf- und abgezogen, bis der Läufer jene abschlug. Erst dann begann das Fest. Zu solchen Ostereierspielen gehört auch das Eierwerfen, wie es in Deutschland und der Schweiz noch in einigen Orten üblich ist. Bei ihm werden die Eier möglichst hoch in die Luft geschleudert, in Witzenhausen auch über eine hohe Linde. In der Wetterau (z. B. Hungen) benutzen die Kinder dazu seit langem bemalte und unbemalte Holzeier an einer kurzen Haltschnur. Ob die zu Ostern beliebten Ballspiele mit dem Eierwerfen in Zusammenhang zu bringen sind, scheint wenig wahrscheinlich.

Die kirchliche Bedeutung des Osterfestes drückt sich im Volksbrauch in berittenen Bittprozessionen, den „Saatreiten“ (wie man in der Zittauer Gegend sagt) aus (Abb. 103). In der wendischen und der deutschen Oberlausitz erhielten sich besonders zahlreich solche Umritte singender und betender Bauern um

die Felder zur Erflehung von Segen für Äcker und Erde. Diese Ritte von Kloster Marienstern nach Crostwitz, von Ostritz nach Kloster Marienthal, von Ostro nach Nebelschütz, von Wittichenau nach Ralbitz, von Storcha nach Radibor und neuerdings auch von Bautzen nach Radibor bieten ein ungemein reizvolles Bild. Die Mähnen der mit silbernem oder vergoldetem, mit Perlmutterschalen und Muscheln geschmücktem Zaumzeug angetanenen Pferde sind gekräuselt und mit Bänderschleifen verziert. Die Bauernreiter aber, in schwarzen Röcken und mit Zylindern, die ein Gummiband unter dem Kinn festhält, singen ihr:

Erstanden ist Herr Jesu Christ,
Hallelujah!
Der aller Welt Erlöser ist,
Hallelujah!

Auf den Gutshöfen machen sie Rast und tränken die Pferde. Von den bayrischen Osterrittprozessionen ist die berühmteste der sogenannte Georgiritt von Traunstein.

Neben den geschilderten Bräuchen, Spielen und Prozessionen, zu denen als eine wohl seit alters festgefrorene Sitte der Osterspaziergang, das „Nach-Emmaus-gehen“ (meist am Ostermontag) tritt, finden wir andere, die, landschaftlich und örtlich vereinzelt, in mehr oder minder loser Verbindung zu unserem Fest stehen. Außer dem Eierlaufen kennen wir Wettläufe ganz verschiedener Art, bei denen möglicherweise irgendein entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang mit dem Wettlauf des Petrus und Johannes zum Grab des Herrn in den mittelalterlichen Osterspielen besteht. Zuweilen beteiligen sich an solchen auch die Dorfmädchen, während sie sich in anderen Fällen wieder auf einen bestimmten Berufsstand beschränken. So erkoren sich früher die märkischen Hirten ihren König als Sieger eines Osterlaufes. Gelegentlich finden wir unter den Osterfestlichkeiten auch den Hahnenschlag und das Taubenwerfen, vereinzelt den Sommer- und Winterkampf (Abb. 104), das „Maipaar“, die Mädchenversteigerung und den Altweibermarkt, also bekannte Wandermotive des Jahreslaufs oder wenigstens seiner frühling-sommerlichen Hälfte. Reizte doch die doppelte Festesfreude über das erweckte Jahr und das Ende der Karwoche zu allerhand fröhlichem Tun. Selbst in den Kirchen erscholl das Ostergelächter (risus paschalis) durch die Jahrhunderte, und bis tief ins 19. Jahrhundert belachte man in Bayern die schnurrigen „Ostermärlein“ der Geistlichen, obgleich sie dort einst der Kurfürst Max III. verboten hatte. So war noch zu Großväterszeiten das lustig-derbe „Ostermarl“ des Geistlichen in dem Ettendorfer Wallfahrtskirchlein das volkstümliche Glanzstück des Georgirittes zu Traunstein im Chiemgau.

Längst ehe unsere Sprache aus dem Weidemonat (althd.: winnimânôd) den „Wonnemond“ machte, war der Mai den Menschen der Monat der Wonne, der Inbegriff alles Blühenden und Strahlenden, aller Lust und Liebe sprudelnder Quell. Unsere Minnesänger, allen voran Walter von der Vogelweide, besingen in immer erneuter Entzückung die Süßig-

103. Saatreiter-Prozession (Osterreiten) bei Seitendorf im Zittauer Gebirge.
(Aufnahme: Sächsische Landesbildstelle, Dresden.)

104. Sommer- und Winter-Spiel. Handkolorierter Kupferstich aus dem Augsburger Verlag des Jeremias Wolff. Frühes 18. Jahrhundert. Dresden, Kupferstichkabinett.

keiten seiner Wunder. Und wie „des Lebens Mai nur einmal blüht", so jubelt auch nur einmal im Jahr die Lebenslust zu solcher Höhe auf. Selbst der Juni ist nur der „Nachmaie". Mai und Lustbarkeit gelten seit alters als unzertrennlich. „Mayen", „sich ermeyen" heißt schon bei Hans Sachs nichts anderes als sich ergötzen, und der von Lebenslust unbändige Mensch ist nach altbayerischem Sprachgebrauch „mit Maikäfern besessen". Den ersten Maikäfer selbst aber buchen erfreut die Schriftleitungen der Zeitungen, und vom Mittelmeer bis zum hohen Norden lassen die Kinder die Maikäfer mit den allbekannten Reimen aufsteigen. „Alles neu macht der Mai!" Darum bewahrt man den vor Sonnenaufgang geschöpften Maitau als Heil- und Schönheitsmittel auf, trinkt im Mai seinen Kräutertee zur Blutreinigung, und der Münchener alten Schlages glaubt noch an die unfehlbare Heilkraft seiner Maibockkur im Hofbräuhaus gegen den „Reimadies" (Rheumatismus). Früh hat sich auch die Kirche den Volksglauben an die Wunderkraft des Mai zunutze gemacht. Unsere Mystiker schwelgen in der Vorstellung des „Geistlichen Maien", seit Seuse den Maizweig „als den wonniglichen Ast des heiligen Kreuzes" verehrte, „der mit Gnaden und Tugenden und aller schönen Zierde blühender ist als alle Maien je". Der Maimonat selbst aber ist der Verehrung der Muttergottes gewidmet und zugleich der „Bittmonat": in den Maiandachten der katholischen Kirche betet der Bauer an den blumengeschmückten Marienaltären um das Gedeihen seiner Feldfrüchte.

Nach altem Volksglauben sind die Festzeiten des Lebens gefährdeter als die Tage der Ruhe. So steht als stürmischer Auftakt zu dem endgültig gewonnenen Frieden eine Geisternacht, die Walpurgisnacht, in bildhafter Gegensätzlichkeit vor dem 1. Mai: „Mainacht — Freinacht". In dieser „Rauhnacht" (rauh = wild) scheinen alle Schrecken der Zauberkräfte gelöst, und die Hexen (= die auf dem Hag sitzenden weiblichen Dämonen) versammeln sich an den Kreuzwegen oder auf den Blocksbergen. Wie solcher Spuk sich zuweilen mit christlicher Teufelssage vereinigte, zeigen die Erzählungen um einen dieser Blocksberge, den Brocken. Die Mittel, mit denen sich die Menschen des Hexenzaubers der Walpurgisnacht zu erwehren suchen, sind die gleichen Formen eines Schutz- und Abwehrzaubers gegen dämonische Mächte, wie wir sie auf der ganzen Erde finden. Lärm und Licht, mit denen man feindliche Tiere und Menschen verscheuchen konnte, stehen hier an erster Stelle. So versucht man vor oder in der ersten Mainacht die bösen Geister durch Glockengeläute, Pfeifen oder Hornsignale von den Straßen oder den Türmen „auszublasen", sie mit Peitschengeknalle „auszupeitschen", durch Schießen zu verscheuchen.

Sehr bildhaft ist ein Bericht aus Reichenberg in Böhmen aus dem vorigen Jahrhundert. Hier setzten sich Knaben mit aus Papier gefalteten „Blitzen" auf Hügel, Bäume und Dachfirste und knallten, schossen, schrien. So entwickelt sich ein förmlicher

Kampf zwischen den Menschen und den unsichtbaren Dämonen. Die besonders gefährdeten Ställe schützt man durch magische Charaktere und Amulette christlicher und weltlicher Prägung. Die drei Kreuze, das C + M + B (Caspar, Melchior, Balthasar), oder die Kreuzaufschrift INRI (Jesus Nazarenus Rex Judaeorum) sind die gebräuchlichsten Schutzzeichen. Aber man nagelt auch einen Heringskopf an die Türen der Ställe (in denen man die frei umherliegenden Besen vor den Hexen versteckt), überkreuzt die Fenster und Lücken sowie die Brunnen mit Stachelbeerstauden, Schlehen und Dorngestrüpp oder deutet eine solche Sperre durch drei in die Stalltüre gesteckte Dornen an. Auch drei Rasenstücke (oder Laubzweige) legt man vor die Türe: die Hexe kann nicht eher in den Stall, bis sie die Gräser (Blätter) gezählt hat; ehe sie damit aber zu Ende ist, endet ihre Macht vor dem anbrechenden Tag. Die Tiere im Stall selbst werden vor Sonnenuntergang mit neunerlei Kräutern, die der stärkeren Kraft halber gestohlen sein müssen, gefüttert, zuweilen mit Zusatz von Salz oder nur mit Wermut und Salz. Man nennt dies dann „das Vieh salzen". Oder man schneidet den Tieren, daß sie das ganze Jahr gesund bleiben, in Kreuzform Haare vom Schwanz, worauf man, ohne umzuschauen, den Stall verlassen muß. Die Menschen selbst verbergen sich in ihren Häusern, und wer erst nach Sonnenuntergang vom Felde heimkehrt, gilt selbst als Hexe. Wer sich aber in der Walpurgisnacht an einen Kreuzweg zu gehen traut, kann sich dort den „Hexenspiegel" verschaffen, der ihm die Zukunft verkündet und jeden Diebstahl aufzeigt; er braucht nur dort einen Spiegel mit der Spiegelseite nach unten um Mitternacht zu vergraben und sich ihn am folgenden Tag zur gleichen Zeit wieder zu holen.

Neben dem Lärm spielt auch das Feuer als Hexenabwehrmittel eine Rolle. Nachdem die Kinder mit allerlei, zum Teil derben Sprüchen das Holz zum Walpurgisfeuer (dem „Hexenbrennen" der Lausitz) von Haus zu Haus gesammelt haben, wird im Ort oder auf einer nahen Anhöhe der Holzstoß errichtet und angebrannt. Zuweilen ziert ihn eine Stange, die mit einem Strohwisch oder einem Tannenbaumwipfel gekrönt ist und die „Hexe" darstellt. Eine Reihe von Bräuchen (Scheibenschlagen u. a.) zeigt, daß es sich hier um eine Übertragung des Funkensonntagbrauchtums handelt. Dabei ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Feuer meist geschwunden, und die Schutzfeuer sind zu Freudenfeuern geworden. Und wenn vielerorts ein einstündiges Glockengeläute die erste Mainacht einläutet oder sie Hörner vom Kirchturm herab verkünden, so werden die wenigsten, die diesem Maigruße lauschen, noch an die Abwehr feindlicher Dämonen denken. Auch die Bedeutung der „Freinacht" hat sich gewandelt, indem man sie als Nacht betrachtet, die ungestraft allerlei derben Scherzen offen steht. So schleppen die Burschen in dieser Nacht Schubkarren, Pflüge, Scheunentore und selbst Misthaufen auf die Hausdächer, setzen leichtfertigen Mädchen einen dürren Tannenbaum als „Schandmaien" vors Haus oder hängen ihr eine Vogelscheuche, einen vertrockneten Maibuschen am Hausdach auf, bestreuen die Wege zwischen zwei heimlich Liebenden mit Häcksel, Spreu, Asche oder gelöschtem Kalk. Dabei mag auch dem Verpflanzen der verschiedenen Gegenstände auf die Hausdächer ursprünglich eine magische Bedeutung zugrunde gelegen haben (Täuschung der Hexen?).

Mit der Verkündigung des ersten Mai durch die nationalsozialistische Regierung des Dritten Reiches als Feiertag und „Tag der nationalen Arbeit" aller Schaffenden lebten in Deutschland wieder alte Brauchtumsformen auf, die im größten Teil des deutschen Kulturraumes erloschen oder, wie in den Großstädten, nie zur Ausbildung gekommen waren. Zwar hatte der Pariser Julikongreß der internationalen Arbeitervereinigung 1889 diesen ersten Mai zum sozialistischen „Weltfeiertag" erhoben und an ihm in großen politischen Demonstrationen die Arbeitsruhe erzwungen. Aber, von den politischen Reden abgesehen, beschränkte sich die Feier auf Züge ins Freie, fröhliches Beisammensein und festliche Lampionumzüge am Abend. Seit 1933 und besonders 1934 zeigte sich ein wesentlich gewandeltes Festbild, indem sich nicht nur das Bürgertum, das sich mehr und mehr der Feier des ersten Mai entfremdet hatte, wieder dem festlichen Getriebe eingliederte, sondern dieses selbst nach einheitlichem Plan in altländlichen Formen gefeiert wurde. Allenthalben wurden die am Tag zuvor eingeholten Maibäume in feierlichem Zug zur Feststätte gefahren, geschmückt und errichtet, und die Maienkönigin fuhr in ihrem reich mit Grün, Blumen und Bändern geschmückten Wagen durch die Städte (Abb. 105).

Diese „Maikönigin" ist zweifellos nichts anderes als die Verkörperung des Sommers in Gestalt eines weiblichen Dämons und somit eine späte Spielart des als Anlockzaubers umhergeführten Vegetationsgeistes, den wir als Gegenstück zur Winterstrohpuppe auch im Heidelberger Sommertagsumzug fanden.

105. Einzug der Dresdener Maikönigin mit ihrem Gefolge auf dem Festgelände an der Elbe am 1. Mai 1934.
(Aufnahme: Presse-Foto-Koch, Dresden.)

Schon in einer vermutlich dem 8. Jahrhundert angehörigen, aus fränkischen Quellen gespeisten Bußordnung, dem „Poenitentiale Vigilanum“, tritt uns die Zweiheit von Wildem Mann und Maifrau(en) entgegen, indem hier die Verkleidung „in majas et orcum“ untersagt wird. Späterhin scheint die Maifrau (engl. May Lady, Queen of May, span. Maja, frz. La Reine Maïa) teilweise in der christlichen Kirche geduldet worden zu sein. Besitzen wir doch ein Zeugnis des 13. Jahrhunderts, nach welchem in den Niederlanden zur Ersthälfte des 12. Jahrhunderts Priester eine solche krönten und ihr, nachdem sie sie verhüllt hatten, göttliche Ehren erwiesen. Es ist dies zugleich der erste Beleg für die Umwandlung des glückbringenden, die Fruchtbarkeit versinnbildlichenden Vegetationsdämons in eine „Maikönigin“. Von da scheint der Weg nicht mehr weit zur „Maigräfin“ und zur „Maibraut“, der man einen Bräutigam, den „Maikönig“ oder „Maigrafen“, zur Seite stellte, und mit der Abwanderung vieler Volksbräuche vom Maibeginn auf das Pfingstfest entstanden „Pfingstbraut“, „Pfingstkönigin“ und „Pfingstkönig“, „Pfingstgräfin“ und „Pfingstgraf“. Doch mag die männlich-weibliche Zweiheit schon im Stadium des Dämonischen entstanden sein, so wie der Volksglaube neben die Hollen die Hollinnen, neben den Drach die Drachin, neben den Bilmeßschneider die Bilmeßschneiderin setzt und noch Holbeins Totentanz die Tödin neben dem Tod zeichnet. Ungewiß bleibt, wann der Umzug der Maibraut in das kindliche Spiel abgewandert ist, nachdem die Deutung einer Kinderspielgruppe im Spielbild Pieter Breughels d. Ä. (Wien, Kunsthistorisches Museum) als „Maibraut“ mit Gefolge ungewiß ist, und Albrecht Dieterichs Versuch, in einem antiken Fresko aus Ostia „Maibraut“ und „Maibräutigam“ zu sehen (Sommertag, S. 37), sich unseres Erachtens kaum halten läßt. Gleichwohl werden wir die kindlichen Umzüge mit der Maibraut sicher schon recht früh ansetzen dürfen, nachdem uns bereits 1386 aus Ruffach und Zabern (Elsaß) urkundlich bezeugt ist, daß sich hier die Kinder eine „Pfingstkönigin“ erwählten.

Weit zäher als das Einholen und Umfahren der Maifrau erhielt sich der Brauch des Setzens oder Steckens von „Maien“ zum ersten Maitag, sowohl in der Form von Zweigen und Birkenstämmchen wie auch des Aufrichtens großer Maibäume. Doch scheinen sich in diesem Brauch verschiedene Gedankengänge

verflochten zu haben. Dabei dürfte das Schmücken der Häuser und Wohnungen mit Maiengrün wieder ebenso in vorchristliche Zeiten zurückführen wie die Aufrichtung großer Maibäume. So hören wir 1225 von einem Priester Johannes, der in Aachen einen mit Kränzen gezierten, vom Volk umtanzten Maibaum als heidnisches Sinnbild umschlug, worauf ihn die entrüstete Bürgerschaft verwundete und der Vogt ihn, der allgemeinen Empörung nachgebend, zur Wiederaufstellung eines noch größeren Maibaumes zwang. Und noch 1637 verbot eine oberpfälzische Polizeiverordnung das Aufpflanzen des Maibaums als ein „unflätig, unchristlich Ding". Soweit wir diesen Maibaum zurückverfolgen können, stellt er sich uns als ein entasteter und entrindeter Tannen- oder Fichtenstamm dar, dem man lediglich einen kleinen Wipfelschmuck (den „Maibuschen") ließ, sofern man nicht auch diesen durch ein an die Stangenspitze gebundenes Nadelbäumchen ersetzte. Auffallend bleibt dabei einmal die Entrindung des Baumes, die sich kaum damit erklären läßt, daß der Maibaum mancherorts (besonders noch in Niederösterreich und im Innviertel) als Kletterstange dient, da dieses Wettklettern wohl erst einer Zeit entstammt, als das Spielerische den Kult- und Zwecksinn verdunkelt hatte. So liegt die Vermutung nahe, daß man durch die Bloßlegung des Stammes die dämonischen Mächte des Ungeziefers, die sich in und unter der Rinde eingenistet hatten, vertilgen wollte, zumal das Wort „Ungeziefer" das Un-Opferbare (zebar = Opfer) bedeutet. Andererseits macht es die Entastung wahrscheinlich, im Maibaum nicht einfach einen „Frühlingsmaien", ein Sinnbild des wiedergewonnenen sommerlichen Lebens sehen zu dürfen, vielmehr sind wahrscheinlich seine Ursprünge in erster Linie im altgermanischen Stangenkult zu suchen.

106. Maibaum in Ohlstadt in Oberbayern (B. A. Werdenfels, 1934). (Aufnahme: Scherls Bilderdienst, Berlin.)

Aus einem altgermanischen Wort für Balken (gotisch: ans) dürfte sich die nordische Götterbezeichnung der „Asen" entwickelt haben, und mit Köpfen beschnitzte Stabstangen scheinen die ältesten germanischen Götterbilder gewesen zu sein. Von hohen Grabstangen, auf denen die Totentaube (got. hraiwa-dubs) saß, berichtet die Langobardengeschichte des Paulus Diaconus im 8. Jahrhundert als Denkmale für in der Fremde bestattete Krieger, und dem Hahn, der (früher häufiger wie heute) auf den Mai- und Kirchweihstangen saß und im Christentum auch auf die Kirchtürme hinüberwechselte, schrieb man sicher seit alters eine zauberabwehrende Kraft zu, ähnlich jener, die der Volksglaube in den mit Pferdeköpfen besteckten niedersächsischen „Neidstangen" noch heute sieht. Auch liegen die „Narrenbäume" des alemannischen Fastnachtstreibens ebenso wie die Kirmesbäume dem Gedanken des Wachstumsgeistes fern, und der in einzelnen böhmischen Landstrichen nachgewiesene Brauch, die vom Maibaum abgeschnittenen Wipfelbuschen als Deckengehänge in den Häusern aufzubewahren, spricht gleichfalls mehr für apotropäische Absichten als vegetative Gedanken. In den Prozessionsbäumen und Prangstangen des christkatholischen Kirchenbrauchtums lebt der Glaube an die Wunderkraft des Stangenkults fort, ohne sich völlig von vorchristlichen Glaubensvorstellungen und außerkirchlichem Brauchtum zu lösen. Auch auf den „Kreuzbaum", den die hannoverischen Wenden an Mariä Himmelfahrt (15. August) auf dem Dorfplatz errichteten, mußte der Dorfschulze einen Hahn setzen, worauf das Vieh um den Baum gejagt, mit Bier bespritzt und eingesegnet wurde. Gleichwohl mögen sich der Maistange schon früh Gedanken eines segenspendenden Fruchtbarkeitszaubers zugesponnen haben. So weist vielerorts ihr Ausschmuck mit den Stamm umrankenden Girlanden und bänderbehängten Kranzreifen unterhalb des Buschenwipfels auf das erwachende Leben hin. Neben völlig schmucklosen Bäumen, die außer dem Buschen nur noch der Hahn, eine Fahne oder Krone, neuerdings nicht selten auch das Hakenkreuz ziert, stehen als Glanzstücke die altbayrischen Sprossenbäume (Abb. 106), bei denen der Dorfschreiner rechts und links des Baumstammes

allerlei ausgesägte Bilder auf in den Stamm eingekeilte Holzsprossen gesetzt hat: die Kirche, das Schul- oder Wirtshaus, die Arbeitsgeräte der Bauern und Dorfhandwerker, Fahnen, Wappen, Windrädchen, flammende Herzen, Lokomotive, Auto, den Zeppelin und ein tanzendes Paar. Zuweilen findet man auch (als Abwehrzauber?) Pfeile und Armbrüste und oft die Leidenswerkzeuge Christi, dazu noch vereinzelt Sonne und Mond. Auch Schriftschilder mit vielfach vaterländischen Texten sind häufig.

Diese großen, meist auf dem Dorfplatz oder vor dem Wirtshaus errichteten Gemeindemaibäume mußten früher (gleich den Christbäumen) aus den Wäldern eines Nachbardorfes gestohlen werden. Auch bewachen sie heute noch vielerorts des Nachts die Burschen, um sie gegen das Umwerfen oder Wegholen durch Burschen der Nachbarorte zu schützen. Mit der Fällung des Maibaums verbanden sich früher allerlei, jetzt nur noch in schwachen Resten erhaltene kultische und dramatische Bräuche. Am ersten Maitag finden dann die Tänze um den Maibaum statt (darunter stellenweise auch der Bandeltanz) sowie die jetzt selten gewordenen Umritte und zuweilen ein Wettklettern nach den unterhalb des Wipfels befestigten Preisen. Auch das Maibier wird oft am Maibaum verausschankt. Ob man den Baum nur wenige Tage, Wochen oder Jahre stehenläßt, richtet sich meist nach seiner mehr oder minder kunstvollen Ausschmückung. Neben die Gemeindemaibäume treten vielerorts kleinere Ehrenbäume für besonders geachtete Persönlichkeiten des Ortes (Bürgermeister, Gutsherr, Pfarrer, Lehrer, Wirt, das jüngste Ehepaar), zumal wenn man zu wissen glaubt, daß sich die so Geehrten durch Gegengaben erkenntlich zeigen. Oder ein einzelner Bursche setzt seiner Geliebten einen solchen Baum. Zuweilen weisen auch diese persönlichen Ehrenbäume noch beträchtliche Ausmaße auf und zeigen nicht selten den gleichen Stangentyp, doch sind sie häufiger frisch grünende Birkenbäumchen oder Zweige und somit unverfälschte Sinnbilder des erwachenden Lebens. Wenn man in altschwäbischen Dörfern genau so viel solcher „Maien" auf die Misthaufen pflanzt, als Mädchen im Hause, Pferde, Ochsen, Kühe und Kälber in den Ställen sind, so erweisen sie sich als Lebensbäume mit ausgesprochenen Segenskräften. Darüber hinaus aber zieren die Bäumchen und Zweige des Frühlings Häuser, Schiffe und Lokomotiven als Freudenzeichen des wiedergewonnenen Lebens in der Natur, so wie sich am 1. Mai in rheinisch-westfälischen Landen die „Tremse", das ist eine Blumenkrone mit Eierschalen, Flittergold und Papierbändern, über die Straßen spannt. Da aber, wo „der Maie" eine ausgesprochene Ehrung bedeutet, lag es nahe, ihm ein Gegenstück in dem „Schandmaien" zu geben, den man im Lothringischen, Thüringen und dem Harz noch zart durch das Setzen eines Holunderstrauches andeutet, während man im Bayrisch-Österreichischen deutlicher wird und seine Mißachtung durch eine auf die Maistange aufgehängte Vogelscheuche, einen Strohmann auf dem Dach oder auch durch einen Besen bzw. eine Tierleiche vor der Haustüre zu erkennen gibt. Eine ins Feinste ausgeklügelte „Blumensprache" des Maisetzens hat sich das Rheinland ausgedacht, von dem Buchenzweig für das allgemein geachtete Mädchen an über den Buchsbaum für die Betschwester bis zum Dornzweig für das bösartige Weib.

Am eindeutigsten entfalten sich die Gedanken des Fruchtbarkeitszaubers und der aus ihm auf dem Weg zur Vergeistigung magisch-kultischer Brauchtumsvorgänge entwachsenen Sinnbilder des Lebenserwachens in jenen (besonders in der Schweiz, dem Elsaß, Lothringen und der Tschechei häufigen) Kinderumzügen, die ein mit bunten Bändern, Eiern und Eßwaren behangenes Birkenbäumchen oder grünende Maienzweige mit sich führen. Hier wird nicht selten der Maienzweig zur „Lebensrute", mit der man Freunde und Bekannte unter Segenswünschen schlägt. Vielfach verbindet sich solchen Umzügen das Ansingen des Mais (Abb. 107), das wie das Maiausblasen wieder besonders in den böhmischen Landen und der Schweiz verbreitet ist. Auch führen solche Kinderumzüge zuweilen eine „Maibraut", ein „Maimännchen" oder das „Maipaar" mit sich. Fruchtbarkeitszauber scheinen auch in erster Linie die über ganz Deutschland in verschiedenen Formen vorkommenden Güsse und Bäder mit Maiwasser. Sei es, daß man die Obstbäume, die umziehenden Kinder, die erstmals auf die Weide ziehende Herde oder die Hirten selbst mit Wasser übergießt oder letztere ins Wasser wirft. Und der gleiche Grundgedanke von der reinigenden und lebenskräftigenden Macht des Maiwassers läßt die Quellen und Brunnen am 1. Mai mit grünen Maien schmücken. Wie das (möglichst vor Sonnenaufgang genommene) Bad im Maitau schön, stark und reich macht, so fördert nach dem allgemeinen Volksglauben der Mairegen das Wachstum der Kinder.

So beherrscht der Wachstumsgedanke den Mai, und die mailichen Flurumgänge, Bittgottesdienste und Hagelfeiern in katholischen und protestantischen Landen gelten in erster Linie dem Gedeihen der Saaten.

107. Maisängerinnen aus dem Elsaß. Holzschnitt aus „Über Land und Meer", 1863.

Daneben spielen die mit dem Erstaustrieb des Weideviehes zusammenhängenden Hirtenbräuche eine besondere Rolle. In Westfalen, Pommern, aber auch dem Böhmischen, „queckt" (schlägt) der Hirte die Tiere seiner Herde vor dem Austrieb mit einem Zweig des Vogelbeerbaumes, der dann, mit Bändern und Eierschalen behangen, über der Stalltüre befestigt wird, und das auf den Tiroler Alpen angekommene Weidevieh wird durch eine feierliche Benediktion vor Krankheit und Unfällen geschützt. Von anderen Bräuchen geht das noch am Mittel- und Niederrhein verbreitete „Mailehen", d. h. die Versteigerung der Dorfmädchen an die Burschen, in seinen Ursprüngen zweifellos auf sehr alte Zeiten zurück und ist weit über den deutschen und germanischen Kulturkreis hinaus nachweisbar. Doch ist der Name vermutlich erst mit der Übertragung der Lehensrechte auf die Städte aufgekommen. Im „Ring" des Heinrich Wittenweiler (frühes 15. Jahrh.) wird eine solche Versteigerung zum ersten Male geschildert, und Kölner Berichte seit 1538 bezeugen, daß damals dieses Ersteigern schon am Fastnachtsabend stattfand. Am 1. Mai sandte dann der Bursche seinem neuen Mädchen einen Maien sowie einen mit Zimt gewürzten Maiwein in silberner Kanne, wofür sich die so Beschenkte an diesem Tag wie auch am Sonntag Lätare mit einer verzierten Bretzel bedankte. Im heutigen Brauch wird das am teuersten ersteigerte Mädchen die Maikönigin des kommenden Jahres. Im übrigen verpflichtet die Ersteigerung den Burschen, sein Mädchen auf alle Festlichkeiten während eines Jahres mitzunehmen. Hat dieses Gehen mit dem Maimädchen bis dahin zu keiner

108. Der Sankt Urbansumritt in Nürnberg. Aquarell des 16. Jahrhunderts. Nürnberg, Germanisches Museum, Kupferstichkabinett.

dauernden Verbindung geführt, so verbrennt er es im Siebengebirge am nächsten 1. Mai als Strohpuppe, um sich ein neues Maimädchen zu ersteigern.

Ein Maitag besonderer Feier war einst in den katholischen (doch vielfach auch noch den evangelischen) Weinlanden der 25. Mai, der Urbanstag. Wie St. Urbanus, der Bischof von Langres, zum Weinheiligen wurde und so Rebstock und Traube zu Attributen erhielt, ist ungeklärt, doch mag ihm eine äußere Verbindung zum Hl. Dionysius, dessen Geburtsfest am gleichen Tag gefeiert wurde, zu jener Würde verholfen haben. Wieder ist es Johannes Boehm, der uns in seinen Mores, leges et ritus omnium gentium (1520) die erste (auch in Sebastian Franks Weltbuch übergegangene) Beschreibung eines Urbansumzuges aus dem Fränkischen gibt. Danach richteten die Winzer am Urbanstag auf dem Markt oder einem anderen öffentlichen Platz einen Tisch auf, den sie mit Flaggen, Laubwerk und vielen duftenden Kräutern sowie einem Standbild des Heiligen schmückten. Letzteres bekränzten sie bei günstigem Wetter reichlich mit Reben und taten ihm alle Ehre an, während sie es bei Regen in den Kot warfen und mit Wasser übergossen. Glaubten sie doch, daß der Wein, der am 25. Mai strichweise schon in Blüte steht, bei Sonnenschein gut, bei schlechtem Wetter aber übel gerate. Ersichtlich fließen in solchem Brauchtum zwei verschiedene Gedankenreihen zusammen: das Werfen des Heiligenbildes in den Schmutz als Strafe für die Versagung der Wünsche und die Überschüttung des Standbildes mit Wasser als Fruchtbarkeitszauber. Doch dürfte der ursprüngliche Sinn der lavatio schon im 16. Jahrhundert erloschen gewesen sein. In Nürnberg, der Stadt bürgerlich-handwerklicher Festaufzüge und meistersingerischer Schauspiele, ist uns die Feier des Urbanstages vom 16. bis 19. Jahrhundert mannigfach in Wort und Bild bezeugt, ja die volkstümliche Beliebtheit dieses Festes und seine frühe Verbindung mit karnevalistischem Mummenschanz zeigt Ulrich Wirschings Beschreibung eines Nürnberger Karnevalsaufzuges von 1588: auf einer Gugelfuhre in Gestalt eines Drachens lag, umgeben von Ärzten, Urinmännern, Badern und Apothekern mit großen Spritzen, ein (wohl den Karneval verbildlichender) Sterbender, an dessen Todeslager zwei Meßknaben sangen: „Sanct Urbane, da nobis vinum et recipe aegrotum". Auch ein eigenes Nürnberger Fastnachtsspiel, „Das Urbansreiten" (Nürnberg, Stadtbibl. Nor. 723, 8°), beweist die Volkstümlichkeit des Festes.

In einem Aquarell des 16. Jahrhunderts (Abb. 108) ist ein solcher Nürnberger Urbansritt festgehalten. St. Urban zu Pferd mit der Mitra und einem mit Reben und Weintrauben bemalten Bischofsmantel angetan, hält in der erhobenen Rechten einen

Doppelbecher. Ihm voran schreiten zwei Männer, von denen der eine mit beiden Händen einen Baum umspannt, in dessen Zweigen Glaskugeln oder runde Spiegelchen hängen. Ein dritter, dem Heiligen folgender Mann trägt in einem Netz auf dem Rücken eine Weinflasche (oder mehrere?). Ein Flötist und ein Dudelsackpfeifer leiten den Zug ein, neben dem ein paar kleingezeichnete Figuren als Zuschauer herlaufen. Spätere literarische Beschreibungen dieses Nürnberger Urbanreitens nach G. E. Waldau, D. Siebenkees und J. F. Roth geben ein nur in Einzelheiten abweichendes Bild. So berichtet Roth im 3. Teil seiner Geschichte des Nürnbergischen Handels (1801): „Ein Wein-, Ab- und Einleger, auf einem schlechten Pferde sitzend, in einem bunten und um und um mit kleinen runden Spiegelchen und Waldgläschen behangenen Rocke, ritt durch die Stadt zu allen Weinhändlern und Weinwirthen. Einer trug ihm einen Tannenbaum vor, der gleichfalls mit Spiegelchen und Gläschen behangen war; nach ihm folgte der Ablader und Einleger mit großen Weinflaschen über den Achseln und sammelten bei jenen nicht nur Flaschen, sondern bezechten sich auch häufig. Der reitende Mann ward Urban genannt. Ihm pflegte gewöhnlich eine Menge Knaben nachzulaufen und zu schreien: ‚Der Orba muß in den Trog. Der Orba muß etc.‘ Bisweilen warf man Spiegelchen unter sie, wie auch an Kindern der Weinhändler und Weinwirthe Spiegelchen und Gläschen gegeben zu werden pflegten. Nach vollbrachter Einsammlung warf man den Urban in einen Wassertrog und zog ihn wieder heraus." An einer anderen Stelle (Nürnbergisches Taschenbuch, Bd. I, 1812) erzählt der gleiche, daß bis ins 17. Jahrhundert in Nürnberg das Bild des hl. Urban von Weinverkäufern auf den Straßen umhergetragen worden sei, während ein Weinausrufer den Heiligen selbst darstellte. Er ritt auf einem mageren Schimmel in einem rotbemalten, mit Narrenkappen, Federn und mancherlei Farben bestreuten Leinenkleid von einer Weinschenke zur anderen, wo ihm ein Trunk Wein mit einem Geldgeschenk gereicht wurde. Die Beschreibung bei Vulpius (Curiositäten, Bd. IV, 1814) unterstreicht die närrischen Züge, die sich dem Urbansaufzug angeheftet hatten: „Voran ging ein Stadtdiener, ihm folgten Musikanten mit Sackpfeifen und Schalmeien, hierauf ein roth gekleideter Mann mit rundem Hute, einen jungen Fichtenbaum tragend, der mit Spiegelchen und allerhand Glaskügelchen behangen war. Dann kam St. Urban selbst, auf seinem Rosse hin und her wankend, einem Trunkenen gleich, zuweilen ausrufend: Juchhei! Juchhei! Ihm zur Seite ging ein Mann, der ihn zuweilen zu stützen schien und einen silbernen Becher trug, aus welchem St. Urban zuweilen einen Zug that. Dem Trinkpatron zur anderen Seite ging eine Frau, einen Korb auf dem Rücken gefüllt mit Spiegelchen und Glaswaren, die der Heilige theils verkaufte, theils verschenkte. Hinter ihm gingen zwei roth gekleidete Männer mit rothen Hüten, an einem Rohre über die Achsel große Flaschen tragend, in welche sie den geschenkten Wein füllten. Dem Zuge nach strömte die Volksmenge und schrie: ‚Urban, Urban, du mußt in den Trog.‘ Regnete es an dem Tage des Umzugs, so wurde der Repräsentant des Heiligen in einen der Lorenzkirche gegenüber befindlichen Wassertrog geworfen."

Die verschiedenen Berichte zeigen klar, wie ein alter kultischer Umzug mit magisch bedingten Riten zuerst in den Städten zu einem fastnachtsähnlichen Aufzug entartete und darum hier auch meistens schneller zugrunde ging wie in kleineren Orten. In den alemannischen Landen wurde der Urbanstag kaum anders als im Fränkischen begangen. Die beiden ersten Jahrgänge des „Journals von und für Deutschland" (1784, 1785) enthalten Berichte von Urbansfeiern aus Eßlingen, dem Elsaß und Basel. Hier sind die Urbansritte schon ins Bereich der kindlichen Bettel- und Spielumzüge abgewandert. Aber es waren in Eßlingen doch noch die Kinder der Weingärtner, die mit ihrer reben- und blumengeschmückten Puppe, dem „Urbe", vor den Häusern der Wohlhabenden bettelten und sie bei schlechtem Wetter in den Marktbrunnen warfen, damit er Wasser statt Wein saufe.

In Basel fand der Berichterstatter 1785 das mit Blumen geschmückte Bild des Heiligen auf einem Brunnen aufgestellt, während ein vermummter Knabe, von einer großen Schar anderer begleitet, lärmend durch die Straßen zog. Dagegen wird aus Baden berichtet, daß hier noch die Rebleute selbst ein Bild ihres Weinpatrons schmückten und mit ihm Gaben heischend von Haus zu Haus zogen, um die gesammelten Beträge in einer abendlichen Feier umzusetzen. Doch erzählt der 5. Jg. des „Journals von und für Deutschland" unter dem Titel „Abgeschaffte Mißbräuche und öffentliche Verschönerung in Baden" von dem Verbot dieses Brauches im Jahre 1788. Länger wie die eigentlichen Winzerfeste mit dem Urbansumzug erhielt sich (bis in unsere Tage) der Glaube, daß der Urbanstag der Aussaat und Feldbestellung günstig sei.

Vierzig Tage nach Ostern feiert (zum mindesten seit dem 4. Jahrhundert) die christliche Kirche das Fest der Himmelfahrt Christi. In den Städten Mittel- und Norddeutschlands finden an diesem Tag heute die ausgelassenen „Herrenpartien" zu Fuß und Rad, auf Lastautos oder in Gesellschaftswagen statt, die unter den Devisen „Los von Muttern" und „Vatertag" (im Gegensatz zum staatlich geförderten „Muttertag") in die Wälder und in zahlreiche Wirtschaften führen, des Abends auch nicht selten mit der Teilnahme an einem öffentlichen Tanzvergnügen enden (Abb. 109). Besonders die Kegel- und Kartenspielklubs vertrinken und veressen auf diesen Ausflügen ihre Vereinskassen bei Gesang, lärmenden Scherzreden,

109. Himmelfahrtsausflug eines Dresdener Vereins 1934. Rechts und links zwei Männer mit Eimern als Musikinstrumenten.

Doppelkopf und Dauerskat. Dazu kommen vielfach karnevalistische Kostümierungen mit der Vermummung eines der Wandergenossen als Frau. Aber auch die Unmaskierten schöpfen zumeist die ihnen an diesem Tag gewohnheitsrechtlich gewährten Freiheiten in vollen Zügen aus. Die Ursprünge dieses Treibens glaubte man — wohl nicht ganz zu Unrecht — in jenen kirchlichen Flurumgängen zu sehen, die früher allgemein an diesem geweihten, nach dem Volksglauben stets mit einem Gewitter verbundenen Donnerstag den Schutz der Fluren erflehten, in ihren Nachfeiern aber vielfach derart ausarteten, daß sie Friedrich der Große in seinen Landen verbot. Doch waren die den Ausflügen verbundenen, scheinbar ganz verwandten Gelage und derben Lustbarkeiten der bäuerlichen Bevölkerung im 19. Jahrhundert so allgemein, daß sie vielleicht in ihren Ursprüngen nichts anderes als die weltliche Entartung der kirchlichen Freude über die Aufnahme des Heilandes in den Himmel sind.

Die Himmelfahrtsausflüge selbst aber sind zweifellos aufs engste dem christlichen Auffahrtsgedanken verbunden und gehen so mit Vorliebe auf Hügel und Berge, in Zürich auf den Ütliberg, in Bern auf den Bantiger usw. Da solche Bergbesteigungen in der Schweiz (wie auch anderwärts) meist in der Nacht stattfanden, um, wie bei dem Ostermorgen, die drei Sprünge der aufgehenden Himmelfahrtssonne zu beobachten, so verboten sie die Behörden des 17. Jahrhunderts zuweilen als heidnische Sonnenverehrung. Auch die an diesem Tag gebackenen, teilweise in der Kirche geweihten und an die Kinder verteilten Vogelbrote beweisen die Stärke des Himmelfluggedankens ebenso wie die Vorschriften, nur Geflügel („fliegendes Fleisch") zu essen. In den katholischen Kirchen stellte man, mindestens seit dem frühen 16. Jahrhundert, die Himmelfahrt des Herren bildlich dar, indem man eine Christusfigur hochzog und in einer Deckenluke des Gotteshauses verschwinden ließ. Dabei beobachtete die gläubige Menge genau, wohin sich das Bild beim Aufzug wandte, da sie glaubte, daß von jener Seite her das für diesen Tag erwartete Gewitter komme. War das Heilandsbild verschwunden, so warf man von oben Süßigkeiten, Brötchen, Äpfel und Heiligenbilder herab, und nachfolgende Wetterkränze, brennende Wergbündel und ein Wasserguß stellten dieses Unwetter dar, das nach der frommen Legende als Folge der Öffnung des Himmels galt. Aber auch eine Teufelspuppe schleuderte man vielfach aus der „Heilig-Geist-Luke" herab, um deren Gewandfetzen sich das Volk raufte, da sie, in die Äcker gesteckt, jene vor Ungewittern bewahren sollten. In München, wo uns dieser Brauch erstmals 1611 bezeugt ist, hatten sich ihm im 19. Jahrhundert Züge des Wildemannsjagens beigesellt, indem man den Teufel schon am Vorabend des Himmelfahrtstages durch die Straßen jagte und des Nachts eine ausgestopfte Teufelsfigur aus einem Turmfenster der Frauenkirche heraushängte, die man nach dem Aufzug des Heilands in der Kirche auf die Straße schleuderte und schließlich am Isartor unter dem Beifall der Menge verbrannte.

Die enge Verbindung des Himmelfahrtstages mit einem echten „Donnerstag" voll Donner, Blitz und Hagelschauer führte zu allerlei magischem Brauchtum, das sich besonders bestimmten Kräutern verknüpfte. Wie in manchen Gegenden die am Himmelfahrtstag gelegten Eier als Wetterschutz dienen, so noch in weit höherem Maß die aus bestimmten Kräutern gefertigten Wetterkränze und Sträuße, die man im Alemannischen auch heute noch verschiedenerorts einsegnen läßt und dann auf die Speicher oder über die Stalltüren hängt. Allgemeinere Segenswirkung schreibt man in der Rhein-Main-Gegend und anderwärts den Katzenpfötchen (auch Himmelfahrtsblümchen genannt) zu, und ihr Suchen in der Himmelfahrtsnacht hat sich im Kochertal zu einem richtigen Volksfest entwickelt. Der Besitz von an diesem Tag gepflücktem Allermannsharnisch und von Siegwurz aber soll den Mädchen noch im gleichen Jahre einen Bräutigam verbürgen. Auch gilt diese Siegwurzel als ein Universalmittel gegen alle Mensch und Vieh bedräuenden Gefahren. Schließlich traten neben die Flurprozessionen und an ihre Stelle in den

protestantischen Ländern vielfach die (auch an anderen Frühlingstagen abgehaltenen) Grenzumritte und Grenzbegehungen, die sich teilweise über alle staatlichen Grundbuchfestlegungen hinweg bis in unsere Tage erhielten. Von ihnen sind die heute bekanntesten der alle 2 Jahre gefeierte „Schnatumzug" in Brilon (Westfalen) und der „Waldumgang" (Umgang um den alten Reichswald) in Kaiserslautern, von denen der erstere für Erwachsene, der zweite für Kinder abgehalten wird. Durch Bartreißen, Ohrenzupfen, Backenschläge, das Aufschlagen des Gesäßes auf die Grenzsteine und das Schlagen mit Holzpritschen (die in Kaiserslautern seit 1933 das Hakenkreuz ziert) wird die Grenzziehung den Beteiligten drastisch und leibhaftig eingeprägt. In seiner „Frau Aventiure" hat uns Joseph Victor Scheffel die mittelalterliche Grenzbereitung des Thüringer Rennstieges in frischen, anschaulichen Versen geschildert. Im übrigen war der Himmelfahrtstag Magnet verschiedener, uns schon bekannter Frühlings- und Maibräuche.

110. Bekränzter Pfingstochse im Harz.

Mit Pfingsten erreicht die mailiche Lust ihren Höhepunkt, ist der Frühling als endgültiger Herrscher ins Land eingezogen. Der Name dieser Festtage (Pentekoste = 50. Tag nach Ostern) scheint uns schon in voralthochdeutscher Zeit zugewandert zu sein, vermutlich durch gotische Vermittelung, gleich Pfaffe und Kirche. Die englische Bezeichnung „whitsunday" rührt daher, daß der Pfingsttag Haupttauftag war und die Täuflinge weiße Kleider trugen. Jetzt erst, wo „der Heilige Geist über das Land geflogen" ist, scheint der Sieg über die feindlichen Mächte vollkommen, darf man wieder ungefährdet aus den Feldbrunnen trinken, in den Gewässern baden. Nun ist die Zeit der Hegeweide allgemein offen, und man führt den umkränzten „Pfingstochsen" (Abb. 110) auf die „Pfingstweide", die uns unter diesem Namen zuerst 1300 aus Frankfurt a. M. bezeugt ist. Die festlichen Bräuche, die die Pfingsttage umranken, sind zum großen Teil die nämlichen, die wir schon vom 1. Mai, ja vom Sonntag Lätare und von Ostern her kennen. In der Nacht vor Pfingsten schießen oberpfälzische Bauern mit scharfen Schüssen in die Felder, um den „Bilmetsschneider", den gefürchteten Korndämon, zu vertreiben; die Peitschen, die mancherorts den ganzen Mai hindurch nicht geruht hatten, knallen am Pfingstsonntag wieder lauter auf, das Fest „einzutreiben", und die Hirten und Schäfer, die sie heute in erster Linie auf den Dörfern schwingen, erhalten Bier und Kuchen zur Belohnung. In den schweizerischen Bergen aber blasen die letzten Alphörner das Pfingstfest ein (Abb. 111). Auch das Pfingstsingen ist noch weit verbreitet und von Erwachsenen wie von „pfingstelnden" Kindern auf ihren Heischegängen geübt. Die ältesten Zeugnisse solcher schon 1574 von dem Herzog Wilhelm von Berg verbotenen Pfingstlieder verweisen auf Gesänge in der Pfingstnacht. Aber heute noch wird selbst in manchen Großstädten der Pfingsttag eingesungen, und in Dresden (wo der Brauch erst 1912 aufkam) ließen 1935 gegen 25 Gesangvereine und Männerchöre ihre Lieder in aller Frühe des ersten Pfingsttages in den städtischen Parkanlagen und auf öffentlichen Plätzen erschallen. Auch Pfingstfeuer leuchten da und dort wieder im äußersten Norden, im Osten und in den Alpen von den Höhen herab, und dem Pfingsttau schreibt man die gleichen Eigenschaften zu wie dem Oster- und Maitau. Zugleich besprengt man mit geweihtem Wasser die Saaten zur „Pfingsttaufe", und wer Pfingstsonntags vor Sonnenaufgang mit einem frischgestochenen Rasenstück auf dem Kopf umhergeht, kann nach altbayrischem Glauben den Bilmesschneider sehen. Allgemein aber ist das Setzen von Pfingstmaien, und selbst in den mitteldeutschen Großstädten ziert das

Grün der Birken die Eingänge fast aller Wirtschaften. In den mitteldeutschen Landstädtchen und Dörfern aber umstehen sie die „Pfingstlauben", in denen das „Pfingstbier" ausgeschänkt, das „Pfingstgelage" abgehalten, nicht selten auch getanzt wird. Für dieses „Pfingstgelage" gab es früher zuweilen eigene Pfingstbrüderschaften, auch kommen besondere Männer- und Frauenlauben vor (so zu Fienstedt im Saalekreis, wo die Lauben schon zu Himmelfahrt errichtet werden).

111. Pfingstblasen auf dem Alphorn im Berner Oberland. Im Hintergrund der Eiger und Grindelwald.

Große, bis auf den Wipfelbusch entastete Tannen- oder Pappelbäume (mit oder ohne Rinde) sind besonders in Thüringen üblich, seltener auch noch im Anhaltischen, wo man sie meist vor dem Dorfwirtshaus aufpflanzt, in dem das Pfingstgelage stattfindet. Doch überwiegt auch in dieser Landschaft der Häuserschmuck mit Birken. Bei den mitteldeutschen Kinderumzügen mit Pfingstmaien werden diese Bäumchen oft mit Buntpapier geschmückt, auch hängt man an ihnen die beim Umzug erhaltenen Geschenke auf. Die Anforderung dieser Gaben geschieht zumeist noch durch das Aufsagen von Sprüchen oder auch durch das Singen entsprechender Pfingstliedchen. Die Deutung dieser Pfingstmaien als Sinnbilder des Wachstums und der Lebenskräfte der Natur wird aus einer Reihe von Handlungen und Glaubensvorstellungen offenbar. Neben die Wettläufe nach dem Maibaum stellen sich solche nach den Pfingstmaien, die besonders von Mädchen ausgeführt wurden. In Radisleben (Anhalt) mußte der jüngste Ehemann der Maienträgerin das Bäumchen entreißen und wurde von den Mädchen verfolgt, und in Neu-Platendorf im Mansfelder Gebirgskreis nennt man den Wettlauf der Burschen nach der Pfingstmaie das „Brautlaufen", wohl weil man in dem Bäumchen die „Maibraut" erblickt. In die Stallungen gesetzte Pfingstmaien schützen die Pferde und Kühe vor Krankheiten, und in St. Ingbert pflanzt man den „Quackbaum" nach dem Umzug auf dem Brunnenhaus auf. Auch das Stecken von Pfingstmaien als Liebeszeichen ist in Mitteldeutschland noch nicht ausgestorben, und der Brauch des Schandmaien kehrt zu Pfingsten in weiten Gegenden des deutschen Volksbodens wieder. Sei es, daß man einem Mädchen einen „Bräutigam" als Vogelscheuche aufs Dach steckt (Thüringen) oder an einem Baume aufhängt (Steiermark; Abb. 112) oder daß man Schwarzdornwellen, Ebereschen und andere Sträucher und Blumen den Betreffenden vor die Türen pflanzt bzw. ihnen zusendet. Zuweilen (so in Breitenroda, Kreis Gardelegen) leitet das Pfingstfest eine „Frei-

112. Brautbaum aus Kroisbach bei Graz. Ein pfingstlicher Schandmai, den der verschmähte Liebhaber seiner Angebeteten setzt. 1931. (Aufnahme: Dr. Stolte, Hannover.)

nacht" ein, in der die Burschen den gleichen Unfug verüben, den wir schon aus der Walpurgisnacht kennen (vgl. S. 71). Auffallend in seiner Gestaltung ist der Pfingstbaum im braunschweigischen Dorf Zobbenitz (Kr. Helmstedt), indem unter den Wipfelbuschen waagrecht ein Wagenrad aufgehängt ist und eine große Puppe den Baum ziert.

Neben den Pfingstbäumen oder diese vertretend stehen die **Pfingstkränze**, mit denen man Haus- und Kirchentüren oder auch die Kruzifixe (Deuna, Kreis Worbis) schmückt. Doch ist der „Pfingstkranz" beim Kinderumzug in Leese bei Stolzenau an der Weser wieder ein Bäumchen aus Eierketten und Bändern, auf dessen Spitze ein künstlicher Hahn sitzt (Abb. 114). Der bekannteste der echten Pfingstkränze aber ist „die Queste" auf dem Questenberg im Südharz zwischen Sangerhausen und Stolberg.

Das hier alljährlich zu Pfingsten gefeierte Questenfest bietet ein bildhaftes Beispiel für die Verschlingung verschiedenartiger Brauchtumselemente mit späten sagenhaften und mythischen Ausdeutungen. Hier errichten die Burschen in der Nacht vom 1. auf den 2. Pfingsttag eine Pfingstlaube, in der zu Beschluß des Festes das Pfingstbier ausgeschänkt wird, und Einwohner des Nachbarortes Rotha bringen dem Pfarrer von Questenberg vier Käse und ein Brot mit den Worten: „Wir sind die Männer von Rothe und bringen den Käse mit dem Brote." Auch wird ein Maibaum auf dem Dorfplatz aufgepflanzt. In der darauffolgenden Nacht zieht man auf den gleichnamigen Questenberg, auf dessen Spitze ein Eichenstamm aufgerichtet ist, an dem ein wagenradgroßer Kranz aus Birken- und Buchenlaub mit zwei Laubquasten hängt und dessen Spitze ein Buschen ziert. Nachdem man den Laubschmuck abgenommen hat, werden am dritten Pfingsttag Kranz und Quasten (Questen) aus frischem Grün erneuert, worauf früher die ältesten Burschen drei Schüsse durch das Kranzrad abgaben. Zuvor aber setzt sich der Führer der Burschen, ein älterer Mann, in den Kranz und verteilt Brot. Die Ansprache, die er dabei hält, war früher kirchlich gefärbt und steht heute unter dem Einfluß der „Deutschen Glaubensbewegung" und den Gedankengängen Hans Hahnes, dessen Brauchtumserneuerungen in Ostmitteldeutschland und dem deutschen Norden starken Widerhall fanden. Eine in der Romantik und

113. Winden des Questenkranzes auf dem Questenberg im Südharz, 1935. Im Hintergrund der Questenbaum. (Aufnahme: Herbert Bellmann, Dresden.)

114. Umzug mit dem Pfingstkranz in Leese bei Stolzenau a. d. Weser, 1931. (Aufnahme: Emil Köster, Stolzenau.)

116. Umzug der Maibraut zu Pfingsten in Schermerhorn bei Alkmaar (Nordholland) zu Anfang des 18. Jahrhunderts (Kupferstich aus Bernard Picard, Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, Tome III).

dem Biedermeier vielberichtete Sage (vgl. z. B. Lustwandlungen auf der Morgen-Aue des Lebens, Erster Theil, Frankfurt a. M. 1829, S. 137—139) berichtet, daß Jutta, das Töchterlein eines Burgherren von Knuth sich „vor alter, grauer Zeit" im Wald verirrt habe und erst nach mehreren Tagen bei Rotha in der Nähe einer Köhlerhütte beim Flechten eines Kranzes mit zwei Blumenquasten wieder aufgefunden worden sei. Zum Dank für diese wunderbare Errettung habe der Vater seine Burg, den Finsterberg, in Questenberg umgetauft und dem Dorf Rotha die Fundwiese als „Fräuleinwiese" geschenkt, mit der Auflage, dem Pfarrer von Questenberg jährlich zu diesem Freudentage Käse und Brot zu stiften.

Viel häufiger als die Verschrumpfungen und Abbiegungen zum Kranz finden wir die Belebung des Pfingstmaien in menschlichen Trägern. Wie der Pfingstmai vielfach vom Mittelalter bis auf unsere Tage in feierlichem Zuge aus dem Wald geholt wird, so auch die Maibraut oder Pfingstbraut, ein mit einem Blumenkranz oder Schleier oder auch grünem Gezweig bekleidetes Mädchen. In einer späteren Entwicklung, die die Maibraut zur Führerin eines Kinderbettelumzugs machte, finden sich gelegentlich auch mehrere Maibräute. In welch seltsamen Vermummungen diese Maibräute oft auftraten, zeigen zwei Bilder aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts, die uns Bernard Picard in seinen Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, Tome III überliefert hat (Abb. 115, 116). Picard schreibt dazu: „In Nord-Holland wird von 4 Töchtern die 5. herumgetragen, die mit Corallen etc. ausgezieret ist, mit einer silbern Gondole in der rechten, und einer silbern Pfeiffen in der linken Hande. In dem Kupfer Taf. II, n. 1 wird die lächerliche Feyrung des Hl. Pfingstfestes, wie sie zu Schermerhorn und in 2. wie sie in dem Haage annoch gebräuchlich ist, vorgestellet. Amsterdam und Enchhusen haben diese Ärgernisse abgestellt." Und zuvor:

„Zwischen Ostern und Pfingsten hat das gemeine Volk an einigen Orten das lächerliche Wesen, daß die Töchtern Meyen-Sträuße und Kränze flechten, sich damit ausrüsten und krönen, und so in der Stadt herum singen gehen: Dieses geschieht auch in etlichen Holländischen Städten." Der Umzug zu Schermerhorn soll in den Jahren 1618, 1635 und 1646 verboten worden sein.

In Rolfsen in der Lüneburger Heide, wo die Maibraut als „Pfingstkalb" auftritt, spielt sich heute der Umzug folgendermaßen ab. Ein das Pfingstkalb darstellendes Kind liegt mit einem verbundenen Bein, in Birkengrün gebettet und von diesem sowie Brennesseln und Disteln völlig überdeckt, in einem Wägelchen. Letztere sollen es vor Gefahren schützen, und wer sich ihm nähert, um „das kleine Kalb zu suchen", wird mit den Brennesseln oder Disteln geschlagen (man vergl. das Stechen des in einen Sack gebundenen oberpfälzischen Pfingstschwanzes! vgl. S. 90). Andere Dorfkinder, Knaben wie Mädchen, ziehen mit dem Wägelchen von Haus zu Haus und singen:

Pfingstkalf hett sin Been afbrochn,
Wott geft jü doa tau?
Eier in Haut [= Hut], dat geit gaut!
Gäld in de Mütz, dat geit hübsch,
Baugweidnstroh [= Buchweizenstroh] und Habernstroh,
Annert Johr noch mol wedder so!

Erhalten sie keine Gaben (die aus Geld, Eiern und Brauselimonade bestehen), so singen sie:

Rohl, rohl, rohl,
Dat olle Wif ist dohl [= toll].
Witten Twern [= Zwirn] und schwatten Twern,
Dat olle Wif mag mich nich gern.

116. Aufzug der Maibraut zu Pfingsten im Haag. Anfang 18. Jahrhundert (Kupferstich aus Bernard Picard, Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, Tome III).

Von dem Geld erstehen die Kinder beim Krämer Bonbons oder Schokolade, während sie die Eier im Dorfwirtshaus verkaufen.

Wo ein Brautpaar auftritt, sucht in Mitteldeutschland vielfach der Bräutigam die im Wald versteckte Maibraut. Aber auch da, wo die Maibraut oder ein pfingstliches Brautpaar nicht mehr als solche erscheinen, sehen wir ihre Spuren noch in ländlichen Spielen der Pfingstzeit oder des Hochsommers, nach der Heu- oder Getreideernte. So sucht und findet der „Jägerprinz" in Thüringenhausen bei Sondershausen sein Jägermädchen und geleitet es in der Kutsche zum Festplatz, und in der Bitterfelder Gegend führt man ein Pfingstspiel auf, bei dem das „Dornröschen" in der Pfingstlaube sitzt und vom Bräutigam geholt wird. Auch beim „Pfingstbier" der Halloren tritt ein Brautpaar auf, und im Pfingstritt zu Kötzting im Bayrischen Wald, der auf das Jahr 1402 zurückgeführt wird und die einzige altbayrische, kirchliche Reiterprozession zu Pfingsten ist, wird der vom Magistrat mit dem jährlichen Sittenpreis ausgezeichnete Jüngling der „Pfingstkönig" und erwählt sich seine „Pfingstbraut". Bei anderen Pfingstspielen erhielt sich lediglich noch ein komisches Paar, das beim „Dreckschweinfest" in Hergisdorf bei Eisleben Veilchen verkauft.

Auch im Mittelpunkt der in ihrer heutigen Form oft erst in den letzten Jahrzehnten aufgekommenen „Räuberspiele" des Anhaltischen und Mansfeldischen steht der Raub einer Braut oder eines Brautpaares durch Räuber (die oftmals als Indianer verkleidet sind) und ihre Befreiung durch Gendarmen oder Soldaten. Hier hat sich ein zum Spiel zerflattertes kultisches Frühlingsbrauchtum in ein neuzeitliches Räuber- und Gendarmenspiel, wie es als Kinderspiel noch vor dem Weltkrieg weithin üblich

117. Das Räuberspiel zu Wiendorf (Anhalt, Kreis Köthen), 1935. Gruppe der Räuber und Gendarmen nach Gefangennahme des Räuberhauptmanns vor der Räuberhütte.

war, eingeflochten. In Oberpeißen, Leau und Kleinwirschleben in Anhalt wird das Brautpaar während eines Ausfluges in einem Gebüsch geraubt, der Bräutigam an einen Baum gebunden und die Braut in einer Laubhütte gefangengehalten, die bei ihrer Befreiung in Flammen aufgeht (vgl. Alfred Wirth, Anhaltische Volkskunde, 1932). In Königerode im Harz, wo die Räuber den Notenträger einer Musikkapelle ermordet haben, verbrennt die Räuberhütte selbst nach der Gefangennahme des Räuberhauptmanns und der Räuberbraut, die hier die geraubte Braut ersetzt (vgl. Hans Hahne und Heinz Julius Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf, 1935). In Cörmigk, das am 2. Pfingsttag das Räuberfest alljährlich abwechselnd mit einem Ringreiten abhält, nachdem ein Verbot des letzteren 1894 zur Ausgestaltung des Räuberfestes führte, wird die Braut auf dem Festplatz geraubt und nach einem Kampf befreit. Zumeist wird schließlich der Räuber erschossen oder, wo ein Wasser vorhanden ist, ertränkt. In diesen Fällen entwickelt sich das Schauspiel oft zu einem Seeräuberfest. Ein solches findet in Wiendorf (Kreis Köthen) auf dem Schachtteich bzw. einer in ihm künstlich angelegten Insel statt, und die Räuber wie ihre Gegner bekämpfen sich auf Flößen und Kähnen. Auch hier wird die Braut für den Räuberhauptmann geraubt und er selbst als Strohpuppe im Teich ertränkt. An Stelle der Räuberhütte verbrannte man 1934 ein „Wendenschloß." Nach Beendigung des Schauspieles geht es dann mit Musik ins Dorf, wo eine Rede gehalten wird und der Tag mit allerlei Belustigungen und einem abendlichen Tanz schließt. Das Großwirschlebener Räuberspiel ist mit einem Hammeltanz und Hammelessen verbunden. Vertritt schon in verschiedenen Räuberspielen der Umgebung von Halle eine „Prinzessin" und ihr „Kammerfräulein" das geraubte Brautpaar, so lösten sich die Seeräuberspiele noch leichter von dem Gedanken der Maibraut und nahmen allerlei andere Motive auf. In Wansleben und Ambtshof im Mansfeldischen wird statt der Braut „die Seejungfer gesucht", und in Lettin bei Halle tauchen gar vier Nixen und ein Wasserkönig auf. Die Piratenschlacht in Laufen-Oberndorf an der Salzach, die die Schiffergarde zu Fronleichnam aufführt, weist lediglich einen Parteienkampf zwischen den „Piraten" („Seeräubern", „Banditen") und den Schiffern in altsalzburgischen Militäruniformen auf. Schließlich werden auch hier die Piraten gefangengenommen, verurteilt und hingerichtet. Dagegen war das Seeräuberspiel zu Unterwessen im Chiemgau, das (1911 zum letzten Male aufgeführt) 1849 erstmals bezeugt ist, ein Tanzkampfspiel mit Schwerter-, Bogen- und Reiftänzen, bei dem der Räuberhauptmann früher als „König" eine Zackenkrone trug. Auch mischten sich allerlei karnevalistische Elemente ein, und neben den Wilden, in Felle gehüllten Männern erschien der Harlekin (vgl. Robert Eisler in den Bayerischen Heften für Volkskunde, Bd. I, 1914). Die Maskierung der Räuber als wilde Männer, die wir in Moosverkleidung auch in Dörfern des Südharzes und im Mansfeldischen finden, deutet wieder auf Kultreste aus dem Kreis des Winterdämons. Auch der in Gerlebogk (Kreis Köthen) von den Räubern mitgeführte Bär mag ein Spätling aus dem Geschlecht der fastnachtlichen „Erbsenbäre" sein.

Häufiger als durch ein weibliches Wesen verkörpert sich die Lebenskraft der Natur zu Pfingsten in der Gestalt eines in grüne Zweige, Ginster, Farnkraut oder Feldblumen eingekleideten Burschen oder Knaben, der in den deutschen Landen mit den verschiedensten Namen bezeichnet wird und dem im deutschen Osten und besonders den slawischen Gegenden der „grüne Georg" am St. Georgstag (23. April), in England aber „Jack the green" entspricht. Neben neutralen Namen wie Pfingstel, Pfingstling, Pfingstmännchen, Pfingstplütter, Pfingstpflitteri, Laubmännchen, Grünmännchen, Pfingstmännchen, Laubpuppe, Laubkönig, Graskönig, Pfingstkönig, Pfingsterblome, Füstjemai und Schoßmaier stehen Spottnamen wie Pfingstlümmel, Pfingsthansel, Pfingstjackel, Pfingstschwanz, Pfingstdreck, Stoffelfies und solche mit dämonischem Einschlag, wie Pfingstbutz, Pfingstnickel und Hatzelen. In der Pfalz und den angrenzenden Teilen des Saarlandes sowie des Elsaß spricht man vom Quack (Pfingstquack).

Die Deutung des Pfingstlingst als Quack ist umstritten. Doch ist anzunehmen, daß „Quack" gleich dem „Stabaus" des Sonntags Lätare vom Liedbeginn auf die Hauptperson des Schau-Spieles übertragen wurde. Wie die Jugend den Umzug des pfingst-

lichen Laubmannes mit lautem „Quack, quack", „Quackauf" oder „Quick, quack" begrüßt, so begleiten in der Gegend von Iserlohn am 1. Mai die Rufe „Quik, quik, quik" das Schlagen des Viehes mit einem Ast des Vogelbeerbaumes; und diese Rute nennt der Volksmund kurzweg die Quike, wie er andererseits in der Pfalz (z. B. in Ensheim) den Namen Quack auf den Ginster übertrug. Auch aus Pommern und dem Böhmischen ist das „Quecken" des Weideviehs in gleicher Weise bezeugt. So ist „der Quack" vermutlich nichts anderes als die Verpersönlichung des alten Wortes queck (lebendig; vgl. Quecksilber, quicklebendig), das der „Lebensrute" und dem „Lebensgeist" den Namen und als zauberstarker Weckruf zugleich verdoppelte Kraft gab. Demgegenüber erscheint Karl Weinholds Deutung des Quacks als Laubfrosch und Regenzaubergeist von geringerer Überzeugungskraft, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß auch von dieser Seite her Gedanken den Quackumzügen zugeströmt sind. Spielt doch der Laubfrosch in den Pfingstspielen und -umzügen eine nicht ganz unerhebliche Rolle. So wurden im Böhmischen Frösche zu Pfingsten gezwickt und gestochen, bis sie zu schreien anfingen, und dann gehenkt und geköpft oder auch lebend auf eine Stange aufgehängt, umhergetragen, und in Schönwerth bei Graßlitz hieß der am Pfingstmontag zuletzt austreibende Hirte der „Froschschinder", weil er einem Frosch die Haut abziehen mußte. In Thüringenhausen (Kreis Sondershausen) feiert man zu Pfingsten das „Froschfest", bei dem der berittene „Froschkönig" in einer Froschlarve und (gleich dem Wasservogel) mit Schilf bekleidet auftritt. Nachdem er (wie der Wilde Mann) gefangengenommen ist, werden ihm seine Schandtaten vorgehalten. Wilhelm Mannhardt verweist in seinen Wald- und Feldkulten (Bd. I 353, 354f.) auf weitere Belege des Froschzaubers, bei denen der Pfingstkönig einen Frosch an der Spitze seines Degens angebunden hatte oder die Frösche an den Maibäumen aufgehängt wurden. Auch hier brachte man sie durch Quälereien zum Quaken, köpfte sie und warf die zuckenden Körper unter die Umstehenden. Die Deutung dieses rohen Brauches findet Mannhardt gleichfalls im Regenzauber, nach dem das Quaken der Frösche den nahen Regen andeutet und das Volk durch das Töten eines Frosches die gleiche Wirkung zu erzielen glaubte. Aber auch andere Tiere vertraten den Frosch: im Egerland henkt man statt der Frösche Katzen und Kaninchen oder führt etliche junge, an einen Baum genagelte Krähen umher, und andere deutsche Gaue kennen Umzüge mit Katze, Fuchs, Eule, Marder, Huhn und Gänseaar. So scheinen *Tierumzüge*, *Tiertöten* und *Tierschinden* zu den alten Bestandteilen des pfingstlichen Frühlingskultes zu gehören und müssen einst auch den Quackritten und Quackumzügen verbunden gewesen sein. Den Beweis geben die Quacklieder selbst: „Heb die blotte Vögel aus / Die blote wie die blinne / Der Quack der soll se schinne" (anderwärts: „Den Quack wolln mer schinne" und neuerdings abgeschwächt: „Der Quack der solls gewinne"). Hier setzt nun die dritte Namensdeutung ein, die darauf verweist, daß das jüngste Nestvögelchen „Nestquack" (oder auch bloß Quack) genannt wird, und in Ettingen bei Saargemünd bezeichnet man auch den ginsterumwundenen Pfingstling als „Neschquack". Daß man in diesem Quackbutzen früher (mindestens stellenweise) selbst einen Pfingstvogel sah, bezeugen wiederum die Lieder: „Der Pfingstquack fliegt owwenaus, fliegt unnenaus, hebt die nackte Vögelcher aus" (in Orten des BA. Pirmasens). Aus der Gleichung Quack = junger Nestvogel erwuchsen die Übertragungen des Wortes auf das jüngstgeborene, letzte Kind, aber auch auf ein schwächliches Geschöpf, auf einen kleinen, dicken, endlich auch einen tölpischen und dummen Menschen. So wird in Kirkel-Neuhäusel (Pfalz, BA. Homburg) der Dümmste als Pfingstquack eingekleidet, während anderwärts der letzte beim Wettritt den Wasservogel, Pfingstschwanz, den Pfingstlümmel oder den Pfingstbutz spielen mußte. Schließlich wurden so Pfingstl, Pfingstlümmel, Pfingstdreck, Wasservogel u. dgl. gleich Pfingstochse, Pfingstesel, Pfingsfuchs, Pfingstkrähe oder Rauchfieß Spottnamen für den Langschläfer, den letzten Hirten und das letzte Tier beim Viehaustrieb und selbst beim Austrieb der Gänse.

Überschauen wir die Erscheinungsformen der Quackumzüge, wie sie sich am lebendigsten im Westrich erhielten, so finden wir in ihnen heute ein Nebeneinander sehr verschiedener Entwickelungsformen. Aus den Quackritten der Burschen sind vielfach einfache Heischegänge der Kinder mit dem Quack geworden. Die Ritte ohne Sattel enden gewöhnlich in einem Wettritt, und der vegetationskultische Gedanke wird im Umritt um den Misthaufen offenbar, wie er sich noch in Ortschaften des BA. Homburg erhielt. Auf ihm stand früher wohl allgemein der Quack, während die ihn umkreisenden Reiter ihre Lieder sangen (Mittelbrunn). Bei diesen Ritten sind die Pferde mit Sträußen und Bändern geschmückt und ihre Mähnen mit blühendem Ginster durchflochten. Zuweilen finden sich heute solche Burschenritte noch neben Kinderumzügen, und eine Zwischenstufe zeigt Kinderritte auf Bohnenstangen (Kirchenarnbach). Auch in Molschleben bei Gotha ziehen zu Pfingsten die Kinder auf aus geringelten Weidenruten gefertigten Steckenpferden („Buntschecken") unter Vorantragung eines Tannenbäumchens durchs Dorf. Aber auch manche Burschenritte lassen die ursprüngliche Bedeutung des Brauchs kaum mehr ahnen. So reiten auf der Sickingerhöhe die Burschen in ein Nachbardorf oder vor die Häuser ihrer Geliebten, die ihnen für das Absingen eines Pfingstliedes Eier, Würste, Speck oder Geld schenken. An die Stelle alter Heischelieder aber traten mancherorts Volkslieder (Ich hatt' einen Kameraden; Es wohnt ein Müller an jenem Teich; 400 Mann die gingen einmal spazieren; Kleine Buben küssen gern, große noch viel lieber; usw.). Selbst Spottlieder werden vereinzelt

118. Eiersammelnde Kinder mit Quack in Blaubach (BA. Kusel, Pfalz).
(Aufnahme: Eisinger, Blaubach.)

gesungen, und die bekannten Sommertagsliedchen haben hier und dort die alten Quacktexte verdrängt. Da wo diese in der Pfalz, dem Elsaß und dem Saargebiet noch lebendig sind, zeigen sie das Quackreiten als ein Pfingstrecht der „Pfingstknechte" („Da kommen die armen Pfingstenknecht / Die hätten so gern das Pfingstenrecht": Obersimten und anderwärts; „Hüsführers Knecht": Granfthal im Elsaß). Sie fordern Eier und Butter usw. („Eier heraus! Butter heraus! / Oder es bleibt keine schöne Jungfer im Haus!": Granfthal). Zur Erlangung und dem Fortbringen der Gaben dienen nach den Liedern eine lange Stange und ein Korb, und im Obersimter Lied ist von einem Stern die Rede: „Der Stern, der Stern soll rumme gehn / Wir müssen des Tags noch weiter gehn." Schließlich sprechen die Reiter für die Gaben ihre Glück- und Segenswünsche den Hausleuten, Kindern und dem Gesinde aus bzw. Verwünschungen gegen die Geizigen („Und habt ihr uns ein Gackerle geben, so wünschen wir euch das ewige Leben" — „Und habt ihr uns kein Gackerle geben, so soll euch das Hemd am Arsch ankleben": Obersimten). In einzelnen Liedern klingt der Gedanke an einen Pfingstkönig an („Ich bin ein junger König / Drum gebt mir nicht zu wenig": Nußdorf bei Landau), in anderen der an die Pfingstbraut („Uff der Stee [= Stiege], unner der Stee / Hat de Braut ihr Schnall gelee": Kirkel-Neuhäusel). Recht verschieden ist auch die Darstellung des Quacks selbst. In seiner wohl ursprünglichsten Form ist er ein berittener, ganz von Ginsterzweigen (Buchenästen, Blumen) umkleideter Bursche, dessen Kopf noch ein großer Stülphut aus Ginster überdeckt. Doch findet er sich an anderen Orten auch als Gestellpuppe vor und wird so in Heltenberg (BA. Pirmasens) von zwei Reitern an einer Querstange beim Umritt mitgetragen. Wieder anderwärts fährt der Quack auf einem Wagen (Dietschweiler, BA. Homburg) oder die Attrappe vertritt ein richtiger Quackbaum: ein mit bunten Bändern und Blumen geziertes Birken- oder Tannenbäumchen, das der Vorreiter trägt (Hirzweiler, Reg.-Bez. Trier) oder das man auf einem vierrädrigen Karren umherführt (St. Ingbert, BA. Zweibrücken). Bei den Kinderumzügen mit dem Quack (Abb. 118) begleiten diesen bald nur Knaben, bald Knaben und Mädchen, in Mölschbach (BA. Kaiserslautern) führen zwei Mädchen den Quack, Gaben erbettelnd, von Haus zu Haus. Während in Schmalenberg (BA. Pirmasens) die Quackattrappe vor Beginn des Reiterzuges versteigert wird, und der Meistbietende den Quack spielen und die ganzen Gaben behalten darf, wird in Wesselberg-Zeselsberg (BA. Pirmasens) der Letzte beim Wettlaufen zum Quack gemacht und hänselnd durchs Dorf geführt. Durchaus alte Züge zeigt zweifellos der von F. Panzer (Beytrag zur deutschen Mythologie, Bayerische Sagen und Bräuche I, München 1848) geschilderte Quackritt in Hinterweidental (BA. Pirmasens), bei dem der ganz in Goldpapier gehüllte Quack im Galopp zwischen vier Reitern mit geschwärzten Gesichtern, hohen, spitzen Kappen und hölzernen Schwertern ritt. Nach Einsammlung der Gaben wurde der Quack umkreist und sein Gewand in Stücke zerrissen, von denen jeder einen Fetzen zu erhaschen versuchte. Auch in Scheidt und Umgebung wurde früher der Pfingstbutz, der sich mit einer Rute zur Wehr setzte, überwältigt und seiner Heckenhülle entkleidet. Diese Verfolgung und Zerfetzung des Gewandes, die wir heute noch im Kreis Kalau (Mark Brandenburg) bei dem Gegenstück des Quacks, dem zu Johannis

auftretenden „Kornblumenmann“ oder beim Graskönigsritt zu Großvargula bei Langensalza finden, dessen Gewandfetzen ins Flachsfeld gesteckt werden müssen, um eine gute Ernte zu gewährleisten, stellt klar den Glauben an die zauberhafte Segenskraft des Frühlings- bzw. Sommergeistes heraus. Im übrigen gibt sich das heutige Bild deutlich als ein großes Trümmerfeld eines einstigen festgefügten, weit über die deutschen Grenzen verbreiteten Brauchtums, dessen Grundzüge sich trotz aller späteren Zutaten, Vermischungen und Abschwächungen deutlich erkennen lassen. So tauchen Einzelzüge bald da, bald dort wieder auf: in Leuthen bei Weißenstadt an der Eger (BA. Wunsiedel) tragen die pfingstelnden Knaben, deren Gesichter eine Larve ebenso verhüllt wie bei dem „Pfingstbutz“ in Neuenbürg im württembergischen Schwarzwald, noch die spitzen, uns auch aus dem Fastnachtsbrauchtum bekannten Papierhüte, und die Wasservogelsinger im BA. Eggenfelden sind wieder mit langen Peitschen bewehrt. Überall sehen wir in Deutschland Parallelen zu den einzelnen Zügen des Quackbrauches: im Ritt des „Graskönigs“ zu Großvargula, bei den hannöverisch-altmärkischen Umzügen des „Schoßmeiers“, „Vizemeiers“, „Füstjemais“ oder „Stoffelfies“, der bald als eingekleideter Bursche, bald als Laubpyramide auftritt, bei dem Einholen der thüringischen „Laubmännchen“ und „Laubkönige“, den Umzügen mit dem „Pfingstkarr“ bei Harburg a. d. Elbe, der, mit Kränzen geschmückt und den Eierkorb in den Händen, auf einem kleinen Wagen gezogen wird, bei den Pfingstreitern in Deuna (Kreis Worbis), die die Pfingstmaien aus dem Walde holen, nach später Legende zum Gedächtnis an einen hier verirrten Prinzen.

Gelegentlich findet sich in solchen Aufzügen noch (wie am Sonntag Lätare und am 1. Mai) ein Nebeneinander von Laubmann und Strohmann (Umgebung von Lahr in Baden). Da wo aber der „Erbsenbär“ oder die Wildemannsgestalt vereinzelt den Wachstumsgeist völlig verdrängen, treten sie zumeist als Scherzgestalten und Spottfiguren auf. So umwickeln in Hauptstuhl (Pfalz, BA. Homburg) die Burschen den letzten Quackreiter mit Stroh und führen ihn unter Spottreden an einer Kette oder einem Seil durchs Dorf. Auch Vilmars Kurhessisches Idiotikon weiß von dem Umhertragen eines Strohmannes zu berichten, der nach dem Umzug dem faulsten Mädchen als Schandpfingstling vors Haus oder auf den Dachfirst gestellt oder auch der zuletzt auf die Weide getriebenen Kuh aufgesetzt wurde. In Ostmitteldeutschland begräbt man zuweilen noch den „Alten“ oder den „alten“ oder auch „schwarzen Mann“. In Bebitz bei Könnern (Reg.Bez. Merseburg) findet dieses Dorffest sogar erst im Juli statt (vgl. Hans Hahne und Heinz Julius Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf, 1935). Hier wird zunächst dem schwarzen Mann der Bart von einem Mädchen mit verbundenen Augen geschnitten, worauf Mädchen den Alten in einem Wagen durchs Dorf fahren und in ein Grabloch kippen. Der gleiche Brauch war nach den Erhebungen Alfred Wirths unter mannigfachen kleinen Abwandlungen bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts in anhaltischen Dörfern üblich, wo der Alte, dem man den Bart schor und den man mit verbundenen Augen zu erstechen oder ins Grab zu werfen suchte, gelegentlich auch zerriß, zuweilen als der „Jude“ (Judas) bezeichnet wurde, so daß die Deutung des Brauches als Winteraustreiben kaum zweifelhaft ist (vgl. S. 60). Dagegen trägt der in indianischer Ausstaffierung beim Jägerfest in Thüringenhausen (bei Sondershausen) auftretende „Wilde Mann“, der lebenden Tauben die Köpfe abbeißt, ganz die Züge der gleichbenannten Jahrmarktsdarsteller, wie sie noch vor 40 Jahren auf allen Messen und Märkten auftraten.

Auf einen Zug des Quackbrauches aber müssen wir noch zurückkommen, da er in einen völlig neuen Motivkreis führt. Wiesen einzelne Quacklieder auf die Gestalt eines Pfingst- oder Maivogels hin, so verdichtet sich diese in der Bezeichnung des Wasservogels, die wir vom Bayrischen Wald bis in die Gegend von Ulm antrafen und teilweise noch antreffen. Auch hier bezeugen schon die bei den schwäbischen Umritten und Umzügen verwandten Verse, daß man ursprünglich einen wirklichen Vogel darstellen wollte: „Wir reiten, wir reiten den Wasservogel / Wir wissen nicht, wo er ist hingeflogen. Ist er geflogen über das Ried [Var.: übers Meer], / Und macht den Fischen [Var.: den Fischern] das Wasser so trüb . . .“ In der heutigen Einkleidung in Schilf, Stroh und Strauchwerk finden sich keine Anklänge an die Vogelgestalt mehr, doch verweist Felix Dahn noch 1860 (Bavaria, Bd. I) auf einen oberbayrischen, mit Laub und Schilf umflochtenen „Wasservogel“, einen Butzen, der in ein vogelartiges Ungetüm mit langem Schwanenhals und hölzernem Schnabel auslief und mit einem Seidentüchlein (an Stelle eines älteren Lederriemens) geziert war. Vogelhals und Seidentuch wurden ausgespielt, und den Vogelhals („Santrigl“) nagelte der Gewinner auf den First seines Stadels als Blitz- und Feuerschutz auf. Von einem solchen Vogelkopf sehen wir freilich nichts auf einem buntkolorierten Bildblatt aus dem Augsburger Kunstverlag des Jeremias Wolff (Abb. 119),

119. Heischegang mit dem Wasservogel im Augsburgischen. Handkolorierter Kupferstich aus dem Augsburger Verlag von Jeremias Wolff. Frühes 18. Jhd. Dresden, Kupferstichkabinett.

der im letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts entstand und nach dem Tode seines Begründers (1724) in die Hände seines Schwiegersohnes Johann Balthasar Probst überging. Dieses Blatt, das einer Reihe von Bilderbogen mit Darstellungen bayrisch-schwäbischer Volksbräuche entstammt, zeigt den Wasservogel ganz in Binsen gehüllt, die auch den Kopf völlig verdecken, ähnlich wie bei dem Kornblumenmann aus dem Kreis Kalau oder den Ginsterstülphüten des Quack. An Stelle des Wasservogelrittes finden wir schon hier den Umgang, und die beiden Bäumchen der Begleiter weisen auf die Verbindung mit Gedanken des Fruchtbarkeitskultes hin. Gewinnen wir so auch kaum mehr ein klares Bild von der ursprünglichen Gestalt und Sinndeutung des Wasservogels, so werden wir doch in ihm kaum zu Unrecht eine in recht alte Zeiten zurückgehende Kultgestalt erblicken dürfen, die neben dem christlichen Pfingstvogel, der am Pfingstsonntag in den Kirchen bildlich auf- und abgezogenen Heiliggeisttaube, bis in unsere Tage fortlebte.

Im übrigen zeigen sich auch innerhalb des Wasservogelgebietes erhebliche Unterschiede in der Ausgestaltung dieses Pfingstumzuges wie seiner Heischeverse. Aus den schwäbischen Reimsprüchen erfahren wir, daß die den Wasservogel reitenden Burschen, die im frühen 19. Jahrhundert auch noch durch Augsburg selbst ritten, großenteils Hirten, teilweise auch Bauernburschen waren und daß der Ritt wie der Gabenempfang gleich dem Quackreiten ein Pfingstrecht darstellten, gegen das sich die Bauern zuweilen zur Wehr setzten:

Wir reiten, wir reiten den Wasservogel
Und wissen nicht, wo er hingeflogen.
Er ist geflogen wohl über das Ried
Und machte den Fischen das Wasser so trüb;
So trüb, so trüb bis auf den Boden.
Es meinet die Mädlan, wir sollet sie loben.
Wir lobet sie nicht, wir lobet sie nicht,
Wir loben die schwarzbraunen Äugelein
Mit ihren schönen Kränzelein.
Das Kränzelein hat eine seidige Schnur,
Einem jedwedern Baura Buebn auf sein Huet.
Und wenn die Baura uns wöllet das Pfingstreiten verbieta,
Ner wöllet mir ihna koin Roß mehr hüeta.

Koin Roß nie hüeta, koin Fülln mehr treiba
[Var.: koin Koarn abschneida].
Ner wöllet mier alles ge Friedberg reita.
Ge Friedberg reita ins obere Schloß
Da kommet die Baura und hollet die Roß.
Und wann die Baura die Roß wand haba,
Ner müesset se'n Sack voll Thaler mittraga.
'n Sack voll Thaler is no net gnuag,
A Huet voll Batza g'hört auch dazu.
A Huet voll Batza is no nett gnuag,
A Krätzn voll Goißle [Var.: A Hafa voll Schmalz] g'hört au derzu.

Es folgen nun weitere Forderungen von Schnüren, Semmeln, Eiern, Schmalz, in anderen Fassungen auch Geld, ein schönes Mädchen und das Himmelreich. Nachdem die „Buben" ihre Gaben erhalten haben, folgt ihre Abdankung, die in unserer aus Großaiting (Bayerland II, 527) stammenden Fassung lautet:

Jetzt wollet wir die Baurn danka,
Mit lauter Schwaabn und Schwanka.
Schwaabn und Schwanka sind uns wohl bekannt,
Wir bieten der Bäurin die rechte Hand. Ade!

Andere Fassungen schließen mit der Erklärung, daß die Buben jetzt „dem Wasservogel" oder „dem Wasser" zureiten, sowie der Versicherung „Eier, Schmalz und Geld / Regiert die ganze Welt", an die sich in Dörfern zwischen dem Schmutter- und Zusamtal noch etwas unvermittelt ein frommer Reim anschließt: „Wir danken unserm Herrn Jesu Christ / Der am Kreuz gestorben ist." Statt des meist genannten Friedberger Schlosses ist in den entsprechenden Liedern um Burgau von einem Schloß zu Baumberg die Rede. Andere Fassungen sprechen noch von einer Brücke, meist der Haustetter:

Wir reiten 's Brückle in Boden hinein,
Wir wolln 's Brückle macha
Mit Eisen und Gspacha.
Wir wollens Brückle ziera
Mit Seiden und mit Schnüra.

Während diese Verse an Kinderreime erinnern, vermutete Felix Dahn, daß die Stelle vom Friedberger Schloß aus einem älteren historischen Lied in die Wasservogelverse abgewandert sei. Ganz anders ist das „Pfingstsingen" der Wasservögel im Bayrischen Wald. In der Gegend von Grafenau beschränken sich die Wasservögel auf kurze Lob-, Bettel- und Danksprüche mit Kehrreimen, die alle den eigentlichen Wasservogel und den „Eierkater" (d. i. den den Eierkorb tragenden) begleitenden Burschen mitsingen:

Wir kommen daher des Abends spat in der heiligen Pfingst- [nacht.
Abends schlafts nöt! Abends her, reisen wir daher!
D' Bäurin hat oan saubern Rock,
Der steht ihr wia a Naglstock!
  Abends usw.
Der Bauer is a brava Moa
Dös kennt ma eahm am Geh scho oa!
  Abends usw.
Sitzt a schwarzö Henn im Nest,
Hat a Dutzend Aier glegt!
  Abends usw.
Wir san no breslbrucka
Als wia a Ofakrucka!
  Abends usw.
D' Schüssel her ma klinga,
Krapfa wernds uns bringa!
  Abends usw.
Wir habn die Gab empfanga,
Wir dean uns schö bedanka!
  Abends usw.

(Haus, BA. Grafenau.)

Zuweilen deutet die Schlußstrophe nochmals den Wasserguß aus dem Fenster an, den sie gleichzeitig mit der Eiergabe empfangen:

Steigt a schwarza Gwoika af,
Mia moant, es wird baöd röngat draf!
  Abends usw.

(Thurmannsberg, BA. Grafenau.)

Schon in der Deggendorfer Gegend lauten die Sprüche stark abweichend, und in Tittling (BA. Passau) wechseln die Strophen des „Gsang" ständig durch die Neubildung von Spottversen auf einzelne Persönlichkeiten. Im Pfingstel- und Pfingstschwanzgebiet der Oberpfalz aber, in den Bezirksämtern Cham, Roding, Waldmünchen und Vohenstrauß, wo heute fast nur noch Kinder pfingsteln gehen, treffen wir auf einen neuen Typus, ein dramatisches Gespräch, in dem der Pfingstel (Pfingstschwanz) selbst nach seinen sechs Pfingstknechten auftritt:

Wir treten im Pfingstels sein Haus,
Da schaut der Herr Pfingstel zum Fenster heraus.
Moant der Pfingstel, mir san die schlechten,
Derweil san ma Pfingstels seine Knechten.
Der Erste ist der Schadenfrouh,
Geit in Stadel und schneid a Strouh.
Der Zwoat ist der Langsam,
Geit in Stadel und kehrts Gso [= Häcksel] zamm.
Der Dritt ist der Mistfaul,
Geit in Stall und mist sein Gaul.
Der Vierte ist der Zfreßen,
Hat den Löffel im Maul vergessen.
Der Fünfte ist der Kochlöffelstiel,
Woa er geit und steit, frißt und sauft er zviel.
Der Sechste ist der Langkron [= Langkragen],
Geit in die Küche und läßt sich a Wurst braten.
  [Variante aus Hiltensried:
  Der Sechste ist der Hollerstock,
  Wo er geht, tropftens Loch.]
Der Siebente ist der Pfingstel.
Der Pfingstel laßt sich beigen und schmeigen
Und in a kloas Haferl einischeiben.
In a kloas Haferl geht nit viel ei
Als a paar Maß Schmalz und a paar Schilling Oar.
Kennt ja net viel sein —
Pfingstel herein!

Der als Pfingstel verkleidete Knabe macht nun einige Sprünge nach vorn und stößt mit seinen Stecken etliche Male fest auf den Boden. Indessen halten zwei hinter ihm stehende Kinder das Strohseil, das als Schwanz unter dem weißen Hemd des Pfingstels heraushängt. Dabei brummt dieser:

Hopsassa, da war i a!
Heut Nacht bin i auf der Ofenplattn gsessen,
Hamma d' Russen und Schwaben a Loch in Fuß einigfressen.
Gebts ma a paar Maß Schmalz und a paar Schilling Oa,
Daß ich mir ma Loch wieder zuheilen kann.
Die Russen und Schwaben san davon,
's Loch hab i no.

Nun bringt die Bäurin je nach ihrem Reichtum 3—12 Eier, einige Löffel Schmalz und Brot. Nach Empfang der Gaben ruft die ganze Kinderbande:

Habt Dank, habt Dank, ihr Herrn und Frauen,
Nun wollen wir heute noch weiter schauen.
Wir wollen heut noch weiter gehn,
Schmiegeln und pfeifen
Unds nächst Jahr uns wieder vergleichen.
Vergelts Gott, Bauer, vergelts Gott, Bäuerin.
[Var.: Wir wollen es schon vergleichen,
Mit Trommeln und mit Pfeifen,
Mit Spießen und mit Stangen,
Aufs nächst Jahr wieder etwas zu erlangen.]

Die gesammelten Eier lassen die Kinder sich dann im Schmalz rösten und verzehren sie zu Brot. Andere Fassungen weichen von der hier aus dem Schwarzachtal wiedergegebenen (vgl. auch Bayerland VI, 549) in Einzelheiten, darunter den Namen des einen oder anderen Knechtes ab, doch ist das Gesamtbild fast stets das gleiche. Nur im BA. Vohenstrauß, wo der „Pfingstschwanz" meist ein in einen Sack gebundener und auf einem Schubkarren umhergefahrener Knabe ist, der mit einer langen Nadel die ihn Hänselnden sticht, finden sich selbständigere, z. T. derbe Weiterbildungen und Kürzungen. So verspottete man in Döllnitz (1912) statt der Pfingstknechte die Mägde einer Bäurin, die vermutlich nicht genug gegeben hatte:

Gehn wir um den Pfingstel sein Haus,
Schaut der Herr Pfingstel zum Fenster heraus,
Meint, es wärn alle seine Knecht.
Die Bäurin von der Haid
Hat stinkvaule Maid.
Die Erst is die Langsam,
Kehrt im Stadl 's Gsitt zamm.
Die Zweit is die Mistfaul,
Geht in den Stall mit dem Mistkrall.
Die dritt is der Kochlöffelstiel,
Wo mans hinstellt, frißts recht viel.
A Eia, a zehne und a Haufen Schmalz is net zviel!
Alleluja, alleluja, der Pfingstschwanz is da!

In Waldthurn (und anderorts) lauten die Verse:

Pfingstschwanz, Arschdarm,
Bist heut Nacht im Bett erfrorn.
Warst öher aufgestanden
Warst es a niat woarn.
Kraut und Fleisch essma gern,
Oia und Schmalz hoitma gern.
Alleluja, der Pfingstschwanz is da!

So undurchsichtig sich einstweilen die Ursprünge der Wasservogelgestalt in vermutlich grauer Vorzeit verlieren, so klar ist der Ursinn des Beschüttens mit Wasser, das heute fast allenthalben an die Stelle eines älteren Wasserbades getreten ist. Zwar bleibt seine Deutung als Regenzauber, die seit Jacob Grimms Tagen sich immer wiederholt, in ihrer Enge zweifelhaft, wiewohl zahlreiche europäische und außereuropäische Parallelen einen solchen Gedanken erhärten. Der Glaube an die Zeugungskraft alles Wassers (nicht nur des Regens) aber gehört zu den Grundelementen menschlicher Vorstellungen und eines aus solchen erwachsenen Brauchtums. So mußten Verbote wie der Erfurter Zuchtbrief von 1351, der Menschen zu Ostern oder zu Pfingsten ins Wasser zu werfen untersagte, oder eine Eichstätter bischöfliche Verordnung von 1609, die das Werfen eines in Reisig gekleideten Menschen ins Wasser und sein nachheriges Umhertragen in feierlicher Prozession um die Felder mit strengen Schandstrafen bedrohte, fruchtlos bleiben. Nicht nur der Wasservogel erhielt früher, soweit wir sehen können, wohl fast allgemein sein Wasserbad, sondern das gleiche geschah dem Thüringer Laubmann, dem schwäbischen und Eichsfelder Pfingstbutz, dem elsässisch-schweizerischen Pfingstpflitteri usw. Und wo man ihn nicht in den Brunnen, Bach oder Fluß warf und tauchte, bespritzte man ihn mit Wasser oder ließ ihn andere bespritzen, und den „Pfeistsprütz" des berittenen Pfingstlümmels im Schweizer Fricktal auf die ihm begegnenden Mädchen wird noch heute ausdrücklich eine Fruchtbarkeitskraft zugeschrieben. Daneben mag der Reinigungsgedanke der lavatio eine gewisse Rolle gespielt haben, wie auch die unheilabwehrende Kraft des Pfingstmannes zuweilen noch durch Lärmzauber unterstrichen wird. So hängt um den Hals des Latzmann in Stetten (OA. Ehingen) eine Schelle, wie man auch beim Umhertragen des Quacks im pfälzischen Ostertal am Pfingstsonntag schellt, und Panzer

berichtete 1855, daß der Umzug des Pfingstlümmels im Ansbachischen auf einem aus zwei Pfluggestellen gefertigten Wagen geschah, der mit Schellen, Rollen und Klingeln besetzt war.

Am liebreizendsten aber offenbart sich der Glaube an die Wunderkraft und Zaubermacht des Wassers bei den pfingstlichen Quellbräuchen und Brunnenfesten. Wohl heftet sich die vorchristliche Quellenverehrung in Reinigung, Opferung, Umkreisung oder bloßem Besuch auch an andere Tage des Kult- und Festjahres. So wirft man in Böhmen wie in Schlesien zu Weihnachten Speisereste in die Brunnen und schießt im Mecklenburgischen in oder über sie zur Abwehrung drohender Gefahren der Zwölfnächte. Oder man umkreist sie in den alemannischen Landen an Neujahr und Fastnacht, wobei man im Saalgau den „Adamsbaum", ein mit Äpfeln und anderen Eßwaren behangenes Tannenbäumchen (vgl. S. 47), dreimal um den Brunnen trägt. Aber die Opferdankfeste des Quellenkults fallen erst in die Zeit des erwachenden und strahlenden Frühlings. Zuweilen schon zu Ostern (vgl. S. 62), dann aber am 1. Mai, an Himmelfahrt und ganz besonders zu Pfingsten schmückte man früher scheinbar allgemein Brunnen und Quellen mit frischgrünenden Maien, Mooskränzen und Blumen, im Nordraum zuweilen noch am Johannistag (24. Juni) und im katholischen Süden zu Mariae Himmelfahrt (15. August) oder auch schon an Mariae Verkündigung (25. März). Die meisten dieser Quellenverehrungen schliefen mit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts ein. Zu dem Silberbrünnle auf dem Schloßberg zogen die Freiburger mit Blumen und Kränzen zuletzt in den 80er Jahren, und die wenigen, heute noch lebenden Töpfermeister von Steinau bei Schlüchtern können nur noch aus der Erinnerung von den „Pfingstinseln", d. i. den kleinen Irdenkrügen berichten, die man hier einst zum Wasserholen am heilkräftigen Pfingstborn fertigte. Aber in anderen hessischen Orten leben ebenso wie im Rhein- und Siegerland und den deutschen Alpen die Reste von Brunnenwallfahrt und Brunnenkult, zuweilen in den alten Formen, noch öfter aber abgewandert in kirchliches oder schulisches Brauchtum. Die reichste Ausgestaltung der Brunnenfeste weist Deutschlands Herzstück, Thüringen, auf. Schmückt schon Ilmenau zu Pfingsten seine Brunnen mit Girlanden, Tannenbäumchen und einem stattlichen Maibaum mit Bänderkranz, so wetteifern die Nachbarorte in noch reizvolleren Gestaltungen. Eierketten umziehen in Neusis die Ränder der Brunnentröge, auf deren Wasserspiegel Blumenkränze schwimmen, und in Martinroda bauen die Kinder über dem Born, dem sie gleichfalls ihre Kranzopfer darbringen, aus mit bunten Eierketten und Papierstreifen übersponnenen jungen Birkenbäumen ein ganzes Brunnenhaus. Das bekannteste Brunnenfest feiert in Thüringen die alte einstige Freie Reichsstadt Mühlhausen außerhalb ihrer Mauern an der Popperöder Quelle (Abb. 120), die seit der Errichtung ihres schönen Brunnenhauses in altthüringischem Fachwerk (1614) das Ziel zahlloser Besucher, darunter bekannter Fürstlichkeiten und Persönlichkeiten des geistigen Deutschlands wie des Auslandes war.

Diese Feier am Popperöder Brunnquell, der täglich 3500 Kubikmeter zutage fördert, läßt sich als Schulfeier des Gymnasiums urkundlich bis zum 20. Juni 1605 (also bis vor die Errichtung des Brunnenhauses) zurück verfolgen, wo seiner zuerst in den Acta ministerii des Ephoralarchivs Erwähnung geschieht (vgl. Karl Eberlein in den Mühlhäuser Geschichtsblättern, Bd. 27, 1924—1926, S. 229). 1647 bezeugen die Rechnungen des Brückenklosters es als Schulfest der Mädchen mit dem Ausschank von Brunnenfestbier und Brezelgabe. Doch erhalten wir über die Einzelheiten der Feiern erst im 19. Jahrhundert Bescheid, und der Vermutung, daß die Versenkung der Sträuße und Blumenkränze an Stelle älterer Goldschmuckgaben, ja Menschenopfer getreten sei (Eduard Heyck im „Pflüger", Monatsschrift für die Heimat, Jg. 1, S. 241—246), fehlen hier die Unterlagen. Doch sind Tier- und Speiseopfer aus den Quellen für die frühe Zeit des öfteren bezeugt, wie auch eine Epistel Gregors III. von 731 der Provinz Germania Totenopfer an den Quellen verbietet. Ebenso lassen spätere Funde Schmuckopfer wahrscheinlich erscheinen. Doch kennen wir das Werfen von Kränzen in die geschmückten Brunnen schon von den römischen Fontinalien (13. Oktober) her. Mit dem Ausscheiden des Gymnasiums vor dem Fest 1873 begannen die bis in unsere Tage nicht abgerissenen Kämpfe für und wider dieses (vgl. Ernst Brinckmann, Aus Mülhausens Vergangenheit, Mühlhausen 1925, S. 148—155). Zwar erwies sich der Volksglaube, daß ein Ausfallen des Brunnenganges ein Versiegen der Quelle nach sich ziehe, stärker als alle Bedenken, aber erst 1935 wurde das Fest wieder von allen Schulen, einschließlich des Gymnasiums, gefeiert. Während sich jetzt die Schulbrunnenfeste auf die Zeit vom 15. Juni bis 1. Juli (Pfingsten bis zu den Sommerferien) verteilen, setzte man früher die Feiern zwischen der Heu- und Getreideernte an. Auch der Breitsülzenquelle wurden einst in ähnlicher Weise Dank- und Blumen-

120. Das Brunnenfest der Mädchenmittelschule von Mühlhausen in Thüringen an der Popperöder Quelle, 1929. Im Hintergrund der 1614 erbaute Brunnen und das Festhaus.

opfer dargebracht. Eine Beschreibung der Mädchenbrunnenfeste in den 60er Jahren des verflossenen Jahrhunderts durch Marie Kleinschmidt (Mühlhäuser Geschichtsblätter, Bd. 32, 1933) schildert es als allgemeines Volksfest, zu dessen Feier selbst die Fabriken schlossen. Mit den Mädchen in weißen, steifgestärkten Kleidern gingen die Lehrerinnen unter weißen Schwingerhüten und die Lehrer in Gehröcken und Zylindern beim Gesang geistlicher und weltlicher Lieder zum Brunnenquell, in den man die Sträuße warf. Auf das Kaffeetrinken und Verzehren der Brunnenfeststriezeln folgten Tänze zu den Melodien „Lott ist tot“ oder „Herr Schmidt, Herr Schmidt“ und die Einnahme des mitgebrachten Abendessens, bei dem die schon am winterlichen Schlachtfest zurückgehängte Brunnenfestwurst die größte Rolle spielte. Auch ein Budenbetrieb erhöhte die Festfreude. Beim Brunnengang der Knaben tragen die Schüler blumenumwundene Holzstäbe, die, mit Steinen beschwert, in den Brunnen versenkt werden. Diese, einst weitverbreiteten „Sommerstäbe“ sind uns schon aus dem Brauchtum des Sonntags Lätare bekannt geworden (vgl. S. 54). Auch anderorts wuchsen sich die Brunnenopfergänge zu Volksfesten aus. So wird in Backleben (Provinz Sachsen), wo am dritten Pfingstfeiertag die Burschen die Quellen reinigen, der „Aschensack“ gefeiert, dessen Name daher rührt, daß diejenigen, die bei einem Heischeumzug der jungen Leute Gaben verweigern mit Aschensäcken geschlagen werden, die die Umziehenden auf langen Stangen mit sich führen.

Zu den alten Bestandteilen pfingstlichen Brauchtums dürfen wir zweifellos auch die *Wettritte* zählen, wie wir sie wenigstens resthaft noch bei den Quack- und Wasservogelaufzügen fanden. Wie eingebürgert einst der Pfingstritt war, beweist eine Sage aus Heddesdorf bei Neuwied, der zufolge nach dem Franzosenkrieg nur noch ein verkrüppelter Bursche im Dorf zurückgeblieben sei und der nun wenigstens als Steckenreiter zu Pfingsten in den Wald ritt (vgl. die kindlichen Steckenreiter zu Molschleben usw., S. 85). Auch die alten Schützengilden in Mecklenburg und Pommern hielten früher ihre regelmäßigen Pfingstritte ab, und im Kreis Zauch-Belzig auf dem Fläming ist noch heute das „Stollenreiten“ üblich, bei dem die Burschen in die nächste Ortschaft reiten, um dort ihre Pfingststollen in Empfang zu nehmen. So klangen die eigentlichen Wettritte vielfach in Ausritte auf festlich geschmückten Pferden, in pfingstliche Umritte um die Felder oder in eine Prozessionsfahrt, wie den Kötzinger Pfingstritt zur Wallfahrtskirche in Steinbühl im Zellertal, aus,

und an die Stelle der mittelalterlichen „Waldfahrten" rheinischer Städte traten die heutigen Pfingstausflüge auf Kremsern, Leiterwagen und in Autos.

Da, wo ein bäuerliches Wettreiten zu Pfingsten noch üblich ist, verbinden sich ihm häufig andere Reiterspiele, unter denen das **Ringreiten** das beliebteste ist. Seine Entwickelung geht von den ritterlichen Turnieren zu den höfischen Reiterspielen, unter denen vom 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert das Ringstechen die erste Rolle spielt. Von hier wandert es auf die Schützen- und Volksfeste und schließlich ins ländliche Volksspiel ab, wo es sich besonders in Mittel- und Norddeutschland (Schleswig-Holstein, Ostfriesland), ganz vereinzelt auch in den süddeutschen Alpen erhielt. In Cörmigk (Anhalt) reiten heute etwa 30 Bauernburschen zur Musik hintereinander und stechen nach dem Ring, der auf einer Stange aufgehängt ist. Ein Tusch kündet jeden gelungenen Stich an, und wer den Ring zuerst dreimal gestochen hat, wird Hauptmann und sein Pferd bekränzt. Es folgt dann eine Rede, nach der es in den Gasthof zum Tanz geht. Am dritten Feiertag verkleiden sich die Burschen und bringen jedem Einwohner ein Ständchen dar, wofür sie Eier, Speck, Wurst, Brot Schnaps und Geld erhalten. Aus diesen Gaben bereiten sie sich ein Mittagessen. Dann beginnt ein Fest mit Buden wie auf einem Schützenplatz. Anderwärts ist der Ring an ein Seil gehängt oder eine zweite Stange zieren die Kränze der Siegerpferde. Verwandt ist das Kufenstechen zu Nötsch im Kärntner Gailtal, wo nach Zertrümmerung der Kufe Reiter die Kufenreifen mit einem kurzen Speer auffangen müssen.

Zu den Pfingstritten gesellen sich **Läufe** und **Tänze**, die nicht selten an das fastnachtliche Brauchtum erinnern. Könnte man den früher für Weilersbach in der Pfalz bezeugten Drehtanz des „Quack" während des Gabensammelns (Bavaria IV, 2, S. 359f.) oder den Tanz des „Pfingstbutz" in Neuenbürg im schwäbischen Schwarzwald als Nachklang des tänzenden Erbsenbäres deuten und in den heute noch in Thüringen und dem Eislebenschen besonders lebendigen Tänzen um den Pfingstmaien die Auslösung reiner Lebensfreude erblicken, so geben sich andere Tänze, wie der Maibrauttanz beim Gabensammeln in Weddendorf (Kreis Gardelegen), unmißverständlich als Reste alten Fruchtbarkeitszaubers. Sehr bezeichnend ist der Waldtanz der „Pfingstschweine" in Hergisdorf bei Eisleben und in andern, das „Dreckschweinfest" feiernden Dörfern des Mansfelder Seekreises (Ahlsdorf, Kreisfeld). Bei jenem Tanz an der Pfingsteiche wird der Pfützenschmutz mit langen Holzstangen aufgeschlagen, und die Tänzer wälzen sich zuletzt so lange im Kot, bis sie völlig von ihm bedeckt sind. Diesem Tanz voraus geht ein Pfingstlaufen, bei dem die weißgekleideten, mit bunten Bändern behangenen Läufer, einen umfänglichen Aufputz künstlerischer Blumen auf dem Hut, die Tänzer frühmorgens durch Peitschenknallen wecken und späterhin mit Peitschenschlägen (gegen die sich die Tänzer durch übergeworfene Strohmatten schützen) antreiben. Auch die Läufer im Geiseltal bei Merseburg tragen Blumenkränze auf dem Kopf und gestickte Hosenträger über dem weißen Hemd. In thüringischen Dörfern betätigen sich die Geiselläufer zuweilen als Spaßmacher und Ordner der Pfingstfeste, und in Stetten (OA. Ehingen) läuft dem in Stroh gewickelten „Latzmann" ein Läufer voran. Auch des „Brautlaufes" in Neuplatendorf im Mansfelder Gebirgskreis am Sonntag nach Pfingsten sei hier nochmals gedacht, und neben die Wettläufe stellen sich die Wettaustriebe der Weidetiere oder das Schnellfahren des Pfingstlings im Ansbachischen, die alle den gleichen vegetativen Zaubervorstellungen entwachsen sein dürften.

Die Fülle frühlinghaft-mailichen Brauchtums, die das Pfingstfest im Laufe der Jahrhunderte auf sich zog, findet seine Erklärung zum Teil in dem Wandern dieses Festtages zwischen dem 10. Mai und dem 13. Juni, zum andern aber in dem Umstand, daß das kirchliche Pfingstwunder mit dem Blütenwunder der Natur zusammenfiel. Der hochzeitliche Gedanke, der immer wieder das pfingstliche Brauchtum durchzieht, konnte sich nur in der Hoch-Zeit des Jahres entfalten. So entlädt sich die Lebenslust, die längst die magischen Wurzeln dieses Brauchtums überwuchert hat, in einer Fülle von Spielen. Schützenfeste (besonders Vogelschießen), Hahnenschlagen, Karrenschieben, Kirchweihen und Heiratsmärkte werden mit Vorliebe zu Pfingsten abgehalten, und in mitteldeutschen Dörfern ergötzt man sich am Kegelspiel auf den Dorfstraßen mit oder ohne aufgelegte Bretter. Neben die aus dem Brauchtum erwachsenen Spiele aber treten größere, dramatische Aufführungen, von denen die Bauernspiele zu Mechterstädt am Hörselberg die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich lenkten. So redet nicht nur der heilige Geist der Natur zu Pfingsten in feurigen Flammen zu den Menschen des Volkes, sondern diese Flammen schlagen zugleich aus den Menschenherzen wieder der Natur entgegen, und die Begriffe Pfingsten und Leben verschmelzen in jener Glut zu einer untrennbaren Einheit.

Die Tage nach Pfingsten aber sind stille Tage der Selbstbesinnung. Feldumgänge durchziehen wieder zu Trinitatis, dem goldenen Sonntag, das Land, und man pflückt, wie an Himmelfahrt, heil- und schutzkräftige Kräuter. Oder man sucht in thüringischen Orten durch Feldgottesdienste, Choräle und Fahnenschwenken die Saaten vor Unglück zu bewahren, so wie es zu Großengottern schon am Sonntag vor Pfingsten und in der Gegend um Langensalza einige Tage vor dem Pfingstfest üblich ist. In den Prozessionen am Fronleichnamstag (Donnerstag nach Trinitatis), dem höchsten Fest der katholischen Kirche (festum corporis Christi; frô = Herr) aber entfaltet sich der reichste Prunk des kirchlichen Jahres. Baumgrün und Blumen schmücken überreichlich die Altäre wie die Fußbahnen der Prozessionsstraßen, und in einzelnen Kirchen belegt man den Boden des Gotteshauses mit Bildteppichen, die entweder völlig aus Blumen zusammengesetzt sind oder deren Blütenschmuck aus Grund- und Füllflächen gefärbten Sägemehls herausleuchtet. In Deutschland weist der Dom zu Freising die kunstvollsten Fronleichnamsteppiche auf (Abb. 121). Doch sind von kaum geringerem Liebreiz die schlichten Blumenteppiche, die zu Fronleichnam im alten Schwarzwaldstädtchen Hüfingen (Kreis Villingen) zu beiden Seiten des den Ort durchfließenden Bächleins die Straßen vom Stadttor bis zur Kirche zieren. Sie weisen meist einfache geometrische Muster auf, unter denen das Kreuz überwiegt. Auch das Hakenkreuz als Hoheitszeichen des Reiches findet sich mehrfach und neben ihm die Sinnbilder der verschiedenen Handwerker (Abb. 122, 123). Doch fehlen auch nicht die Versuche kunstvollerer Gestaltung wie etwa ein Christuskopf mit der Dornenkrone. Dazu schmücken Birkenbäumchen die Häuser und breiten sich Birkenzweige längs der Bachufer aus. Auch Italien, Frankreich und Spanien huldigen zum Fronleichnamsfest dem gleichen Brauch andächtiger Liebe. Weitberühmt sind die Blumenteppiche zu Genzano in der römischen Campagna, die am Fest Infiorata (acht Tage nach Fronleichnam) seit Ende des 18. Jahrhunderts die zum Dom führende Via Livia belegen, und über die nur der Bischof mit der Monstranz schreiten darf, während sich die anderen Teilnehmer der am Kraterrand des Nemisees beginnenden Prozessionen in Züge rechts und links der Teppiche aufteilen. Einfach und der kirchlichen Bindungen entbehrend gibt sich die Schmückung der Fußsteige am Himmelfahrtstag mit Blumen und grünen Girlanden im ostfriesischen Aurich zu einem „Brautpfad", den man mit dem Gedanken des Einzugs der „Maibraut" in Verbindung gebracht hat. Auch das alte kirchliche wie das neue weltliche Rußland pflegt die Kunst der Blumenbilder, die ihren Ursprung aus der barocken Gartenarchitektur

121. Fronleichnams-Blumenteppich im Dom zu Freising 1914. Frei gearbeitet nach Ludwig Thomas Herz-Jesu-Bild.

122. Bildausschnitt aus den Blumenteppichen der Fronleichnamsprozession 1935 zu Hüfingen im Schwarzwald (Kr. Villingen).

genommen haben dürften. Zwar lassen sich die deutschen Belege einstweilen nicht über das späte 19. Jahrhundert zurückverfolgen, doch wissen wir, daß der aus Deutschland stammende Obergärtner der vatikanischen Gärten, Benedikt Drei, schon 1625 den Altar am Grabe des Hl. Petrus in Rom mit solch einem Blumenmosaik zierte. Die volkstümliche Beliebtheit der Fronleichnamsprozession in Deutschland, die ihre Entstehung einer Vision der Nonne Juliana von Cornillon (1246) bzw. der Stiftung des Festes durch Papst Urban IV. um das Jahr 1264 verdankt, wird ihrer noch zu Ende des gleichen Jahrhunderts bezeugten Ausgestaltung zu einer Flur- und Wetterprozession zuzuschreiben sein. Als solche übernahm sie die Verlesung der vier Evangelienanfänge aus älteren Wettersegen und führte ihrerseits das Umtragen des Allerheiligsten in die Feldprozessionen ein. Der Ausbau des Fronleichnamsumganges zu einem figuren- und szenenreichen Festzug der über Welt, Fleisch und Teufel triumphierenden Kirche scheint sich im 14. Jahrhundert unter dem Einfluß der Zunftbruderschaften vollzogen zu haben und erreicht seinen Höhepunkt im 17. Jahrhundert. Die Vielheit der zünftischen Schutzpatrone, die Beteiligung der Schützengesellschaften und der Behörden, des Adels und (in den Residenzstädten) der Fürstlichkeiten schuf eine buntschillernde Fülle der Bilder, und aus den Karfreitagsprozessionen und Karwochenspielen drangen allerlei Motive in den Fronleichnamsumgang ein. Aber während diese Karfreitagsprozessionen sich in eine von den Kapuzinern geführte volkstümliche Umgangsgruppe mit holzschnittmäßig einprägsamen Bildern aus Heilslehre und Leidensgeschichte, Geißler- und Büßerscharen sowie scherzhaft-grotesken Elementen und in eine von den Jesuiten für den Geschmack der kulturellen Oberschicht geprägte Stilgruppe aufspalteten, die in allegorischen, mythologischen und scholastischen Sinnbildern schwelgte, blieb die Einheitlichkeit der Fronleichnamsprozession durch den entscheidenden Einfluß der bürgerlich-zunftgebundenen Mittelschicht gewahrt.

In die kostümierten Gruppen zu Fuß, Pferd und Wagen fügten sich seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert zuweilen mimische und theatralische Vorführungen ein, doch lebte das größere, aus den Karwochenspielen erwachsene Prozessionsdrama, bühnenmäßig abgelöst, neben bzw. nach dem vormittäglichen Umgang. Das älteste deutsche, in einer Handschrift aus Neustift bei Brixen 1391 überlieferte Fronleichnamsspiel scheint auf eine thüringische, zwischen 1311 und 1316 entstandene Vorlage zurückzugehen, und aus England ist schon um 1350 ein Fronleichnamsspiel der Zünfte bezeugt. Durch Jahrhunderte hindurch waren die volkstümlichsten Figuren des Umganges St. Georg, der Drachentöter, sowie der Drache selbst, und zu ihnen trat jene „Königstochter Margareth", die der Ritter Georg aus den Klauen des Ungeheuers befreit haben sollte, wobei ein alter, durch Sage oder Märchen weitergetragener Mythenstoff sich mit der Gestalt der unter Diokletian gemarterten Hl. Margaretha von Antiochien verschmolz und zu einer neuen, spätchristlichen Volkslegende entwickelte. Die dramatische Vorführung des Drachenstiches in einer deutschen Fronleichnamsprozession ist uns erstmals 1476 aus Wasserburg am Inn beurkundet und scheint sich um jene Zeit besonders rasch im Bayrischen eingebürgert zu haben, als einprägsamstes Sinnbild vom Sieg des Christentums über die heidnische Dämonenwelt, den „Antichrist". Doch waren solche Drachenstiche als Schauspiele der St. Georgsgilden und Bruderschaften schon außerhalb des Fronleichnamsumganges bekannt (so in Norwich 1408) und werden Kernstück fast aller St. Georgsspiele gewesen sein, deren erstes, gesichertes uns 1443 aus Kolmar bezeugt ist. Aber auch im weltlichen Gegenspiel zum kirchlichen Fronleichnamsumzug, dem Nürnberger Schembartlauf von 1475, war die „Hölle" ein Drache, der gestürmt und verbrannt wurde. Dagegen bleiben die Versuche zur Erschließung altgermanischer Drachenkampfspiele als Sinnbilder der Befreiung einer Lenzgöttin, Sonnenfrau oder Maikönigin Hypothesen, die einstweilen keine Stützung durch beweiskräftige Unterlagen finden. Aus den Fronleichnamsumgängen wanderte dann der Drachenstich als selbständiges Schauspiel erneut ab und erhielt sich so im engeren Deutschland in Furth im Wald (Oberpfalz),

123. Die Sinnbilder der Handwerke in den Blumenteppichen der Hüfinger Fronleichnamsprozession 1935.

124. Holzgeschnitzte Prozessionsstange für Fronleichnam. 18. Jahrhundert. Freising, Privatbesitz.

wo er von der Ersthälfte des 17. Jahrhunderts ab nachweisbar ist. Seit 1887 rollt sich hier das Schauspiel am Vorabend des zweiten Augustsonntags ab, nachdem man es schon 1761 auf den Sonntag nach Fronleichnam verlegt hatte. Von den niederländischen Drachenstichen leben noch die von Beesel (bei Roermond) und Heel im Limburgischen, wo den jeweiligen Schützenkönigen die Aufgabe obliegt, die Jungfrau durch die Tötung des Drachens zu befreien, von den belgischen der zu Mons am Dreifaltigkeitssonntag. Aus den etwa zwei Dutzend französischen Drachenstichspielen, die an Stelle des St. Georg verschiedene Heilige als Drachentöter feiern, gehen die von Tarascon und Saumur auf die Jahre 1474 und 1446 zurück, während in England neben und nach St. Georg Robin Hood zum Drachentöter in den Frühlingsspielen des Volkes wurde.

Die Durchflechtung kirchlichen und weltlichen Brauchtums schuf dem Fronleichnamsfest scheinbar von Anfang an einen tiefen Widerhall im Leben des Volkes. Wie im Schembartlaufen schritten auch im Fronleichnamsumgang die Wilden Männer (von der Kirche gefesselt) einher, so wie sie heute noch in der Maiprozession in Rütten bei Tongern gehen. In Reval nahm einst der „Maigraf" an dem Prozessionszug teil, und in den mit bunten Blumengirlanden umwundenen Prang-, Pranger- oder Reifstangen des Umgangs erlebte der weltliche Stangenkult, in den Gedanken des blühenden Lebens eingesponnen, seine kirchliche Umdeutung. Doch finden diese „Prangfeste" in den Salzburger Alpen heute auch an anderen Junitagen sowie (die Umgänge abschließend) am Erntedankfest zu Michaelis statt. Allgemein aber ist das Aufstellen von Pfingstmaien (Birken) und weitverbreitet zugleich der Glaube, daß deren Zweige ebenso wie die zur Fronleichnamsprozession benutzten Tannenäste und Blumensträuße Haus und Hof gegen Krankheiten und Unwetter schützen. So scheint die an jenem Tag in einzelnen Orten übliche Kräuter- und Blumenweihe nur die kirchliche Einbeziehung im Grunde außerkirchlicher, volkhafter Glaubensvorstellungen, die aus der geistigen Weihe eines Tages auf die Zauberkraft all der Dinge schließen, die seiner äußerlichen Feier verbunden sind. Auch das Gewehr- und Böllerschießen, das vielerorts den Fronleichnamstag begrüßt und seinen Umgang wie die Evangelienlesungen begleitet, läßt sich nicht nur aus der frühen Beteiligung bürgerlicher Schützengesellschaften am Umgang erklären, sondern ist seinen Ursprüngen nach nichts anderes als der uns schon oft bezeugte Lärmzauber, der an diesem Tag wieder in erster Linie dem Gedeihen der Felder gilt. Selbst die kleinen Kinder nehmen vielfach an den Fronleichnamsumzügen teil und zehren von dem Zauber des Tages. So stellt man die Kinder im Badischen manchenorts nach dem Vorüberzug der Prozession auf die Altäre, und zwar auf die Stelle, an der das Allerheiligste stand, damit sie, von der Nachwirkung der Wunderkraft des Altarsakramentes berührt, laufen lernen. Oder man gibt ihnen die Äpfel zu essen und den Wein zu trinken, die man zuvor zu diesem Zweck auf die Altäre gestellt hat. Glaubt man doch, daß deren Genuß die Kinder das ganze Jahr hindurch gesund erhalte. Ja schon das bloße Mitnehmen von Kindern und Säuglingen zur Fronleichnamsprozession gewährleistet nach dem nordböhmischen Volksglauben ihr Gedeihen und schützt sie vor den Gefahren eines jähen Todes. Doch treten heute die magischen Grundelemente mehr und mehr zurück hinter dem Liebreiz von Frühlingsgrün, Blumenpracht sowie dem Farbenspiel der Priesterornate und Mädchengewänder. Besonders tief aber wachsen die Umgänge des Fronleichnamstages dem Gedächtnis des Beschauers in jenen Trachtengegenden ein, wo Kränzeljungfrauen und Schäpelmädchen das Muttergottesbild tragen oder Altarschiffe das Allerheiligste durch die Gewässer führen (Chiemsee, Traunsee, Hallstattersee). Von solchen Schiffsprozessionen klingt die Mülheimer „Gottestracht" heute in einem rheinischen Volksfest mit Buden- und Zeltbetrieb aus.

2. Sommer und Herbst.

Mit dem Heranreifen der Ernte werden die Atemzüge des Brauchtumsjahres ruhiger. Die wesentlichen Entscheidungen über das Schicksal des bäuerlichen Jahres scheinen gefallen, und die bevorstehende schwere Last der Einbringung des Arbeitsertrages bedarf mehr harter Hände und schnellen Zugriffes als des grübelnden Geistes und der Maßnahmen ängstlicher Vorsicht. Doch stehen an der Einfahrt zu diesem neuen und entscheidenden Lebensabschnitt noch einmal eine Nacht und ein Tag, die alle Gefahren und Wunschträume und damit zugleich alles Brauchtum des fürchtenden und hoffenden Menschen in sich vereinen: die Zeit der Sommersonnenwende. Was wir in ihr seit alters an kultischem und magischem Brauchtum vereinigt finden, geht mit vieler Wahrscheinlichkeit großenteils nicht nur in seinen allgemein-menschlichen Grundelementen in unsere germanische Vorzeit zurück, doch wissen wir weder um einen zeitlich gesicherten vorchristlichen Brauchtums- oder Festtermin noch um die Allgemeingültigkeit der einzelnen Kultformen im gesamten germanischen Kulturraum. Während der astronomische Sommersolstitialpunkt auf dem 22. Juni liegt (im Schaltjahr auf dem 21. Juni), war der 24. Juni der Sommersonnwendtag des römischen Kalenders. Als die christliche Kirche im 4. Jahrhundert den Geburtstag Christi auf den 25. Dezember festlegte, hätte sie jenen Johannes des Täufers, der nach Lukas (1, 26—33) ein halbes Jahr älter als der Heiland war, auf den 25. Juni ansetzen müssen. So läßt seine Zurückverlegung um einen Tag eben vermuten, daß die Kirche von allem Anfang an den heidnischen Sommersonnwendkult in den Feiern des Johannistages aufsaugen wollte, wozu ihr die Evangelienstelle (Joh. 3, 30): „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen", eine eindrucksvolle Handhabe bot. Damit wurde Johannes, der Wegbereiter des himmlischen Lichtes (Christi), zugleich das christliche Sinnbild für den Mittag des kosmischen Jahres, der sich nun mit kirchlich gewendeten Festfeiern erfüllen ließ. In Ivrea bei Turin feierte Karl der Große 801 den Johannistag, zu ihm berief Ludwig der Fromme 824 und 831 seine Reichsversammlungen ein, so wie Siegfried im Nibelungenlied an einer Sonnenwende zum Ritter geschlagen wurde und die Hochzeit im Hunnenland auf den gleichen Festtag angesetzt war. Im späteren Mittelalter versuchten die Päpste durch Wallfahrtsablässe eine weitere Verkirchlichung des volkhaften Brauchtums. So wurde etwa 1319 den Besuchern der Hl.-Kreuz-Kirche in Dresden, die an einer Prozession teilnahmen, ein 40tägiger Ablaß gewährt, und an den kirchlichen Umgang schloß sich späterhin ein Volksfest mit einem (erstmals 1480 bezeugten) Johannisspiel an. Derlei Volksbelustigungen erhielten sich noch lange, nachdem die Reformation die kirchlichen Feiern abgeschafft hatte und der Glanz der mittelalterlichen Johannisfeste längst verblaßt war. Im 20. Jahrhundert finden wir die Johannistagsfeiern in weiten Gegenden Deutschlands abgestorben und die Bedeutung des Tages nur noch in allerlei Sagen und zauberhaftem Brauchtum weiterlebend. Lediglich die Feuer fanden durch die politischen Bewegungen in Österreich und in Deutschland wieder als „Sonnwendfeuer" ihre Auferstehung und rückten so von dem Johanneskult und damit in der Regel auch von dem Johannestag ab. Seit der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus entzünden im Deutschen Reich wohl alle Ortsgruppen der NSDAP. ihre Sonnwendfeuer, die umtanzt und übersprungen werden und in denen man oft einen Maikranz oder den Maibaum, nicht selten auch eine Strohpuppe, „den Alten", verbrennt. An die Stelle älterer Segen und Gebete traten dabei meist volkspolitische Feuersprüche.

In Sage wie Brauchtum hat sich der Johannistag tief in das Volksgemüt eingesponnen als (neben Weihnachten) der größte Wundertag des Jahres, an dem alle Mächte des Verderbens wie des Glückes lebendig werden, an dem Zauber und Weissagung, Schatzgräberei und Wunderheilung in ihrer vollsten Blüte stehen. Über die mecklenburgischen Dörfer fliegt der Geisterkrebs und heftet sich an die Fußsohlen der Wandernden, am Himmel der Mark Brandenburg schwebt ein Skorpion, Dürre auf die Felder herabsendend, und die Hexen treiben überall ihr Unwesen, können aber an diesem Tag gleich allem Ungeziefer für das ganze Jahr gebannt werden. Wassermann, Nixe und Kornmännchen zeigen sich zur Mittagshöhe, Tote stehen auf und klagen, die „steinerne Agnes" bei Reichenhall jauchzt laut auf, und an der Kurischen Nehrung reden die Pferde zur Mitternachtsstunde. Zur gleichen Zeit wird alles Wasser zu Wein, erblüht der Farren goldgelb, und wer zuvor schweigend einen Zauberkreis um ihn gezogen hat, vermag seine Samenkörner trotz des Getobes der den Kreis umringenden

125. Eierbaum zum Johannisfest in Buntenbock im Oberharz. (Aufnahme: Zirkler, Clausthal).

Teufel in einem Maßkelch aufzufangen, um sich unsichtbar zu machen oder aus ihnen Freikugeln zu gießen. Die Nacht vor Johannis ist eine „Freinacht" mit all ihren Schrecken und Zaubermöglichkeiten. Die Zwerge feiern am Johannistag Hochzeit, und die Ottern versammeln sich um den Otterkönig, dessen Goldkrönlein der gewinnen kann, der in seiner Nähe ein weißes Tuch ausbreitet und geschickt der ihn verfolgenden Otternschar zu entrinnen vermag. Aber auch andere Schätze lassen sich gewinnen, und Ernst Moritz Arndt der auf seinen Reisen durch Deutschland, Österreich, Schweden und Italien die Johannisbräuche sammelte, hat berichtet, wie man nackt, schweigend und rückwärts gehend in einen Haselnußstrauch greifen mußte, um mit Glück die richtige, gegabelte Wünschelrute zu erhaschen. Vielfach öffnen sich heilige Berge, in denen die „drei Jungfrauen" den Menschen einen Einblick in ihre Schätze gewähren; auch die von Gold und Edelsteinen blitzenden Hallen des Schlosses auf dem Ochsenkopf im Fichtelgebirge tun sich den Augen der Sterblichen auf.

Magisches Denken im Verein mit dem Erfahrungswissen, daß um Johannis die meisten Heilkräuter in ihrer Blüte oder im Vollsaft ihrer Kräfte stehen, machte den Johannistag zu einem ausgesprochenen Kräutertag. So werden besonders die Johannisnacht oder die heiße Mittagsstunde zum Sammeln von Heil- und Zauberkräutern oder dem Ausgraben ihrer Wurzeln benutzt, die nach dem Volksglauben gesund, reich und glücklich machen und gegen Verhexung und Zauberei schützen sollen, zuweilen sich auch zu allerlei Orakeln benutzen lassen. In erster Linie das Johanniskraut (Hypericum perforatum) selbst, das teilweise noch unter Segensprüchen und besonderen Vorsichtsmaßnahmen (vor allem unberedet) gepflückt wird. Seine apotropäische Kraft bezeugen schon die alten Namen Fuga Daemonum, Teufelsfuchtel oder „Jödüvel" (Jageteufel), sowie die Tatsache, daß man das Kraut früher den Hexen und Schwarzkünstlern eingab, um sie zum Geständnis zu bringen. In Süd- und Mitteldeutschland dient das Johanniskraut besonders als Blitzschutz, und in Tirol legte man es dem Wanderer, damit er nicht ermüde, in die Schuhe und schrieb ihm so eine Zauberkraft zu, die Plinius in seiner Historia naturalis für den Beifuß in Anspruch nahm. Neben dem eigentlichen Johanniskraut kommt dem Knabenkraut (Orchis maculata; auch Fünffingerkraut genannt) bzw. seiner wie ein Händchen aussehenden Wurzel eine besondere Bedeutung zu. Unter das Kopfkissen gelegt, verkündet dieses Johannishändchen die Zukunft. Auch bringt es Glück und befreit, in der Geldbörse aufbewahrt, vor Geldsorgen das ganze Jahr. Solche „Glückshändchen" wurden in Leipzig noch bis gegen 1880 am Johannisspital, das an der Stelle des jetzigen Deutschen Museums für Völkerkunde (Grassimuseum) stand, zu 1—5 Pfennigen das Stück verkauft. Ein ausgesprochenes Johannistagskraut ist auch der Beifuß (Artemisia vulgaris), den man in Böhmen und der wendischen Lausitz beim Tanz um das Johannisfeuer als Sonnwendgürtel und Kopfschmuck trug, um sich vor allem Unheil zu bewahren. Neben diese Kräuter treten andere, am Johannistag zu pflückende Pflanzen: das Bilsenkraut (das im Anhaltischen vor dem Mäusefraß schützen soll), die Arnika (gegen Blitzschaden), das Eisenkraut (zur Förderung des Verstandes und zur Erlangung verborgener Schätze), Kamille, Kornblume, Klettenwurzel, Holunderblüte, die Hölzer vom Faulbeerbaum und der Esche usw. Solche Kräuter, Blumen und Hölzer verwendet man entweder unmittelbar oder schmückt mit ihnen heilige Bilder und Altäre, verbrennt sie im Johannisfeuer oder bewahrt sie zu Hause auf. Auch in der Kirche ließ man zuweilen die Johanniskräuter segnen, doch ist erst Mariä Himmelfahrt (15. August) der eigentliche kirchliche Kräutertag. Ein Großteil der sich an die Johannistagskräuter anknüpfenden Glaubensvorstellungen und Brauchhandlungen erweist sich als Nachklang der Darstellungen unserer alten Kräuterbücher, die ihrerseits wieder zumeist aus der Lehre der antiken Botaniker schöpften.

Vielfach band und bindet man am Johannistag das Johanniskraut und andere zauberkräftige Kräuter und Blumen zu Kränzen. Besonders Ehrenpreis, Holunder, Kamille, Feuerlilie, Kornblume und Mohn dienen zu ihrem Ausschmuck, während die Kornraden zumeist fehlen, da sie nach dem Volksglauben den Blitz anziehen. Im übrigen ist die Zusammensetzung der Johanniskränze recht verschieden, doch legt man manchenorts auf eine Neunzahl der im Kranz vereinigten Kräuter und

Blumen Wert. Örtlich (und zeitlich) unterschieden ist die Verwendung der Kränze. Während sie heute zuweilen nur zu einem kurzen Festtagsschmuck der Häuser dienen, läßt man sie zumeist noch als Wetterschutz über der Haustüre, im Giebelfenster, in der Dachluke oder unter dem Scheunendach hängen, bis sie Wind und Wetter zerstören. Oder man wirft sie auf die Hausdächer (Eifel; Jechnitz, Kreis Saaz), gibt sie im Winter Menschen und Vieh gegen Krankheiten ein, verbrennt sie im Johannisfeuer, wirft sie ins Wasser. Auch werden ihre Reste zur Förderung der Fruchtbarkeit in die Felder gesteckt, als Schutzmittel gegen Mäusefraß im Hause ausgelegt oder dem Badewasser zu Heilkuren zugesetzt. Vielerorts pflanzt man die Kränze am Johannistag auch auf einer Stange auf, inmitten des Holzstoßes des Johannisfeuers oder sonstwo im Freien und umtanzt sie wie den Maibaum. Ein Verbot des anhaltischen Konsistoriums von 1701 galt gleichermaßen dem Johannisfeuer wie dem Tanzreigen um die auf einer Stange aufgestellten Kränze. In Westböhmen wird eine Anzahl von Kränzen auf einer hohen Stange inmitten des Johannisfeuers befestigt, und die Burschen suchen sie, sobald das Feuer niedergebrannt ist, herabzuholen. Dann schauen Mädchen und Burschen sich gegenseitig durch die Kränze an und werfen sich diese dreimal über das Feuer hinweg zu, um zu erkennen, ob sie ein Paar werden. Dagegen gilt in der Saazer Gegend, wo man Kornblumensträuße verwendet, das Durchschauen nicht als Liebesorakel, sondern als Mittel zur Augenstärkung. Anderwärts zierten diese Stange Bänder, oder man hatte an ihr, wie bei den Walpurgisfeuern und am Funkensonntag, eine „Hexe“ zum Verbrennen aufgesteckt. Die Stelle des einfachen Johanniskranzes vertritt in Mitteldeutschland vielfach eine Johanniskrone. Sie hat sich heute besonders im Harz erhalten und wird hier an einer die Straße überspannenden Girlande aufgehangen, wobei vielfach Kinder die unter ihr durchgehenden Erwachsenen mit einem Seil hemmen und einen kleinen Wegezoll verlangen. Früher spannten sich solche Kronengirlanden oft von Haus zu Haus. Diese Kronen bestehen aus zwei ineinandergeschobenen oder übereinander aufgehängten Kräuter- und Blumenringen, die mit Buntpapierstreifen ausgeschmückt sind. Auch hing in Köthen (Anhalt) einst in ihnen noch eine Zitrone. In Schlesien (Umgebung von Ohlau) heißt die Johanniskrone „Rosentopf“, während in anhaltischen Orten die Verwendung von Rosen als schädlich verpönt war oder diese mindestens zuvor entdornt werden mußten. Auch in Nordhausen am Harz und in der nördlichen Goldenen Aue feiern die Kinder „den Rosentopf“, indem sie eine mit Girlanden und Blumen geschmückte Laube errichten und an ihren Eingang ein mit Rosen gefülltes Gefäß hängen. In diesen Lauben tafeln die Kinder bei Kaffee und Kuchen gleichwie anderwärts unter den Johannisbäumen (Abb. 126).

126. Kaffeetafel unter einem Johannisbaum in Wahmbeck, Kr. Northeim, 1929. (Aufnahme: Wodener, Wahmbeck.)

Wie neben den Pfingstkränzen und -kronen die Pfingstbäume stehen, so kehrt auch zu Johannis in beschränktem Umfang der Stangen- und Baumkult wieder, sei es in Verbindung mit dem Scheiterhaufen, sei es selbständig. Während die Spitzen der schwedischen Mittsommerstangen ein roter Hahn krönt, wehten einst von den schlesischen Johannisstangen Bänder im Wind, nach denen die Burschen kletterten. Im Harz und im Südhannöverschen pflanzt man hohe Tannenbäume vor den Häusern auf, umwindet ihre Stämme mit Girlanden und schmückt sie mit bunten Bändern, Kränzen, Fähnchen und langen Eierschalenketten, weshalb man auch von „Eierbäumen“ statt „Johannisbäumen“ spricht (Abb. 125, 126). In Klaustal, Zellerfeld und anderwärts werden diese Bäume singend umtanzt. Auch findet hier ein abendliches Maskentreiben statt. Den Schmuck mit Eiern und Eierketten, der uns früher im Eisenacher Sommergewinn oder an den Bäumchen der Mareilis beim Züricher Sechseläuten entgegentrat, finden wir schon an Osterbäumen auf einem kleinen Gebiet der Sächsischen Schweiz nördlich Schandaus sowie in Thüringen, wo bunte Papiergirlanden und künstliche Rosen die Eierbäume durchflechten (Gerstungen, Gräfentonna usw.). Auch das Westfälische und Thüringische kennt die Johannisbäume, ebenso das deutsche Nordböhmen. Doch benutzt man hier meist kleine Bäumchen, die wie in Rosendorf (Bezirk Tetschen) mit Brezeln, Hörnchen und Bändern ausgeschmückt, in die Stube gestellt und umtanzt werden. Anderwärts stellt man zu Johannis, so wie es auch früher in Nürnberg geschah, einfach „Maien“ vor die Haustüre. Auch der in Laub und Blumen gekleidete Fruchtbarkeitsdämon, den wir meist zu Pfingsten

oder am Georgstag antreffen, kehrt zu Johannis wieder. Gleich dem in Kornblumen gekleideten „Johanne" in Casel (Kr. Kalau) ritt früher im sächsischen Wendenland ein ganz in Blumen gehüllter Bursche, durch eine Larve aus Birkenrinde unkenntlich gemacht, in den Dörfern umher, und die ihn fingen, beraubten ihn seines glückbringenden Blumenkleides. Besonders die Mädchen und Frauen bemühten sich, Stücke seines Gewandes zu erhaschen. Doch sind solche ursprünglichen Züge zumeist schon lange verblaßt. In Thüringen war nach Witzschel der in Laub und Blumen eingekleidete Bursche wie bei den Quack- und Wasservogelumzügen zur Hauptperson eines Heischeganges geworden, in Schenkendorf in Schlesien ging der ganz in Grün gekleidete „Hans" nächtens mit seinem Kopf unter dem Arm einher, und in Moosheim (Oberamt Saulgau) löschte die „Mooskuh", ein in Laubwerk eingekleideter Bursche, als Schreckpopanz das Johannisfeuer, das hier bis zum zweiten Sonntag nach Johannis täglich erneuert wurde. Der „Johannich", den man in Wendeburg bei Braunschweig zum Schluß der mehrtägigen Johannisfeier mit einer leeren Schnapsflasche unter Musik begräbt, ist kein Laubmann mehr, sondern eine Strohpuppe, und die Handlung erinnert an das Fastnachtbegraben. Aber auch Standbilder Johannes des Täufers genossen zuweilen am Johannistag eine besondere Verehrung. So besuchte man in Leipzig bis gegen 1880 das „Johannismännchen", das in einem Glaskasten an der Steinwand des Johannisspitals eingebaut war, und schmückte es mit Blumen; glaubte man doch, daß sein Anblick vor Krieg, Teuerung, Feuersgefahr und allem Übel bewahre.

Mittelpunkt alles volkhaften Brauchtums am Johannistag bzw. seinem Vorabend ist seit zweifellos sehr alten Zeiten ein Feuerkult, dessen einzelne Bestandteile wir schon vom „Funkensonntag" (Sonntag Invokavit) her kennen. Diese Johannis- oder Sonnwendfeuer waren oder sind über ganz Europa verbreitet, doch kommen verwandte Sommersonnwendfeiern mit Feuerbräuchen auch in anderen Erdteilen vor. Während die Lebensbeschreibung des um 660 als Bischof von Noyon gestorbenen Hl. Eligius, des Missionars im heutigen Belgien, noch von dem Abscheu des Heiligen gegen die Sprünge, Chorsänge und teuflischen Lieder berichtet, die den Feuerkult begleiteten, beteiligten sich im hohen Mittelalter die Fürsten und das Patriziat an den städtischen Johannisfeuern. So umtanzten 1401 auf dem Schrannenplatz in München der 72jährige Herzog Stephan, der Kneißl, und seine Gemahlin den Flammenstoß, und 1471 erfahren wir von dem Tanz Kaiser Friedrichs III. um das Johannisfeuer auf dem Marktplatz von Regensburg anläßlich des dortigen Reichstages. Sechs Jahre später nahm Erzherzog Philipp an den gleichen Feierlichkeiten auf dem Fronhof zu Augsburg teil, wo ein 12 m hoher Scheiterstoß errichtet war. Im ländlichen Funkensonntagsbrauchtum des Montafon lebten solche kunstvoll geschichteten Holzobelisken bis in unsere Tage fort. Mit dem 16. Jahrhundert setzen vereinzelte Verbote gegen die Johannisfeuer in den Städten ein, in Eger schon 1505 und 1512. In München lebte dagegen der alte Brauch bis ins späte 18. Jahrhundert fort. Hier zündete ein Ratsältester oder ein Zunftmeister den Holzstoß an, worauf die Zinkenisten und Stadtpfeifer einen Choral bliesen. Darauf folgten die Tänze um das Feuer und schließlich der Sprung der Paare, der als Liebes- und Treueorakel galt. Die Pechvögel („Johannisvögel"), die dabei in die Glut stürzten, wurden von Schmieden mit Feuerhaken herausgezogen und von Kaminkehrern mit Wasser übergossen.

Die verschiedenen Grundformen des Feuerbrauchtums zur Sommersonnenwende dürften sich schon in vorchristlichen Zeiten entwickelt haben, so daß Nikolaus von Dinkelsbühl von seinem Standpunkt aus mit Recht das Durchschreiten oder Überspringen der Flammen oder das Hindurchtragen durch sie als Überbleibsel des Heidentums und als Abgötterei geißelt. Aus dem Wissen um die reinigende, allverzehrende Macht des Feuers erwuchs der Glaube, daß Männer und Frauen, die es überspringen, Vieh, das durch die Flammen getrieben wird, Kinder, die man über die schwelende Glut trägt, vor Unheil und Krankheiten bewahrt bzw. von diesen befreit werden können. Darum trieb man früher bei dem Ausbruch von Viehseuchen die Tiere durch eigens angezündete „Notfeuer". Daneben setzte sich der Fruchtbarkeitsgedanke im Feuersprung fest, weshalb man glaubte, das Ausmaß des Sprunges deute die Höhe der Kornreife oder des Flachses an. So rief man beispielsweise im Altaugsburgischen zum Feuersprung: „Horadax, daß der Flachs sieben Ellen wachs." Aber auch der Rauch des Flammenstoßes bringt nach dem Volksglauben den Feldern und dem Menschen Segen und Fruchtbarkeit. Aus dem Fruchtbarkeitsgedanken wird sich der Flammensprung zum Liebesorakel entwickelt haben und wurde schließlich zum reinen Spiel der Freude: „Johannisfeuer sei unverwehrt, die Freude nie verloren, Besen werden immer stumpf gekehrt und Jungen immer geboren" (Goethe). Doch lebten daneben die alten magisch-kultischen Vorstellungen bis in unsere Zeit, und 1799 verbot noch ein Amtsprotokoll von Tauberbischofsheim die Johannisfeuer von Großrinderfeld wegen der bei ihnen gebrauchten Sprüche, Segen und abergläubischen Dinge. Die Herbeischaffung des zum Feuerstoß nötigen Reisigs und der Holzscheiter (für die man früher in Altbayern meist das Holz von Bäumen, an denen die Fronleichnamsprozession vorbeigegangen war, als „heiliges Holz" bevorzugte) geschieht in der Regel auf Heischeumgängen der Kinder, in denen zuweilen eine Pferde- oder Bocksattrappe mitgeführt wird. Die bei solchen Um-

zügen vorgetragenen Liedverse fordern wiederum nicht selten unter Drohungen: „Wir kommen dahergesprengt auf einem weißen Hengst (Variante: auf einer weißen Zieg') / Wir wollen die Frau bitten um ein Scheitel Holz zum Zünden / Wennts ös wollts koan Scheitel gebn / Söllts afs Göua nimma lebn" (Falkenau, Westböhmen). Manche Holzsammellieder des Johannistages rufen noch den Hl. Veit an und erweisen so die Abwanderung von den einst weit umfänglicher als heute verbreiteten Sonnwendsfeuern am Veitstag (15. Juni), der früher vielfach als der längste Tag galt. Auch an Peter und Paul (29. Juni) und am Ulrichstag (4. Juli) übt man vereinzelt noch den gleichen Feuerzauber. Neben den Feuerstoß treten das Herabrollen der Feuerräder von den Höhen und das Scheibenschlagen, mit dem gleichfalls seit alters Segenssprüche verbunden waren. Stammt auch der früheste literarische Beleg für ein Scheibentreiben erst vom 21. März 1090, wo das Kloster Lorsch an der Bergstraße großenteils niederbrannte, als eine zu Ehren des Klosterheiligen Benedikt geworfene Feuerscheibe versehentlich auf dem Dach niederfiel, so gehen doch zweifellos Feuerradrollen wie Feuerscheibenschlagen in vorchristliche Zeiten zurück und lassen sich deutlich als Sonnenkult erkennen, dem ein Analogiezauber zugrunde liegen mag (Sonne soll Sonne wecken). Wie die Verehrung der Sonne ihre Spuren bis in unsere Tage eingegraben hat, beweist ihre Anrufung in jetzt noch umlaufenden Krankheitsbeschwörungen („Ich beschwöre dich heute Gicht und Gesicht bei der Sonne . . ." — „Bei der heiligen Sonne und bei dem heiligen Mond und bei der heiligen Wandlung . . ." — „Grüß dich Gott, Sonnenschein, wo kommst du hergeritten? . . ."), und die Fensterbrüstungsplatte eines Fachwerkhauses in Brandoberndorf (Taunus) von 1699 zeigt den Teufel als Sonnenanbeter („die mich brennet, bete ich an"). Sehr bezeichnend ist ein aus Siebenbürgen berichteter Brauch, bei dem der Bauer eine nackte Frau sich in der Frühe des Johannistages auf den Acker legen heißt und dazu ruft: „Junger Sonnenherr, tu mir und dem, was um mich ist, keinen Schaden!" So leben neben dem Kult des christlichen Sonnenherren St. Johannes Baptista Reste der germanischen Sonnenbeschwörung weiter. Früh scheint der Scheibenwurf zu einem Glückssymbol geworden zu sein, wenn auch die ältesten Belege von der „saelden schiben" und ihrem „Triben" (seit dem 13. Jahrhundert) es noch fraglich erscheinen lassen, ob den Dichtern das Bild eines Kugel- (Kegel-) Schiebens oder das Scheibenwerfen vor Augen steht, zumal hier antike Einflüsse von Fortunas Glückskugel sich geltend machen. In der Neuzeit sehen wir dann das Schleudern der Glücksscheiben zu einem Glückwunsch geworden, und die Burschen des 19. und 20. Jahrhunderts werfen ihre Funkensonntags- oder Johannisscheiben mit entsprechenden Sprüchen nicht nur für ihre Mädchen, sondern auch für den Pfarrer, den Lehrer, den Bezirksamtmann und den Bürgermeister, ja für die Heilige Dreifaltigkeit. Wo kein Scheibentreiben stattfindet, entzündet man vielfach Besen an dem Flammenstoß und schwingt sie gleich Feuerrädern. Oder man steckt, wie es früher in Mitteldeutschland geschah, Lichter an und geht mit ihnen in einer Prozession um die Felder, während im Altbayerischen am Festtag Johannes des Täufers Wetterkerzen geweiht wurden. Auch war es hier üblich, an diesem Tag das Herdfeuer zu löschen und ein neues am Johannisfeuer zu entzünden, ein alter Scheidungsritus, der bei der Übernahme eines Hauses durch einen Erben oder einen fremden Käufer weithin zum Rechtsbrauch geworden ist. So offenbart sich die Wunderkraft des Johannisfeuers in einer Unzahl von Brauchtumshandlungen, die vielfach in das Gebiet der Volksmedizin hinübergreifen (im Johannisfeuer gekochte Erbsen heilen Beulen und Quetschungen; Aargau, Schwaben) oder der Zukunftsergründung und dem Liebeszauber dienen (ein Mädchen, das am Johannisabend neun Feuer sieht, heiratet im gleichen Jahre; Westböhmen).

Die Zauberkraft der Johannistagssonne wirkt sich, stärker noch wie die Ostersonne, auf das Wasser aus und führte darum schon in früher Zeit zum Gebrauch von Johannisbädern. Die Warnung des Hl. Augustinus, solche abergläubischen Bäder an diesem Tag in Quellen, Flüssen oder Teichen zu nehmen, dem sich eine Predigt des Cäsarius von Arles (um 470—542) anschloß, kehrt fast wörtlich in Kapitularien Karls des Großen zwischen 775 und 789 wieder. Doch hatten derlei Verbote, die sich zunächst wohl gegen die in Rom zu Ehren der Fortuna am 24. Juni üblichen Bäder bzw. ihr Fortleben im gallischen Brauchtum richteten, wenig Erfolg. Sah doch Petrarca noch am Johannisabend 1330, wie sich die Kölner Frauen unter Aufsagung von Segenssprüchen im Rhein wuschen, und aus Stuttgart sind uns die Johannisbäder noch 1659 bezeugt. Selbst heute leben diese Bäder, die nach dem Volksglauben Mensch wie Tier gesund und schön machen sollen, noch ebenso in unserem Volksbrauch fort wie die Warnungen der alten Kirchenväter. Während man bei Sprottau (Oberschlesien) verlangt, daß in dem Johanniswasser neunerlei Kräuter oder Hölzer abgekocht seien, glaubt man andernorts wenigstens, daß ein Bad in der Johannisnacht so viel nütze wie neun Bäder zu anderen Tagen. Auch einfache Waschungen oder das Wälzen im Johannistau gelten als heilkräftig. Neben solchem Zauberbrauchtum steht aber der weitverbreitete Glaube, daß man zu Johannis nicht baden dürfe, da der Wassergeist sein Opfer fordere, und daß darum jeder „Schwimmer" ebenso an diesem Tage gefährdet sei wie der „Klimmer", d. h. ein Mensch, der einen Baum erklettere. Selbst die Schiffer gehen manchenorts am Johannistag nicht aufs Wasser. Aus solcher Furcht erwuchsen

die zahlreichen Quellopfer von Blumenkränzen, Hühnern, Kinderkleidern u. dgl., die sich späterhin zu mehr oder minder feierlichen Blumenfesten und Quellreinigungen abwandelten (vgl. S. 91 f.). Unter den Opfergaben finden wir öfters auch einen Laib Brot, wie man ihn früher in Rottenburg in den Neckar und in Ustrungen bei Roßla in „den See" warf oder wie er noch heute in Schüten bei Apolda stückweise in den Brunnen geworfen, wieder aufgefischt und gemeinsam verzehrt wird. Ersichtlich spielen wieder bei all diesen Bräuchen verschiedene Gedanken ineinander: der Glaube an die Zaubermacht des einzigartigen Tages, die Hoffnung auf die Wunderwirkung einer Johannistaufe und das Wissen um die Bauernregel „Vor Johanni bet' um Regen, nachher kommt er ungebeten", der aus der Wettererfahrung heraus die Person des Heiligen mit dem Wasser in Verbindung setzt. Zuweilen verbinden sich Feuer-, Wasser-, Kräuter- und Liebeszauber. So gingen früher in der wendischen Oberlausitz die Mädchen am Johannisabend mit Kränzen, die aus siebenerlei Kräutern und Blumen (Kornblumen, Königskerzen usw.) geflochten waren, zum Fluß. Dort steckten sie brennende Kerzen in die Kränze und ließen diese flußabwärts treiben, wo sie die Burschen mit Stangen aufzufangen suchten, um zu erfahren, ob ihnen das Kranzmädchen gewogen sei. Dann beschloß das Fest ein Sonnwendfeuer mit dem Liebessprung junger Paare, bei dem man die Hüften mit Beifuß und Kornblumen umgürtet hatte.

Auch zu einem Gedenktag der Toten ist der Johannistag in einzelnen Teilen Deutschlands geworden. So stellt man im Kreise Warburg in der Johannisnacht brennende Kerzen auf die Gräber, und in den süddeutschen Alpenländern glaubt man, daß sich die armen Seelen an den Johannisfeuern wärmen. Doch ist unsicher, wieweit es sich hier um Reste älterer, zum Brauchtum erwachsener Vorstellungen handelt, nachdem sich in Leipzig und Westsachsen der Besuch und Schmuck der Gräber am Johannistag als eine späte freimaurerische Gestaltung der Johannisloge zu erweisen scheint. Dagegen dürften die Hahnen- und Huhnopfer dem Altbestand des Sommersonnwendbrauchtums zuzuzählen sein. Wie in Belgien das Hahnenköpfen üblich ist, so in mecklenburgischen und brandenburgischen Dörfern der Hahnenschlag, und auch in Bornum (Anhalt) spielt man noch jetzt das Hähnchentotschlagen neben dem Kegeln auf der Straße, indes es anderenorts im deutschen Nordraum und in Mitteldeutschland durch ein harmloses Topfschlagspiel ersetzt worden ist. Zuweilen verbinden sich Hahnen- und Quellopfer. So ertränkte man früher an den sieben Quellen zu Füßen des Glatzer Schneeberges Hähne, während man die gleichzeitig mitgebrachten Hennen im Walde frei laufen ließ. Da ein Huhnopfer früher auch vielerorts am Veitstag bezeugt ist, scheint es seit alters dem Sommersonnwendkult zuzugehören. Schließlich besitzt der Johannistag, gleich allen anderen Festtagen des Brauchtumsjahres, seine besonderen Speisen. In Süd- und Mitteldeutschland sind besonders die Schmalzküchlein Festspeise, die man in der Oberpfalz in neunerlei Formen zuzubereiten wußte, anderenorts buck man Kuchen aus neunerlei (abgeschwächt siebenerlei, dreierlei) Fülle. Zur Bereitung der beliebten Holunderküchlein taucht man die Blütendolden des Holunders in flüssigen Teig und bäckt sie dann schwimmend in siedendem Schmalz. Doch mußte man früher in Schlesien die Holunderküchlein am Johannisfeuer selbst zubereiten. Unter den übrigen Speisen dieses Tages fehlt das Fleisch. Milch, Milchsuppen und Semmeln werden fast überall (teilweise unter bestimmten Zeremonien) gegessen, daneben (besonders in Schwaben) Erbsen. In Ebingen kochte man diese Johanniserbsen, die aus der Hand verspeist werden mußten, noch im späten 19. Jahrhundert auf einem öffentlichen Platz.

Trank des Tages war (und ist im deutschen Süden zuweilen noch heute) die Johannisminne, von der wir zuerst im 10. Jahrhundert durch die Legatio des Liutprand hören. Diese Minne Johannes des Täufers unterschied sich von dem Minnetrank Johannes des Evangelisten dadurch, daß sie der kirchlichen Weihe entbehrte. Die christlich gewendeten Minnetränke auf Heilige (neben Tränken auf die beiden Johannes gab es solche auf Gertrud die Große, Michael, Martin, Benedictus, Ulrich, Bernhard, Stephan und Sebastian) sind Weinsegen, die ihre Anknüpfung an den germanischen Kulttrank für Götter nicht verleugnen können. Die Lebensgeschichte des irischen Missionars Columban († 615) berichtet, daß er in der Bodenseegegend Sueben antraf, die im Umtrunk aus einer biergefüllten Kufe Wotan opferten, während der christliche Norwegerkönig Haakon der Gute († 961) schon bei dem Minnetrunk ein Kreuz über sein Trinkhorn schlug. Der Zweck des Minnetrunkes scheint seit alters nicht eindeutig bestimmt gewesen zu sein, er war Liebes- und Freundschaftstrank (gleich dem studentischen Schmollistrinken), ein Glückssegen für den Trinkgenossen (wie unser Prosit; dein Wohl!), und sollte zugleich der Allgemeinheit ein fruchtbares und friedliches Jahr gewährleisten. Alle diese Bedeutungen lebten im Volksbrauch bis in unsere Tage fort. Während man in Franken (Nürnberg) mit der Johannisminne einen guten Sommer zu ertrinken hoffte, saßen in Rottenburg a. N. die Bürger am Johannisabend vor den Häusern und begruben trinkend allen Zwist der vergangenen Zeit. Auch bei den alemannischen Zünften hatte sich der Versöhnungstrank am 24. Juni eingebürgert. In Steiermark heißt Johannes der Täufer der Methansel, weil die Burschen am Geburtstag des Heiligen die Mädchen zum Met ausführen, um mit ihnen Schönheit und Stärke zu trinken, und im protestantischen Norden ist das Johannisbier letzter Ausklang des alten Johannisminnetrunkes.

Inmitten der Almzeit und zu Beginn der Ernte liegt Jakobi (25. Juli), ein Tag fröhlicher Feiern, besonders der Hirten, die auf den Bergen des Berner Oberlandes wieder um große Feuer tanzen, wie auch der Kinder. So wird das Naumburger Kirschenfest um Jakobi gefeiert, das Tänzelfest von Kaufbeuren in der Jakobiwoche, das Kinderfest zu Leutkirch am dritten Dienstag im Juli. Im Böhmischen und Schlesischen stürzt man an diesem Tag manchenorts vom Turm oder aus einem Fenster einen Ziegenbock, dessen Blut als heilsam gilt. Auch glaubte man, daß das Horn eines weißen Bockes, am Jakobitag abgebrochen und auf glühende Kohlen gelegt, die Mäuse ausräuchere. In Schwaben und Thüringen gelten zu Jakobi bestimmte Pflanzen als besonders heilkräftig, und im Hessischen hoffte man ungewöhnlich große Kohlköpfe zu erzielen, wenn die Hausfrau zwischen 10 und 11 Uhr auf einen Krautkopf klopfte und dazu sprach: „Jakob! Dickkopp! Häupter wie mein Kopf, Blätter wie meine Schürze, Strünke wie mein Bein!" Auch für die Wettervorhersage war Jakobi wichtig. Dabei mag der Glaube an die Wunderkraft des Tages dem Ruhm des Heiligen entsprossen sein, dessen Grabstätte in Compostella eines der berühmtesten mittelalterlichen Wallfahrtsziele war. Doch gilt Jakobi anderwärts auch als Unglückstag und hat so eine Reihe von Verbotsmaßregeln hervorgerufen, um der Gefahr eines jähen Todes durch einen Unglücksfall zu entgehen.

Mit dem 15. August, dem Tag Mariä Himmelfahrt, beginnt in katholischen Landen bis zum Fest Mariä Namen die Zeit des Frauendreißigers oder Frauendreißigst, die nach dem Volksglauben eine Zeitspanne glückhafter Segnung ist, in der selbst die Schlangen ihr Gift verlieren. In jenen Wochen gewinnen die Kräuter, Wurzeln und Blumen geheimnisvolle, segenspendende und unheilabwehrende Kräfte, die durch den seit dem 10. Jahrhundert in Deutschland nachweisbaren Kräuterweihesegen der Kirche noch erhöht werden. In Sträußen von siebenerlei, neunerlei oder siebenundsiebzigerlei Kräutern und Blumen gebunden, unter denen die Königskerze selten fehlt, dienen sie als Haus- und Stallschutz gegen Blitz und Feuer, behüten, in die Felder gesteckt (gleich den Palmkätzchen), die Saaten, beschützen, unter das Kopfkissen gelegt, die Menschen vor den Hexen. Auch den im Frauendreißiger gelegten Eiern schreibt man besondere Kräfte zu, und die „Fraisbeden" (Amulettketten) des bayrisch-österreichischen Alpengebietes bestanden aus Wirbeln von Nattern, die in dieser Zeit gefangen waren. Die Heiligkeit der Wochen unterstreichen Flurprozessionen und Wallfahrten, und die hannöverschen Wenden feierten in jener Zeit ihr Hauptfest, das Kreuzbaumsetzen (vgl. S. 73). Auch der 24. August, der Bartholomäustag, hat allerlei Brauchtum auf sich gezogen, zumal man an ihm vielerorts das Erntefest feierte und nach weitverbreitetem Glauben mit diesem Tag der Herbst begann. So wird im Murtal in Obersteiermark noch an „Bartlmä" der Herbst eingeschnalzt. Desgleichen verbinden sich vielfach die Schäferfeste, darunter der bekannte Markgröninger Schäferlauf, sowie die Fischerfeste (Stralauer Fischzug, Memminger Fischertag) diesem Tag, und die Kamenzer Kinder feiern an ihm ihr Forstfest.

Mariä Himmelfahrt ruht eingebettet inmitten jener Wochen, die Sinn und Sorge aller bäuerlichen Lebensjahre, Schicksal des einzelnen wie der Volksgemeinschaft sind: der Getreideernte. Die Sorge um den Erfolg jedweder Mühen von der Bestellung des Ackerfeldes und der Aussaat an bis zum Schnitt der reifen Halme, Dank und Jubel über den glücklichen Abschluß der Ernte müssen so alt sein wie Bauer und Acker. Doch sind die behördlich geregelten kirchlichen Erntedankfeste vielfach jung, ja zuweilen erst nach dem Weltkrieg aufgekommen. Die ältesten Belege solcher durch Kirchenordnungen festgelegten Kirchenfeiern, die sich aus einfachen Dankgebeten, besonders dem Te deum laudamus, entwickelt haben dürften, stammen aus Schleswig-Holstein (1542), Preußen (1558), Straßburg (1598), während zahlreichere Belege für Erntedankpredigten und kirchliche Feiern erst aus dem 17. und 18. Jahrhundert vorliegen. Auch die weltlichen Feiern waren Angelegenheit der einzelnen Bauern oder der Dorfgemeinde, bis sie das Dritte Reich in seinem alljährlich zu Anfang Oktober auf dem Bückeberg bei Hameln gefeierten „Erntedankfest des deutschen Volkes" in einer gewaltigen Kundgebung der Volksgemeinschaft überhöhte. Was in früheren Jahrhunderten der Ausfall der Ernte bedeutete, sehen wir aus den Glücksausbrüchen des Jahres 1817,

127. Erntekranz aus Westenholz in der Lüneburger Heide (Kr. Fallingbostel). Hannover, Vaterländisches Museum.

die die trostlosen Auswirkungen des „Hungerjahres" 1816 beendeten. Zahlreiche Bilder hielten damals diese Erntezüge in den verschiedenen Gauen unseres Landes fest (Taf. II), Spottblätter auf die Hamsterer und Wucherer fanden reißenden Absatz, Gedenkmünzen wurden geprägt, und selbst die Konditoren schufen umfängliche Traganttafeln, auf denen Teuerungspreise, Erntewagen und Wuchererschicksale im Bild verewigt waren, als Wandschmuck, den Nachfahren zum Gedächtnis. So ist es kaum verwunderlich, daß sich ein altüberliefertes Brauchtum besonders dem Beginn und dem Abschluß der Ernte (wie schon zuvor der Saat) angesetzt hat, das sich nicht nur der Getreideernte verheftete, sondern auch in bescheidenerem Ausmaß die Heu-, Flachs-, Hanf-, Obst-, Wein- und Kartoffelernte ergriff. Zwar haben heute Säe-, Mäh- und Dreschmaschinen das einst geschlossene Brauchtumsbild zertrümmert, wie ein Vergleich der Fragebogenerhebungen Wilhelm Mannhardts von 1864 mit jenen des Atlas der deutschen Volkskunde von 1932 beweist, doch erhielten sich altüberkommene Bräuche und Vorstellungen gerade im Erntetun mit außerordentlicher Zähigkeit. Mit dem Kult der letzten Garbe sowie den Vorstellungen von Wachstums- und Schadensgeistern des Ackerfeldes in Tier- und Menschengestalt hat sich die Forschung der letzten 50 Jahre mehr beschäftigt als mit allen anderen Brauchtümern des bäuerlichen Berufslebens.

Die Frage, die heute bei der wissenschaftlichen Ausdeutung der Korngeister, deren Bezeichnungen in die Hunderte gehen, im Vordergrund aller Erörterungen steht, ist erst neuerdings von Lutz Mackensen in voller Schärfe in einem Aufsatz „Tierdämonen? Kornmetaphern!" (Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 8, 1933) dahin beantwortet worden, daß mit wenigen Ausnahmen alle Fabelgestalten des Getreidefeldes Kinderschreckpopanze oder Scherzvergleiche einer bildhaften, zuweilen auch derben Volkssprache seien. So sicher auch Gründe erzieherischer und zweckmäßiger Art ebenso wie der Witz des Volkes die ganze Dämonenwelt des Volksglaubens in dem dem Zutritt verschlossenen, reifenden Getreidefeld oder im fröhlichen Festbrauch der Ernte tummeln ließen und wohl auch da und dort neue Schreckgestalten erfanden, so wenig kann man doch bei einer Erforschung der Ackerkulte von solchen späten Seitentrieben alter Erntehandlungen ausgehen, zumal derlei Deutungsversuche bei den dämonischen Spukgeistern anderer Jahreszeiten versagen. Nicht der Beleg eines Getreidegeistnamens entscheidet für seine Einreihung in die Gestalten des Volksglaubens, wohl aber seine Verbindung mit einer der Sachlage nach ernst zu nehmenden Handlung. Dabei lassen die zahlreichen Bezeichnungen der letzten Garbe, in die sich nach weitverbreiteter Volkserzählung der Korngeist beim Getreideschnitt von Garbe zu Garbe flüchtet, zuweilen Schlüsse auf Wesen und Form dieses Dämons zu, den die ältere Forschung nicht selten von einer germanischen Gottheit hergeleitet hat. So deutete man den in der Mark Brandenburg, dem Wendland und Pommern üblichen Namen Vergodendeel oder Vergodendeels-Struß für die letzten, zu einem Büschel zusammengebundenen Halme, die man umtanzte oder übersprang, als einen Teil für „Fro Godes", wobei man unter „Fro Godes" bald einen „Herrn Wodan", bald eine „Frau Gode" verstehen wollte. Doch dürfte die Erklärung „Für Gott einen Teil" näher liegen, nachdem das „Vergodendeel" auch beim Richtfest eines Hauses gebräuchlich ist. Altertümlich mutet ein in Schaumburg-Lippe bis in unsere Zeit üblicher Brauch an, bei dem ein geschmückter „Waulstock" im „Waulroggen" festgebunden wird, worauf die Schnitter dreimal „Waul" rufen, die Hüte in die Luft werfen und die Garbe umtanzen und dabei wiederum den dreifachen Ruf „Waul, Wold oder Wode" ausstoßen, wozu sie früher an die Sensen schlugen und Getränk in die Garben träufelten. Daß mit diesem Anruf Wode, den wir heute zumeist als dämonischen Vorläufer des Gottes Wodan betrachten, gemeint ist, erscheint sicher, da wir fast dem gleichen Brauch zu Erntebeginn in Mecklenburg begegnen, wo die Schnitter im Chor sprachen: „Wode, Wode, hal dinem Roß nu Vodder / Nu Distel und Dorn, bring ächter Juahr beter Korn." Seit Nicolaus Gryses „Spegel des antichristischen pawestdoms" (1593) ist dieser Spruch des öfteren bezeugt. Auch schänkte man hier dem Gesinde das „Wodelbier". Weitere, etwas zweifelhafte Berichte aus Westniederdeutschland sprechen davon, daß man die letzte Garbe für Odens Schimmel oder Waurs Pferd auf dem Feld stehen lasse, wie dies anderwärts für Frau Holle, die Kornmutter, die Waldfrau, die gute Frau, die arme Frau, die Holzfräulein oder, christlich gewandt, den Teufel bezeugt ist. Aber auch die nach christlichen Heiligen benannten Garbennamen wie Peterbült oder Peitersbult (Westfalen, Oldenburg), Märtenscheunchen (Provinz Sachsen, Erzgebirge), St. Oswald oder Oswaldbüschel (Bayrischer Wald, um Ingolstadt) geben sich ersichtlich als Nachkömmlinge vorchristlicher Garbengeister, zumal wenn man vor letzterem mit den Worten niederkniet: „Heiliger Oswald, wir danken dir,

Tafel II.

„So dankten nach einer schreklichen Theurung die Einwohner Uiberlingens Voll Freude dem Allgütigen für die Erstlinge seines Vatersegens den 4. August 1817."
(Aquarell im Besitz der Städtischen Sammlungen in Überlingen am Bodensee).

daß wir uns nicht geschnitten haben." Sprüche aus Oberschlesien beim Knüpfen des „Peterknotens" in die letzten Halme: „Petrus, da hast du einen Knoten / Laß es nächstes Jahr wieder geroten" oder „Petrus, hier hast du das Deinige / Laß einem Jeden das Seinige", haben ihre unmittelbare Gleichung außerhalb des Erntekreises wie in jener noch im 20. Jahrhundert aus Wetzlar bezeugten Wechselbalgbeschwörung: „Waldfrau, da hast du deines / gib mir meines." Auch zeigen sie wiederum ihre Herkunft aus dem vorchristlichen Geisterkreis: „Wir geben's der Alten / Sie soll es behalten / Sie sei uns nächstes Jahr / So gut, wie sie es diesmal war" (Oberfranken). Mit dem alten Sinnverlust erfindet man christliche Scherzgestalten, und neben den St. Flachsinus der deutschen Renaissance tritt der St. Mäha: „O heiliger Sankt Mäha / bescheer uns übers Jahr mehra / So viel Käppla, so viel Schöppla / So viel Ährla, so viel Jährla" (Franken).

Unter den dämonischen Gestalten des Ackerfeldes ist die verbreitetste „Der Alte", den wir in Dänemark als gamle Mand, in Norwegen als Skurekajl, in Polen als Dziad antreffen. Nach ihm heißt das Erntefest zuweilen „Öllenköste" oder „Fest des Alten", wie er auch der letzten Garbe den Namen gab. Auch ist er wohl der „Churcho", dem zu opfern die vom Christentum abgefallenen, nichtgermanischen Bewohner von Pomesanien und Ermland 1249 im Christburger Friedensvertrag abschwören mußten. Noch im vorigen Jahrhundert fielen in Thüringen die Schnitter vor der letzten Garbe nieder, küßten sie und riefen: „Der Alte, der Alte", banden sie als Strohmann und trugen diesen in die Vordiele des Hofbesitzers, dem sie ihn mit den Worten übergaben: „Nehmen Sie den Alten wohl in Acht / Er wird Sie behüten Tag und Nacht." Zuweilen sitzt dieser Alte auch am Festtisch, und die schönste oder die letzte Schnitterin tanzt mit dem Ährenmann. Dagegen wird in Langenbielau (Schlesien) „der alte Mann" zu Brot verbacken, dem man besondere Heilkräfte zuschreibt. Ist doch die letzte Garbe ein „Glückshäusele" oder „Glückshämpfele", wie man im elsässischen Sundgau bzw. im Südbadischen sagt. Seltener wie „Der Alte" tritt sein weibliches Gegenstück „Die Alte" auf, weil andere Namen sie vertreten: Kornalte, Kornmutter, Großmutter (statt Große Mutter?), Waulmutter, Alte Schusel, Wawa (= altes Weib), Erntemutter, Ährenmutter, Roggenmutter, Kornweib, Kornmuhme und dergleichen. Sie ist, zuweilen nach ihrem Namen (Tittenwif, alte Hure), häufiger aber nach ihrer dicken Gestaltung als Ährenpopanz Sinnbild der Fruchtbarkeit und trägt darum nicht selten die Zeichen der Gebärkraft, die man vereinzelt auch der Garbenpuppe des Alten beigibt. So band man in Ostpreußen sechs starke Garben zusammen und hing neun kleine darunter, um „die Alte mit den neun Jungen" darzustellen. Von den übrigen Erntedämonen dürften die wenigsten alter Zeit entstammen, am ehesten noch Roggenhund und -hündin, Roggenwolf, Kornmockel (= Kuh), Roggensau, Habergeiß und Korn- oder Halmbock. Auch das Kornmännel mag als harmloser Zwergdämon, das Hagelweibel als gefährlicher Geist sich schon seit alters im Ährenfeld nach dem Volksglauben getummelt haben, während andere Wald- und Feldgeister erst späterhin in die Getreideäcker verschlagen wurden (Feuermännchen, Wassermutter, Wald- und Wichtelmännchen, Moosfräulein, Werwolf, Nachtmutter, feurige Katze, lange Els usw.). Schließlich sind manche reine Kinderpopanze wie der schwarze und der böse Mann, Butzemann und Butzebär, Kornnickel und Bullewux, Bauban und Nachteule, die Krott und der Popelmann, denen sich neuerdings Zigeuner, Blutjuden und Stromer zugesellten. Wenn auch der Bauer vermutlich seit Urzeiten seinen Acker mit Schutz- und Schadensgeistern bevölkert dachte, so ist ein

128. Die letzte Garbe als „Alter" in Pommern. Stettin, Provinzialmuseum pommerscher Altertümer.

129. Erntehahn in Holzhausen, Kr. Höxter, 1933. (Aufnahme: Dr. Siegfr. Lehmann, Berlin.)

130. Gutsherrschaft und Bauern bei einem Erntefest in Oberbayern. Kupferstich von Johann Michael Mettenleiter, 1788.

immer stärkeres Überwuchern der Schreckgestalten im Laufe der Zeit deutlich erkennbar, das wohl mit dem Erstarken des Christentums einsetzte und dem Alten oder der Kornfrau teuflische Züge gab, ja im Anhaltischen selbst einen Kornengel als Schreckgeist schuf. Daneben treten rationalistische und philantropische Umdeutungen des alten Brauchtums: während man früher in der Gegend von Wollin aus Halmen ein „Mudderhüske" errichtete, das der Kornmutter einen Unterschlupf gewähren sollte, läßt man heute mancherorts die letzten Halme für die Mäuse stehen u. dgl.

Von den tierischen Erntegeistern alter Zeit ist der Hahn der häufigste, nach dem sich das Erntefest auch Aarnhahn (zwischen Hamburg und Lübeck), Hahnhasch (Spreewald), Haansen (Kurhessen), Hähm (Rheinland), Stoppelhahn (Osthavelland, Sachsen, Schlesien) oder letzter Hahn (Oderbruch) benennt. Die auch in der Antike nachweisbare Bedeutung des Hahns als Fruchtbarkeitsgeist kommt noch in manchem Brauchtum zum Ausdruck, dem Tränken des Stoppelfeldes mit dem Blut des getöteten Vogels, dem Verspeisen am letzten Erntetag, der Zubereitung einer Hahnensuppe (Ostfriesland). Doch vermischen sich dem Hahnenschlag auch Gedanken, die ihn als schädigenden, in die letzte Garbe flüchtenden Geist sehen. Die Tötung, der ein Fangen vorausging, geschah zumeist durch Erschlagen, zuweilen auch durch Totpeitschen (Schmallenberg in Westfalen). Mit dem Sinnverlust der rituellen Tötung wurde das Hahnenschlagen zum Spiel und wanderte auf die Kirchweih- und Jahrmarktsbelustigungen über. Hier wurde und wird es besonders in der Form des Topfschlagens geübt, so wie es uns schon ein Stich Daniel Chodowieckis überliefert. Auch der Hahnentanz, der für Frankfurt a. M. in der Zweithälfte des 15. Jahrhunderts neben Gänsetänzen mehrfach belegt ist (G. L. Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter, 1863) und resthaft noch heute in der „Sichelhänget", besonders der Donauschwaben, fortlebt, dürfte mancherorts schon früh den Weg vom Erntespiel zur allgemeinen Volksbelustigung gegangen sein. Aber auch aus Holz, Pappe und Buntpapier gefertigte, mit Flitterwerk verzierte und mit gefärbten Eiern behangene Erntehähne traten vielfach an die Stelle des lebenden Vogels. Sie werden auf der letzten Fuhre mit der letzten Garbe und dem Erntekranz (oder in diesem) mitgefahren und als Hausschutz über das Scheunentor genagelt. In Niedersachsen, wo das Hahnensinnbild auch auf die Pfingstumzüge hinüberwechselte (Abb. 81), ist dieser Brauch, der sich früher bis tief ins Kurhessische hinein nachweisen ließ, noch weit verbreitet (Abb. 129).

Aus dem Glauben an den sich beim Schnitt in den letzten Ährenfleck flüchtenden Erntegeist erwuchs (wir wissen nicht wann) der Brauch, diesen zopf- oder kegelförmig zusammenzubinden, ihn mit Bändern zu schmücken und ihm ein Trank- oder Speiseopfer zu spenden. So legt man heute noch in der Gegend von Tirschenreuth unter die kreuzförmig gebundenen letzten Halme ein Stück Brot für das Getreidemännchen (Treumannl), und die gleiche Gabe gilt im bayrischen und böhmischen Wald der Holzfrau, anderwärts anderen Feld- und Waldgeistern. Vielfach ist dabei heute der Gedanke lebendig, schädliche Geister wie das Hagelweibel, den Bilwis, Wilde Frau, Hexe, Teufel durch solch ein Opfer zu versöhnen, doch mag das Dankopfer das Ursprüngliche sein. Auch die Verflechtung der letzten Garbe oder des aus ihr gedroschenen Strohs zu Korntieren (Wolf, Hahn) bzw. menschlichen Kornpuppen (den Alten, die Alte) dürfte in recht alte Zeiten zurückgehen und hat sich, wenigstens in ihren mensch-

lichen Gestalten, teilweise bis in unsere Tage erhalten (Abb. 128). Ja, man hat vermutet, daß Erntekranz, Erntekrone und Erntebüschel nur Nachklänge solcher dämonischer Garbenpuppen seien. Ihre Umdeutung ins rein Scherzhafte bahnt sich in dem Brauch an, der den letzten Schnitter oder Drescher, die letzte Binderin den Strohpopanz fertigen und zum Gutsherrn tragen läßt, bis schließlich diesen Arbeitsletzten mit dem Wegfall der Puppen nur noch Spottnamen wie Der Alte, Bankert, Hurendibzchen u. dgl. zugerufen werden. Aber der ostdeutsche Name der Erntekrone, Plon, der im Litauischen einen Hauskobold bezeichnet, deutet auf die jener einst innewohnenden Vorstellungen hin. Auch genießen Strauß, Kranz, Krone und letzte Garbe noch die gleichen Ehrungen: sie werden auf dem letzten, geschmückten Wagen eingefahren oder in feierlichem Zug zum Hof gebracht, dem Hausherrn oder der Hausfrau unter mehr oder minder langen, gereimten Segenssprüchen überreicht und schließlich in Haus oder Stall aufbewahrt, überm Scheunentor, der Wohnstubentüre, im Herrgottswinkel oder in der Kirche mit oder ohne Beischriften aufgehängt. Häufig sind die Kränze und Kronen (an deren Stelle in den letzten Jahren in sächsischen Dörfern vielfach Hakenkreuze traten) aus den verschiedenen Getreidearten gefertigt und mit Blumen und Bändern geschmückt. Auch setzt man nicht selten in die letzte Garbe ein grünes Bäumchen, den Erntemai (im Westfälischen Hakelmai oder Harkemai genannt), an dem man den Erntekranz aufhängt. Dieser Erntemai bleibt dann bis zur nächstjährigen Ernte an der Dielentüre des Hauses stehen, zuweilen auch auf dem Felde sebst. Nicht selten begleiten in Nord- und Ostdeutschland die Einfuhr der letzten Fuhre Schreien, Klappern und Töpfezerschlagen, und in West- und Ostpreußen sowie in Schlesien läßt oder ließ man einen Stock auf die sich drehenden Radspeichen aufschlagen. Auch begoß man in Schlesien das ganze letzte Fuder früher mit Wasser. Vielfach glaubte man, daß eine feierliche Umfahrt des Wagens um das Dorf auf dieses selbst seine Wachstumskräfte übertrage und zugleich einen Schutzgürtel um es lege.

131. Einfriedigung eines Gastes durch einen Kartoffelring mit nachfolgendem Loskauf. Mecklenburgischer Brauch bei der Kartoffelernte.

Von den übrigen Erntebräuchen ist weitverbreitet und von Mitteldeutschland bis zum Meer noch recht lebendig das Binden und Loskaufen. Bald wird der Gutsherr gebunden, bald der Fremde, der das Ackerfeld betritt: mit kleinen Ährenkränzen, Bändern, Halmen, Strohseilen, Stricken. Die Lösung erfolgt in der Regel durch die Gewährung eines Trinkgeldes. Bei der Bindung des Arbeitgebers sind oft noch Bindelieder üblich, d. h. gereimte Ansprachen des Vormähers und der ältesten Schnitterin, die sich meist als Verse aus der Ersthälfte des 19. Jahrhunderts erweisen und z. T. Volksliedreime aufgesogen haben. Die Vermutung, daß es sich bei diesem Brauch um eine Entsühnung für das Betreten der durch den Schnitt geweihten Felder handele, dürfte kaum zutreffen. Vielmehr werden die agrarischen Bindebräuche nur aus dem gesamten Brauchtum des Bindens verständlich, das den Vorgang als Glückszauber erweist. Auch bei der Weinlese in Grünberg in Schlesien wird der unbefugt den Weinberg Betretende mit einer Rebe um den rechten Arm gebunden, und gleichermaßen begleitet der Bindebrauch die Kartoffelernte. Selbst in anderen Arbeitsbereichen treffen wir ihn zuweilen an, wie denn im Glatzer Bergland die Maurer den Fremden binden, der ihre Arbeitsstätte betritt. Daneben finden sich andersartige Formen des Hemmens und Lösens. So friedet man in Mecklenburg den Zuschauer bei der Kartoffelernte durch einen Kartoffelring ein, damit er sich loskaufe (Abb. 131). Schließlich lösen andere Brauchhandlungen das Gabenheischen aus: wiederum in Mecklenburg wie auch am Niederrhein überbringt der jüngste Knecht (Enk) beim Einfahren der letzten Kartoffelfuhre dem Baas (Hofbesitzer) die dickste Kartoffel, auf einen Stecken gespießt und mit bunten Bändern behangen (Abb. 132). Dazu sagt er einen Spruch auf:

Hier ist die Kartoffel vom Lande,	Der bringt uns all einen Dusel.
Gewachsen auf schwerem Sande.	Dein Hof sei gesegnet allezeit,
Enthält einen kräftigen Fusel,	Zum Rundtrunk sind wir bereit!

Darauf muß der Bauer den versammelten Arbeitern einschänken, das Glas macht die Runde, und zum Schluß lädt die Bäuerin alle zum Kaffee und Kuchen ein.

Wie aus dem Mai- und Pfingstbrauchtum entwickeln sich auch aus dem Erntegeschehen gelegentlich dramatische Spiele, und zwar zuweilen noch in jüngster Zeit. So führte in Jessen bei Meißen der Meißener Fleischermeister Götze im Anschluß

132. Der jüngste Knecht überbringt dem Hofbesitzer unter Aufsagen eines Spruches die dickste, auf einen Stab aufgespießte Kartoffel (Mecklenburg).

an alteingewurzelte Wettritte 1888 Reitvorführungen verkleideter Burschen ein, die sich 1894 zu pantomimischen Vorstellungen auswuchsen. Seit 1925 traten an ihre Stelle geschichtliche Dramen, deren Stoffe ein Schuhmacher gestaltet und deren technische Leitung ein Bauer führt. Doch stehen im Mittelpunkt all dieser Aufführungen Schweineraub, Verfolgung und Fang des Schweines (Abb. 133), seine Schlachtung und das gemeinsame Wellfleischessen. Ein Scheiben- und Vogelschießen sowie ein Ball beenden den festlichen Tag. Anderwärts haben sich um den Hahnenschlag allerlei kurze dramatische Spiele gerankt.

Nach dem Ernteabschluß, nicht selten auch zwischen Getreide- und Kartoffelernte, steht das Fest der Kirchweihe (Kirmes, Kerwe, Kerb, Kirta, Kilbi u. dgl.), dessen Name schon auf seine einstige enge Verbindung mit dem kirchlichen Leben hinweist. Der Weihe einer neuen Kirche oder dem jährlichen Gedenktag dieser Einweihung, zu der in katholischen Gegenden meist der Bischof kam, schloß sich schon im Mittelalter vielfach ein Markt und mit diesem ein weltliches Festtreiben an, das sich oft zu einem regelrechten Jahrmarktstrubel auswuchs. Da dieses Fest ursprünglich an keine Zeit gebunden war, entwickelten sich vielfach im Jahreslauf zwei oder mehr Kirchweihen nebeneinander, von denen die Hauptkirchweihe als Spätsommer- oder Herbstfest gefeiert wurde. Auch die Versuche Kaiser Josephs II. und mehrerer süddeutscher Fürsten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die Kirchweihe auf den ersten Oktobersonntag festzulegen, setzten meist nur eine neue Landeskirchweihe („Kaiserkirchweih" u. dgl.) neben die alten Ortskirchweihen. Jedenfalls war die kirchliche Bindung des Festes schon im ausgehenden Mittelalter locker, und „Kirchweihe" wurde im Laufe der Zeit zur Allgemeinbezeichnung einer ausgelassenen, weltlichen Feier, bei der vielerorts selbst die Rauferei, über die man schon zu Ende des 15. Jahrhunderts klagte, nicht fehlte. So nennt der Schwälmer das Richtfest eines Hauses „Hebekirmes". Erstreckte sich früher die Hauptkirchweihe über eine Woche, so feiert man heute noch oft drei oder vier Tage: „Eine richtige Kirta / Dauert Sunntag, Montag und Irta / Es kann sich a schicka / Bis 'n Micka" (Niederbayern). Vielerorts schließt sich acht Tage später eine „Nachkirchweih" an. Selbst eine Großstadt wie Köln besitzt noch in ihren eingemeindeten Bezirken Kirchweihfeste ländlichen Charakters neben den „Kirmessen" der einzelnen Pfarreien, die sich auf die Sonntage von Pfingsten bis Ende Juli verteilen und „Gottestrachten" sind. Zu ihnen gehören Schmuck der Häuser und Straßen mit Grün, Papiergirlanden und einer

133. Schweinefang beim Erntespiel in Jessen bei Meißen, 1930. Aus einem Schauspiel vom Burenkrieg.

lebensgroßen, in die Fensterrahmen gehängten Puppe, Musik und Tanz und ein reichlicher Zuspruch von Speisen und Getränken in den Wirtschaften.

Vorchristliche und christliche Züge wie späte Zutaten, die zum Teil anderen Festzeiten, von der Ernte an bis zum Fastnachtstreiben und den Maifesten, entlehnt sind, mischen sich in unseren heutigen Kirchweihfesten. Wenn noch manchenorts zum Festtagsbraten der feisteste Ochse erwählt wird, so erinnern wir uns der oben (S. 34) erwähnten Missionsanweisungen Gregors des Großen von 601, die die Einbeziehung des altheidnischen Ochsenopfers in die Kirchweihfeste vorschreiben. Auch die Tatsache, daß die großen Kirchweihschmäuse im Mittelalter nicht nur auf den Kirchhöfen, sondern selbst in den Kirchen abgehalten wurden, zeigt die enge Verschmelzung christlichen und weltlichen Brauchtums. Heute ist Kirchweih in der Regel der Auftakt zur winterlichen Schlachtung, bei der der Dörfler oft noch selbst metzelt und daher im Oberpfälzischen von der Hausfrau wie dem Gesinde mit „Metzger" angeredet wird. Geblieben aber ist allgemein die unbändige Freude am Trinken und Essen, die der Hauptkirchweih im Schwabenland den Namen „Freßkirta" gab. Unter den landschaftlich verschiedenen Kirchweihspeisen fehlt wohl nirgends der Kirchweihkuchen, der in großen Mengen von den Hausfrauen hergestellt wird. Weit unsicherer spinnen sich die Gedankenfäden in das vorchristliche Brauchtum von den spärlichen Resten eines der Kirchweihe verbundenen Totenkultes aus. Doch zeichnen sich in den in vielen Orten Süddeutschlands noch üblichen Besuchen und Weihwasserbesprengungen der Gräber oder im westböhmischen Glauben, daß die Toten dem Morgentanz des ersten Kirchweihtages beiwohnen, die Umrisse eines herbstlichen Totenbrauchtums ebenso ab wie in den kirchlichen Allerseelenämtern am Tag nach der Kirchweihe, die vermutlich aus den Vigilien der Kirchweihungen zu Ehren der heiligen, unter dem Kirchenaltar bestatteten Reliquien hervorgegangen sind.

134. Dorfkirchweih. Kolorierter Kupferstich aus dem Verlag des 1818 verstorbenen Nürnberger Bildverlegers Johannes Trautner.

In den katholischen Gegenden, besonders im Rheinland, beginnen die Kirchweihfeste vielfach mit einem Festgottesdienst, und um Köln, an der Ahr und auf der Eifel „beiern" sie die Kirchenglocken in einem besonderen Rhythmus ein, der zu allerhand scherzhaften Ausdeutungen dieser Glockensprache Anlaß gibt. Aber wenn auch von den Kirchtürmen noch die Kirchweihfahne herabhängt, die geschichtlich gesehen nichts anderes als die alte Fahne des Marktfriedens ist, so trat seit Jahrhunderten die kirchliche Betonung des Festes zurück, und die zahllosen Beschreibungen und Bilder deutscher und niederländischer Künstler, zu denen bei uns Daniel Hopfer 1500 den Auftakt, für das Niederländische Pieter Breughels d. Ä. Kirchweihbild (Wien, Kunsthistorisches Museum) den figurenreichsten Beleg gab, halten die weltlichen Lustbarkeiten mit ersichtlicher Freude am bunten Volksleben fest (Abb. 134). Auf einem Kupferstich von Hans Sebald Beham (1535) sehen wir unter anderem das Stangenklettern nach dem Hahn, den Wettlauf der Mägde, einen Lauf über Schwerter, Kegeln und Tänze, bei Peter van der Heyden Ball-, Fecht- und Tanzspiele, Steckenpferdreiten, Kegelschieben, einen Drachenkampf und die Aufführung eines Volksschauspieles. Auch den heutigen Kirchweihfeiern verbinden sich häufig Wettrennen, Ringkämpfe, Fahnenreiten, Vogelschießen u. dgl. sowie ernste und scherzhafte Schaustellungen, darunter die Altweibermühle und das Wildemannjagen (im Nordböhmischen). Im Rheinland kehren die Mädchenversteigerungen wie beim Mailehen wieder. Aus dem Erntebrauchtum wanderte der Hahnenschlag auf die Kirchweihbelustigungen ab, in der Regel in der Form des Topfschlagens mit verbundenen Augen. Doch bewirkten behördliche Verfügungen gegen Tierquälerei zumeist, daß der lebende Hahn lediglich als Preis dem zufiel, der als erster den Topf

135. Gruppe aus dem „Gickelschmiß" in Frankfurt a. M.-Bornheim, 1925. Rechts hält ein Bursche einen geschmückten Rechen, auf dem der Hahn aufgebunden ist. In der linken Bildhälfte die „Kerwelisbett". (Aufnahme: Adolf Spamer.)

zerschlug. In dieser Form lebt der Hahnenschlag selbst noch in einer Großstadt wie Frankfurt a. M. als „Gickelschmiß" der „Bernemer Kerb" (Ortsteil Bornheim, Abb. 135). Im Kölner und Jülicher Land findet ein Hahnenköpfen statt, bei dem ein (heute zuvor getöteter) Hahn kopfunter an einem Spannseil aufgehängt wird und Burschen ihm im Blindekuhspiel mit einem Holzschwert den Kopf abschlagen müssen. Der Sieger heißt der Hahnenkönig. Anderwärts ersetzen den Hahnenschlag Gansreiten, Gansreißen und Gänseköpfen. Auch die Hahnentänze kehren in den Kirchweihspielen wieder und neben ihnen die Hammeltänze, die sich besonders im Saargau und dem Schwäbischen erhielten. Zuweilen vertritt eine Ziege den Hammel, und in slawischen Gegenden ist das Bockstürzen neben Jakobi auch an diesen Festtagen üblich. Unter den Tänzen, die zum Kernbestand jeder Kirchweihfeier gehören, erhielten sich manchenorts alte Formen und Tanzliedchen oft scherzhafter Prägung. Wie im Zug der Bernemer Kerb die „Kerwelisbett" als weibliche Hauptgestalt mitgeht, so tanzt man in Wetterauer Dörfern nach dem Liedchen „Die Lisbeth mit dem Sellerickopp, alleh hoppopopp, alleh hoppopopp". An Stelle der Tänze unter der Dorflinde oder auf dem Dorfanger traten in späteren Zeiten vielfach solche in der Wirtsstube. Im Kirchweihbaum (am Niederrhein Reihbaum genannt), der vor dem Dorfwirtshaus oder am Festplatz aufgepflanzt wird, kehrt der Maibaum wieder. Er wird zumeist feierlich eingeholt und nach seiner Aufrichtung umgangen (Elsaß) wie umtanzt. Bald ist dieser Kirchweihbaum eine hohe Stange, auf deren Spitze sich der Hahn im Korb, ein lebender Hammel (Wattweiler im Elsaß) oder andere Preise befinden, die ausgetanzt oder erklettert werden müssen, bald ein kleineres Laub- oder Nadelbäumchen, ein „Kerwestrauß" oder „Straußbaam", der mit Blumen, Kränzen, Bändern, Eiern und Weinflaschen geschmückt ist. Im Schmalkaldischen wie am Niederrhein hängt oft eine Kirmespuppe auf der Stange, die im Kölnischen und der Umgebung von Jülich der „Zacheies" heißt, wohl in Erinnerung an den biblischen Zöllner Zachäus, der, um den Heiland zu sehen, auf einen Baum kletterte. Zum Abschluß der Festlichkeiten wird die Kirchweihe (nicht anders wie die Fastnacht) begraben, zuweilen auch verbrannt oder ins Wasser geworfen. Im Kreis Homberg an der Ohm stellt ein in Erbsenstroh gewickelter Bursche die krank gewordene, schwankende Kirmes dar, während man in der Eifel einen Strohmann beerdigt, am Niederrhein den Zacheies begräbt oder verbrennt. Auch der Kopf des getöteten Hahnes dient bei der Bestattung ebenso als Sinnbild der Kirchweih (Brück bei Köln) wie ein Stück Kirchweihkuchen, eine Weinflasche, ein Weinglas, ein kleines Geldstück, ein Knopf. Wo man eine volle Flasche verscharrt, kündet ihr Wiederausgraben den Beginn der nächstjährigen Kirchweih an.

Bei aller Ausgelassenheit der Kirchweihfeste regeln vielfach altgewachsene Bräuche Beginn und Ablauf der Feiern, zu denen früher im Kreis Leobschütz ein berittener und bekränzter Bursche als Kirmesbitter einlud, so wie in der Schwalm noch ein Bursche unter Trompetensignal und Peitschengeknall zum „süßen Branntwein" einlädt, der am Kirmessamstag (früher Freitag) auf Kosten der Mädchen geschänkt wird. In diesen Schwälmer „Kärmesse" mit ihren streng geregelten bunten Kirmestrachten der Männer und Frauen finden wir, wie in den meisten anderen altländlichen Kirmesgegenden, die Burschen (Platzburschen; im Rheinland Reihjungen oder Gelagsjungen genannt) als Leiter der Kirchweihfeiern. Auch in volkstrachtfreien Gegenden leben hier häufig noch Trachtenreste (zuweilen auch Neubildungen) bei diesen Burschen fort; doch schrumpften sie gelegentlich auf die Gestalt eines einzigen Kirmesburschen ein, der in Frauenwald bei Schmiedefeld auf dem Thüringer Rennstieg in weißem Anzug mit Kniehosen, einem Strohhut mit Hahnenfedern und einem Stab in der Hand, also ähnlich den mitteldeutschen Pfingstläufern gekleidet, erscheint. Zuweilen sind die Umzüge zu Heischegängen der Kinder entartet (Vogtland, Erzgebirge), oder Gestalten des winterlichen und fastnachtlichen Brauchkreises (Schimmelreiter, Erbsenbär, Hanswurst) haben sich ihnen eingegliedert. Immer aber ist die echte Kirchweih nicht nur das Hauptjahresfest der Jugend, sondern zugleich

das der Sippe und der Gemeinde, zu dem die auswärtigen Familienmitglieder oder einstigen Ortsinsassen zusammenkommen. Selbst Gefahren des Weges scheute man nicht, um an der Kirchweihe teilnehmen zu können. So erfahren wir 1513 von der Kirmes in Rheinzabern, daß von weither die Leute bewaffnet kamen, um sich unterwegs gegen Angriffe schützen zu können (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 17, 1865). Da wo, wie am Mittelrhein, sich die Dorfkirchweihen Sonntag um Sonntag ablösen, bietet sich den Bewohnern der einzelnen Orte eine laufende Kette von Kirmessen zu beliebigen Besuchen.

Am Ende der herbstlichen Brauchtumstermine steht der Michelstag (29. September), ein heute kirchlich wie staatlich abgeschaffter Feiertag, dessen frühere Bedeutung nur noch in vereinzelten Lustbarkeiten nachklingt. Die ursprünglichen Gedächtnisfeste der Kirche für St. Michael (am 15. März bzw. 8. Mai) verblaßten schnell, als das Mainzer Konzil von 813 ein neues Fest der „Engelweihe" zur Erinnerung an die Einweihung der Michaelskirche in Rom auf den 29. September festsetzte. An jenem Tag lebte nun das Gedenken an St. Michael als den Vorkämpfer des Christentums, den „Protector Germaniae", durch mehr als ein Jahrtausend in den deutschen Landen fort. Standen doch die Bergkapellen und Kirchen dieses Heiligen nicht selten auf den alten Stätten des Wotankultes, und das Bannerbild des „deutschen Michels" erschreckte die Feinde in der Ungarnschlacht auf dem Lechfeld (955). Zu Ende des 10. Jahrhunderts sind auch die skandinavischen Länder dem Michaelskult erobert. Die isländische Valnaliotsaga berichtet, daß Valnaliot, der am Tage des Heiligen Land unter seine Brüder verteilte, wegen Entweihung des Feiertages verklagt wurde, und die Njalssaga schildert, wie Thongbrand am Fest St. Michaels ein Zelt errichten ließ, in dem er eine Messe sang. Von allen Michaelsheiligtümern aber war das im hohen Mittelalter berühmteste der trutzig aus dem Meer emporsteigende Mont-Saint-Michel in der Normandie, zu dem 1458 und in den folgenden Jahren Scharen von schwäbischen „Michelskindern" ihre „Kindfahrten" machten, von denen sie nie zurückkehrten. Das Wallfahrtslied, das sie dabei sangen, ist uns noch erhalten (Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit 1869, Sp. 164ff.), und der Magister Johann Herold hat jenen ekstatischen Kinderzügen eine eigene Schrift gewidmet: Peregrinatio puerorum subito concitatorum ad St. Michaelem in Normandia Galliae. Aber der eigentliche Grund, der zu diesen Kinderfahrten führte, ist verdunkelt, doch mag das Gerücht, daß die Kinder dort zu Engeln würden, die Wallfahrten ausgelöst und die Bezeichnung des Michaelstages als Engelsweihe ihrerseits zur Bildung jener Sage beigetragen haben.

Die Sonntagsheiligung des Michaelstages, die wir schon in der isländischen Saga fanden, lebt resthaft noch in Arbeitsruhen in Bayern, Schwaben, dem Brandenburgischen und in Ostfriesland fort, während die Feste und Feiern vielfach in den Lustbarkeiten der Michaelimärkte nachklingen. Vielerorts ist der 29. September auch ein Termin für Gesindewechsel und Abgaben, unter denen das Huhn eine besondere Rolle spielte. Noch heute gilt es da und dort als Festgericht, während man sich in England und am Niederrhein an der gebratenen Michaelsgans erfreut, die in Prag zu einer Wenzelsgans (28. September) geworden ist. Anderwärts wird die Michaelsgans als „Lichtgans" bezeichnet, weil an diesem Tag erstmals wieder bei Licht gearbeitet wird. So ist es verständlich, daß der Michelstag den kommenden winterlichen Feuerzauber einleitet. Michaelsfeuer flammen nicht nur in Schweden auf, sondern auch vereinzelt in der Eifel und an der Mosel, wo sich manches Brauchtum der Johannisnacht wiederholt, und Augsburg sah noch bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts Fackelzüge in seinen Straßen. Da evangelische Kirchbehörden zuweilen das Erntedankfest auf den Michelstag angesetzt hatten, verknüpften sich ihm manche Erntebräuche. In den bayrischen Hopfengegenden beendete der Tag festlich das Hopfenzupfen, und im Bayrischen Wald feierte man das Flachsende mit einem „Flachsmahl", nach dem die jungen Burschen dann vor dem Haus dessen, der die letzte Erntegarbe einfuhr, eine „Korngeis" aufrichteten und ihn in Liedern verspotteten. Mit solchem Scherz verband sich ein Klöpfelgang, bei dem man sich Bier in die mitgebrachten Kannen schänken ließ. Heute ist auf dem deutschen Boden von den früher mit Umzügen und Umritten verbundenen Volksfesten am Michelstag nicht mehr viel vorhanden. Doch lebt das einstige Augsburger Volksfest, das bis 1528 durch einen Umritt eingeleitet wurde, noch als Kindervergnügen fort, indem den ganzen Michelstag hindurch Hunderte von Kindern mit lautem Jubel das „Turamichele" (Turmmichel) am Perlachsturm begrüßen, eine 1616 von Christoph Murmann gefertigte Holzfigur, die an diesem Tag Stunde um Stunde aus ihrem Gehäuse tritt und den Teufelsdrachen ersticht. Dagegen hatte Magdeburg Jahrhunderte lang sein „Michaelsgelächter" im Dom selbst, wo nach Predigtende ein goldener Hahn auf der Domorgel dreimal schrie und die Menge mit einem dreimaligen Gelächter antwortete. Im Schwäbisch-Alemannischen finden bei den Michaelsfesten und -märkten zuweilen noch Tänze, insbesondere Berufstänze statt wie der Metzgertanz um das Michaelsfeuer auf der „Muswiese" zu Musdorf bei Roth am See (Oberamt Gerabronn). Manche der Bräuche und Feste wiederholen sich am Gallustag (16. Oktober), der gleichfalls zahlreiche Märkte an sich gezogen hat und vielerorts schon als Winterbeginn gilt.

3. Winter.

Durchblättert man die Zeitungen und Kalender des frühen 19. Jahrhunderts, so wird uns Nachgeborenen klar, wie stark noch zu Zeiten unserer Großeltern die (berechtigte) Furcht vor dem Winter in abgelegenen und besonders in bergigen Gegenden war. Es ist darum begreiflich, daß sich in solchen Monaten erhöhter Gefahren für Mensch und Tier die Abwehrmaßnahmen vervielfachen, daß Ur- und Frühformen des Zauberwesens und Dämonentreibens sich trotz aller christlichen Verflechtungen und Überlagerungen reiner erhielten als in anderen Zeitabschnitten des Jahres. In einer fast dramatischen Steigerung läuft die Brauchtumskurve von Beginn des Novembers immer steiler an bis zu den ganz von unheimlichen Mächten und Zaubermöglichkeiten erfüllten Zwölfnächten. Der vierte Sonntag vor Weihnachten ist der Beginn des Kirchenjahres und damit zugleich jener Adventszeit, die in ihrer Vermischung büßender Besinnlichkeit und hoffnungsfroher Erwartung auf die Ankunft des Heilandes über den kirchlichen Jubilus der Fleischwerdung hinaus eine Reihe von Volksbräuchen erweckt hat, die in ihrer religiösen Verinnerlichung zum schönsten gehören, was ein einfältig gläubiges Gemüt an seelischen Werten schuf. Aber mächtiger als die Erlösungshoffnung treibt einstweilen der kosmische Adventsgedanke an die bevorstehenden Wintermonate mit ihren langen Nächten und dunklen Tagen auf, aus dem die Wünsche zur Überwindung des sterbenden, zur Glücksbeschwörung des kommenden Jahres erwachsen. So hebt mit dem November die winterliche Brauchzeit in einem christlichen Allerseelenfest (2. November) an, das großenteils den mittwinterlichen, germanischen Totenkult aufgesogen zu haben scheint. Nachdem Odilo von Clugny 998 einen Totengedenktag für die Benediktinerklöster angesetzt und Papst Johann XIX. diesen 1006 für die Kirche gemeinverbindlich gemacht hatte, schlug der Allerseelentag schnell seine Wurzeln in die Tiefen der Volksseele. Doch stand späterhin die evangelische Kirche durch Jahrhunderte abseits. Erst aus einem 1816 von Friedrich Wilhelm III. befohlenen Gedenktag an die Gefallenen der Freiheitskriege entwickelte sich allmählich am letzten Sonntag des Kirchenjahres ein kirchlich gepflegter Totensonntag, der sich jedoch nicht in allen Landeskirchen durchsetzte. Daneben besteht seit 1926 ein Volkstrauertag zum Gedächtnis an die Opfer des Weltkrieges, der am Sonntag Reminiszere gefeiert wird. Die Totenfeiern der katholischen Lande zeigen unverkennbar die Anknüpfung an altes Brauchtum und Glaubensüberlieferungen aus vorchristlicher Zeit. In die Vorstellung der „Armen Seelen", das ist der unerlösten Seelen des Fegefeuers, die die Kirche durch eine Unzahl von bildlichen Darstellungen, Armeseelenandachten und Gebeten, insbesondere den Armeseelenrosenkranz, einprägsam und volkläufig gestaltete, strömte der Vorväterglaube vom „lebenden Leichnam" ein, ohne seine Leibhaftigkeit völlig an die vergeistigten Bilder der Hauchseele zu verlieren. Und wie vor- und außerchristliche Totenvorstellungen im christlichen Allerseelenkult weiterlebten, so scheinen sie sich auch in späteren Zeiten wieder erneut in ihm festgesetzt zu haben.

Vorboten solchen kirchlichen Totengedenkens fühlen schon in der Goldenen Messe für die Verstorbenen am ersten Sonntag nach Michaelis vor. Auch in den Feiern der „Drei goldenen Samstagsnächte" (den drei Samstagen nach dem Michaelstag), die seit dem 14. Jahrhundert nachweisbar sind, der Legende nach aber einer Stiftung Kaiser Ferdinands III. entstammen und sich an einzelnen Wallfahrtsorten über mannigfache Säkularisationsverbote hinaus bis auf unsere Tage erhielten, fand das Gedenken an die Toten seine feste Ausprägung. Aber erst in der „Allerseelenwoche" (30. Oktober bis 2. November) und besonders ihrer letzten Nacht leben die uralten Vorstellungen einer Verbindung des Totenreichs mit der Heimat der Lebenden in voller Bildhaftigkeit auf. Vom Zwölfuhrmittagsschlag des Allerheiligentages (1. November) an bis zum Morgen oder der Mittagsstunde von Allerseelen entsteigen nach dem Volksglauben die Toten ihren Gräbern oder kehren aus dem Fegefeuer auf die Erde zurück, wo sie als Irrlichter und Hauchgestalten über dem Boden flattern, im Allerseelenwind einherschwärmen, weinend, stöhnend, flehend in den Wäldern herumirren, sich auf den Gräbern niederlassen, in die Häuser der Menschen flüchten. Daneben kriechen sie in Krötengestalt einher, und wer zu dieser Zeit eine Kröte tötet, verwehrt der Seele die Rückkehr, wird ein Opfer ihrer Rache. Bezeugen auch Volkssagen und Legenden, daß man sich die auferstehenden Toten zuweilen als Helfer des bedrängten und sterbenden Menschen denkt, so überwiegt im Brauchtum doch die Furcht. Darum verläßt man in der Allerseelennacht nicht das Haus und treibt das Vieh im südlichen Luxemburg noch vor der Abenddämmerung des Allerheiligentages in die Ställe ein. Obwohl man sich die Armen Seelen frierend, dürstend, hungernd und in jämmerlicher Vereinsamung vorstellt,

so ergreift man doch Maßnahmen, die sie nicht nur versöhnen, sondern zugleich ihre Rückkehr ins Totenreich sicherstellen sollen. Wie in Tirol das Kommen der Armen Seelen in der „Schidung" eingeläutet und ihre Heimkehr in die Gräber wieder ausgeläutet wird, so findet im wallonischen Belgien noch ein vielfaches Dauerläuten zwischen den Mittagsstunden des Allerheiligen- und Allerseelentages statt, dessen Ursinn kaum anders denn als Abwehrzauber gedeutet werden kann. Nicht anders verhält es sich mit dem Lichtkult dieser Toten- und Seelennacht, in der die Seelenlichtlein auf den Gräbern wie in den Häusern brennen, im Wallonischen auch Laternenumzüge als Heischegänge stattfinden. Fromme Volksdeutung hat späterhin das Aufstellen solcher Kerzen als Fürsorge für die Armen Seelen gedeutet, die sich an den Flammen erwärmen müßten, und kirchlicher Brauch ließ die Totenkerzen auf den Altären zu Gedenk- und Votivgebeten an die Toten entflammen. Auch schmolz die Kirche den Zauberbrauch an den Ruhestätten der Toten, auf denen man nach dem Volksglauben in der Allerseelennacht schon die Abgeschiedenen des kommenden Jahres im Kreis der Verstorbenen zu erkennen glaubt, in einen stillen Kult verinnerlichten Gedenkens und liebevolle Gräberpflege um. Wenn heute das Allerseelenlicht zwischen Herbstblumenschmuck, Flitterzier und Tannenbäumchen auf den mit Weihwasser besprengten Gräbern leuchtet, wenn auf den Münchener Friedhöfen ein weißer Flor die Kindergräber verhüllt und man in feierlichen Prozessionen über den Gottesacker zieht, so klingt der einstige Zwecksinn selbst kaum mehr im Unterbewußten nach; ein Brauchtum offenbart sich in zärtlicheren Ausdrucksformen seelischen Verbundenseins der Erdenmenschen mit den Ahnen, als es die Abgabe von Visitenkarten an den Grabstätten der Friedhöfe Neapels am Allerseelentag darstellt. Dagegen erhielten sich die alten Vorstellungen vielfach wenig verändert in den Speiseopfern für die armen Seelen, denen schon das ganze Jahr hindurch die unter den Tisch gefallenen Brocken gehörten. Wie nach der Eyrbyggjasaga die Toten am Julmahl teilnehmen, so erhalten sie auch noch am christlichen Allerseelentag ihr Zehrbrot: einen gebackenen Zopf (in Bayern Seelenzelten genannt), ein paar Krapfennudeln oder Seelenbrezeln, wie sie zu Ende des vorigen Jahrhunderts noch allgemein an den Friedhofskreuzen der Augsburger Diözese hingen. Oder man stellt ihnen im Seelennapf Seelenmehl in die Küche (Schwaben, Südbayern), gibt ihnen in einem Holztopf gekochte Bohnen auf das Grab (Südtirol) oder eine Schüssel Milch (in der Oberpfalz Weihwasser) mit Brotbrocken, speist sie mit Seelenkuchen und Seelenbrei ab oder wirft ihnen ein paar Speisereste ins Herdfeuer. Erst wenn die Armen Seelen von ihrer Zehrspeise genossen oder sie verschmäht haben, darf sie von den Spendern verzehrt oder an die Armen verteilt werden. Wer sich zuvor an ihr vergreift, muß nach altbayrischem Volksglauben im kommenden Jahre sterben, und eine Tiroler Volkssage erzählt, wie die Armen Seelen einen Hungrigen zerrissen, der ihre Speise vorzeitig anzurühren wagte. Vielfach werden die Seelengebäcke, die wie der Münchener Seelenzopf zuweilen mit Zuckerguß und Papierblumen ausgeziert sind, auch am Hochaltar geopfert, um von da aus den Armen zugute zu kommen. So sind die Armeseelenspeisen oft längst zu Spenden an Arme, Kranke, Kinder und Pfründner geworden, die von einzelnen Familien, Paten oder dem Mesner als Friedhofsalmosen verteilt werden, und im Oberbayrischen ist auch der „Seelennapf" bei Todesfällen als Abgabe an den Pfarrer, den Mesner oder den Lehrer noch nicht abgestorben. Schließlich erbetteln sich manchenorts Kinder auf Heischegängen die Armeseelengaben. Unter den Gebäcken finden sich neben Brezeln und Zöpfen auch Tierformen (Hirsch, Pferd, Hase, Hahn, Henne).

In den Feiern des Martinstages (11. November) klingt noch einmal die Freude über den Abschluß des Wirtschaftsjahres mit winterlichen Abwehrbräuchen in einer oft schwer entwirrbaren Verknäuelung christlicher und vorchristlicher Kultelemente zusammen. Wie Martins- und Nikolausbräuche im weihnachtlichen Festkreis ineinanderflossen, so wanderten Ernte-, Neujahrs- und Kirchweihbräuche den Volksfesten des Martinstages zu. Früh scheint der um 400 gestorbene Bischof Martin von Tours, den die Legende als einen asketischen, aber freigebigen Mann schildert, zum Weinpatron (späterhin auch zu einem Schutzhelfer der Pferde, des Weideviehs, der Gastwirte, Flurwächter und Hirten) geworden zu sein und weiterhin zu einem Wundertäter, der Wasser in Wein verwandeln konnte. Berichtet uns doch schon Gregor von Tours (540—594), daß man in dieser Stadt einen wunderwirkenden Weinstock verehrte, den St. Martin gepflanzt habe. Auch erzählt er an anderen Stellen von einem Fährmann, der Martin am Epiphaniastag um Wein bat, damit er nicht allein nüchtern zu sein brauche, sowie von einer Nonne, die mit einem Tropfen Wasser vom Grabe des Heiligen ein halbgefülltes Weingefäß bis zum Rande in Wein verwandelt habe. Wenn 578 die Diözesansynode von Auxerre die Nachtwachen (pervigilia) zu Ehren des Heiligen verbot, so vermutlich, weil sich mit ihnen Weingelage verbunden hatten. Durch Jahrhunderte feierte man am 10. und 11. November das Weinerntefest, und der Rat von Lübeck sandte vom frühen 16. Jahrhundert bis 1817 am 10. November einen „Martensmann" nebst zwei trinkfesten Begleitern mit einem Ohm alten Rheinweins an den herzoglichen Hof von Schwerin, wo ein Wettrinken zwischen diesem und dem Martinsmann stattfand. Auch das große Faß auf dem Heidelberger Schloß wurde erstmals am 10. November 1752 zu Ehren des

Heiligen auf Geheiß des Kurfürsten Karl Theodor mit Wein gefüllt. So wanderte der Martinstrunk aus den Klöstern und geistlichen Bischofsitzen (man vergleiche die Beschreibung des Martinsfestes im bischöflichen Palast zu Zabern von 1578: Alsatia 1851) an die weltlichen Höfe, die Städte, das Bürger- und Bauerntum. Pfarrer und Lehrer erhielten ihren Martinswein, auf dem Lande trank man zum Martinstag Schönheit und Stärke, und die Winzer glaubten, daß die Weinlese des kommenden Jahres so viel Ohme ergebe, als sie Sterne am Himmel des Martinsabends zählen konnten.

Neben dem Wein als Martinstrank (den in manchen Gegenden der Most ersetzt) steht seit alters die Gans als Festbraten des Martinstages. Dabei ist die Gans, die St. Martin der Legende nach verriet, erst nachträglich (wenn auch spätestens im 12. Jahrhundert) in die Lebensgeschichte des Heiligen geraten, und man hat vermutet, daß sie als Kulttier des Mars auf Martin übertragen wurde. Jedenfalls ergab sich ihre Verbindung mit dem Heiligen zwanglos aus dem zeitlichen Zusammenfall seines Namenstages mit dem Erscheinen der ersten schlachtreifen Gänse auf dem Markt. Der Genuß dieser Martinsgans, die die geistlichen Herren als Naturalabgabe von den Bauern erhielten, verbürgt nach dem Volksglauben Geld durch das ganze Jahr. Auch verbinden sich ihr neben vielen, mehr oder minder scherzhaften Kinder- und Erwachsenenreimen Bauernsprüche und besonders Wetterprognosen („Ist St. Martins Gans am Brustbein braun, wird man mehr Schnee als Kälte schaun. Ist sie aber weiß, so kommt weniger Schnee als Eis"). Am Rhein wie in Thüringen hieß das Einläuten des Festtages am Vorabend „Gansläuten", ein Ausdruck, der in Erfurt schon 1412 bezeugt ist. Neben den Gänsen aß man früher vielfach auch Martinshühner als Lehensspeise zum Martinstag, der schon zu Karls des Großen Zeiten als allgemeiner Zinstag galt, späterhin auch Terminstag zum Dienstbotenwechsel wurde (tschech. martinkovati = aus dem Dienst treten). Als Abschluß des Wirtschaftsjahres war der Martinstag eine jener entscheidenden Zeitwenden des bäuerlichen Lebens, die man mit besonderen Schmausereien und Gelagen feierte. So spielt auch das Schweineschlachten keine geringe Rolle beim Martinsfest („Um Martini schlachtet der Bauer sein Schwein, das muß bis zur Lichtmeß gefressen sein"), so daß man gelegentlich von dem Heiligen als dem „Speckmärten" spricht, während man im Eichsfeld neben den „Gänsemärten" den „Schweinethomas" und den „Hasenbarthel" stellt. Auch Eberkämpfe, von denen schon Sebastian Franks „Weltbuch" (1534) aus dem Fränkischen berichtet, fanden bis ins 19. Jahrhundert am Martinstag statt. Nachdem sich die Eberschweine im Ring zerfleischt hatten, schlachtete man sie und verteilte ihr Fleisch unter das Volk, während man die Würste (nach Franks Schilderung) der Obrigkeit übersandte. So ist es begreiflich, daß der Heilige früh zum Sinnbild alles Schlemmertums wurde und daß das kirchliche wie weltliche Martinsbrauchtum bald von Gallien aus Eingang in Deutschland fand. Von den Mönchs- und Vagantenliedern des Mittelalters und Nachmittelalters und den humanistischen Scherzenkomien bis zu den Kinderreimen unserer Tage rühmt man den Martinstag als Schlemmertag. Ein Martinslied von 1621 verbindet dabei wieder die Gestalt des Martin mit anderen Patronen der Schlemmerbrüderschaft: „Herbey, herbey zur Mertensgans! / Herr Burkhart mit den Brezeln — jubilemus! / Herr Urban mit den Flaschen — cantemus! / St. Barthel mit den Würsten — gaudeamus! / Sind alle starcke Patronen zur feisten Mertensgans"; und in Bonn singen die Kinder beim Martinsumzug, den ein Wagen mit Gänsen begleitet: „He Zinten Mäte / Dat wo ein gode Mann: / Wingche enn dä Fläschen, / Gellche enn dä Täschen! / Wingche moß gedrunke senn / Gellche moß verzehret senn." Kein Wunder, daß darum ein verbreiteter deutscher Spruchvers besagt: „Wer zu oft hält Martinsnacht, hat bald sein Haus und Hof durchgebracht", daß man unter „Martinsmann" einen Menschen versteht, der sich durch Fressen und Saufen zugrunde richtet, und daß der Franzose für übermäßiges Essen den Ausdruck „martiner" geprägt hat, den verdorbenen Magen mit „mal de St. Martin" bezeichnet. Auch im protestantischen Mitteldeutschland (besonders im Thüringischen und im Harz) spannen sich vielfach die Martinsfeiern bis in unsere Tage fort, indem sie sich nach der Reformation auf den am 10. November geborenen, am 11. November getauften Martin Luther übertrugen.

In der äußeren Gestalt des Heiligen leben die Bindungen zu vorchristlichem Brauchtum weiter. Das Pferd, auf dem St. Martin reitet, ist der mythische Schimmel, aber dieser Schimmelreiter wurde in jüngerer Zeit zur Verpersönlichung des Winters. So heißt es in Schlesien: „Zu Martini kommt der Winter auf einem Schimmel geritten", und in Mähren wie Böhmen sagen die Kinder, wenn es schneit: „Der heilige Martin kommt auf einem Schimmel geritten." Deutlich klingt die dämonische Frühgestalt auch da noch in der Bezeichnung des „Pelzmärtels" nach, wo das Pelzkleid heute verschwunden ist. Im 19. Jahrhundert ging dieser Pelzmärtel noch allgemein im Schwäbischen, Fränkischen und in der Oberpfalz am Martinsabend unter dem Gerassel von Kuhglocken, nicht selten auch geschwärzt, von Haus zu Haus und bestrafte die bösen Kinder mit Rutenhieben, während er den guten Gaben (Äpfel, Nüsse, Süßigkeiten) brachte. Eine frühbiedermeierliche Darstellung zeigt eine fränkische Bescherung am Martinsabend, bei der der Pelzmärtel in Pelzhut und -mantel auftritt. In der Linken hält er den Gabensack mit Äpfeln, in der Rechten

einen Hirtenstab und die Martinsrute, während aus einem auf dem Rücken getragenen Korb Weinreben hervorschauen (Abb. 136). Es ist die Gestalt des „Knecht Ruprecht", die wir hier zeitlich vorweggenommen finden, ohne daß wir daraus auf unmittelbare Entlehnungen aus dem Nikolausbrauchtum schließen und den Pelzmärtel als eine Nachbildung des Pelznickels deuten müssen, wie es oftmals geschieht. Zwar scheinen auf die Gestalt des St. Martin als gabenbringenden Kinderfreunds in später Zeit manche Züge des Nikolaus übergegangen zu sein, doch läßt sich die Spendefreude des weit früher als der Nikolaus volkstümlich gewordenen Heiligen zwanglos aus seiner Legende herleiten, und die Martinsgeschenke erscheinen naheliegende Neujahrsgaben, wenn wir bedenken, daß der Martinstag lange Zeit nicht nur in Frankreich, sondern auch bei uns Beginn des neuen Wirtschaftsjahres war. Winteranfang wie Jahresanfang aber erklären zugleich das Auftreten dämonischer Spuk- und Schreckgestalten, so daß das Umziehen der „Pelzmärte" in einigen schwäbischen Gegenden am Nikolaustag oder gar erst zu Weihnachten mindestens ebenso gut als ein Abwandern auf spätere Brauchtumstermine wie als nachträglicher Nikolausersatz gedeutet werden kann. Ist in unserem fränkischen Bild der Heilige selbst zu einem (allerdings wieder verharmlosten) Dämon geworden, so findet sich am Niederrhein zuweilen noch ein Nebeneinander der christlichen und vorchristlichen Gestalten, indem Sinte Mäten an einer Kette den „Apluts", einen geschwärzten und teuflischen Kinderschreck, mit sich führt. Aber die langhalsigen und behörnten, berußten und mit Schellen behangenen Schreckgestalten, die in Wörgl lärmend am Martinsabend umherlaufen, und die schellenklirrenden, Erbsen an die Fenster werfenden Knaben, die früher als „Pelzmärte" verkleidet die Straßen von Heilbronn a. N. unsicher machten, sind Nachklänge ältesten Hochwinterbrauchtums ohne alle späteren christlichen Verflechtungen. Ganz deutlich tritt uns im Brauchtum und den Glaubensvorstellungen im und um das Oberinntal die lose Verbindung vorchristlichen Abwehrzaubers mit der Gestalt des Heiligen im „Martinsgestampfe" entgegen, das sich gegen das Treiben riesiger, behaarter oder feuriger Spukgestalten richtet. Diese führen hier die Namen Martinsvogel, Wilder Ochs, Kasermandl und Alberer, während eine entsprechende weibliche Spukgestalt zu Pferd in Südtirol unter christlichem Einfluß zu einer „verwunschenen Pfarrersköchin" geworden ist. In den Umzügen in Holland und am Niederrhein tritt zuweilen ein ganz in Stroh gehüllter Knabe als Martinsmännchen auf, und das Berußen, Verlarven und Vermummen der umherziehenden Kinder, wie es besonders in friesischen Dörfern, in Flandern, der Eifel und dem Hunsrück noch üblich ist, sind ersichtlich späte Nachklänge eines Zauberbrauchtums, das uns heute noch am lebendigsten in den Fastnachtssitten entgegentritt. Auspeitschen und Stäupen (besonders der Frauen) am Martinstag lassen zahlreiche Kinderlieder wie auch ältere literarische Belege als einen früher scheinbar weitverbreiteten Brauch erkennen, und in Altbayern brachte bis in unsere Tage der Dorfhirte unter allerlei Sprüchen die Martinsgerte in einem Wacholderstrauß in die Häuser, wo man sie bis Georgi im Stall aufhing, um dann mit ihr das Vieh zur ersten Weide auszutreiben. Es ist anzunehmen, daß aus solchen zum Stäupen verwandten Martinsgerten die Zuchtrute des Pelzmärtels erwachsen ist. Der Geisterabwehr aber dienten

136. St. Martin als Gabenspender. Kupferstich des frühen 19. Jahrhunderts.

vor allem Peitschenknallen und Glockengeläute, die noch heute in Heiligenstadt auf dem Eichsfeld dem Martinsabend ihr besonderes Gepräge geben.

In der Regel verbindet sich den Martinsumzügen ein Lichtkult, gleichsam als Auftakt zu jenem Flammenzauber, der die Mittwinternächte seit alters erfüllt und dem Städter unserer Tage noch im Kerzenglanz des Weihnachtsbaumes entgegenstrahlt. Unter den Laternenumzügen, die wir im Spätherbst und Winter auch außerhalb des Martinstages im deutschen Norden und südlich bis zum Idarwald, dem Westerwald und dem Thüringischen, ja vereinzelt selbst noch im Fränkischen und Schwäbischen antreffen, sind die Martinszüge die bekanntesten. Während bei ihnen die Zugteilnehmer heute meist farbige Stocklaternen aus Papier tragen, stellte man früher die Martinslichter in ausgehöhlte, mit menschlichen Gesichtern, Sonne, Mond und Sternen beschnitzte Kürbisse, Gurken, Rüben. Zuweilen werden (wie in Düsseldorf) diese Mätekerzken oder Kipkapkögels, wie sie im Rheinland bzw. im Friesischen heißen, nach dem Gesang übersprungen, so wie man früher wohl die Fackeln nach den Fackelläufen des Martinsabends übersprang. Im Bezirk Jülich wie im Holländischen leben noch Reste von Fackelkämpfen zum Martinstag. So treffen wir den Gebrauch des Lichtes auch außerhalb der Züge in verschiedenen Formen an, sei es, daß man im Harz kleine Lichter an die Fenster oder einem jeden Hausgenossen auf den Tisch zur Abendspeise stellt oder sie, wie in Heiligenstadt auf dem Eichsfeld, in Nußschalen die Geislede hinabschwimmen läßt oder sie auch (in norddeutschen Orten), auf den Fußboden gestellt, wiederum überspringt. Auch große Martinsfeuer lodern weithin auf: in Flandern und Holland, von den Rheinbergen nördlich von Koblenz (besonders reichlich im Siebengebirge), im Ahrgebiet, der Eifel, Luxemburg und noch im Westerwald (Montabaur). Um diese Feuer kreist das ganze Brauchtum, das uns von den Fastnachts-, Oster- und Sommersonnwendfeuern her bekannt ist, so daß es uns kaum verwundert, wenn eine Urkunde des Grafen Friedrich von Moers 1448 den Martinstag als „Funkentag" bezeichnet.

Zum Altbestand des Brauchtums gehören auch die Heischeumzüge, die heute meist nur von Kindern, in manchen Gegenden aber auch noch von Erwachsenen, Ortsarmen, Ledigen oder bestimmten Berufsgruppen ausgeführt werden. Solche Heischegänge ziehen sich, wie wir sahen, über den größten Teil des Jahres hin, doch häufen sie sich in der winterlichen Zeit zwischen dem Martinstag und den Fastnachtswochen. Als Martinsumzüge finden sie in der Regel am Vorabend des Festtages statt, manchenorts auch am 9. oder 11. November oder an den Sonntagen vor oder nach Martini. Ihr Verbreitungsgebiet ist heute ersichtlich zusammengeschrumpft. Während sich östlich der Elbe nur noch ganz vereinzelte Belege finden, ballen sie sich am Niederrhein eng zusammen und erfüllen weithin das niederländische und flämische Gebiet. Rheinabwärts erhielten sie sich bis etwa zur Linie Idarwald—Bacharach. Das Saargebiet kennt nur noch wenige Belege, das rechtsrheinische Baden ganz vereinzelte, ebenso das Fränkische, doch stoßen wir nördlich der Salzach, nach Kufstein zu, wieder auf etliche Martinsaufzüge. Dazu erhielten sie sich zustärkst im Nordfriesischen zwischen dem Jadebusen und der Emsmündung sowie in einem breiten Streifen rechts und links der Weser und Unstrut, von Thüringen her bis nördlich von Hannover und weiterhin östlich bis zur Elbe in die Gegend von Havelberg. Gegenüber dem Bestand vor 25 Jahren zeigen sich deutliche Verschrumpfungen und Ausfälle, in rheinisch-westfälischen Städten (wie Düsseldorf, Koblenz, Bocholt) und in Erfurt dagegen Neubildungen, die auf die bewußte Organisation und Pflege des alten Volksbrauches seitens der kirchlichen und weltlichen Behörden (Stadtverwaltungen, Schulen, Verkehrsvereine) nach dem Kriege zurückzuführen sind. Doch setzten die Umgestaltungen und Umdeutungen der Martinszüge schon im frühen 16. Jahrhundert ein, indem sich die ländlichen Heischeumzüge vielfach in städtische, von den Lehrern geführte Kurrendegänge umwandelten. Im Weltkrieg sammelten die friesischen Kinder unter Bittgesängen auf unsere Truppen bei ihren Martinsumzügen Liebesgaben für diese (Tägl. Unterhaltungsblatt des Fränkischen Kuriers, Nürnberg, 27. Nov. 1914). Wie stark besonders die Anwohner des Niederrheins an ihren Martinsfeiern hängen, zeigt der Bericht eines bayrischen Gefreiten aus dem Felde von 1914 (Deutsche Gaue, Bd. 15, S. 243): „Am Martinsabend hatten wir großen Zug. Das Regiment ist nach hier (Marieulles in Lothringen) einquartiert. Die meisten sind aus der Gegend von Düsseldorf, wo solchen Zug die Kinder machten. Es waren so 40 Mann mit Lichtern in Pergamentpapier eingehüllt, holten St. Martin ab, welcher auf einem Schimmel ritt, einen Schiffhut aufhatte und in eine Wollbecke eingehüllt war. Die Begleitung sang dann das Lied: ‚St. Martin ritt über Stoppel geschwind bei starkem Wind.' Man zog durch die ganze Ortschaft. Wo die Offiziere im Kasino wohnten, sprach St. Martin den Spruch: ‚Hier wohnt ein reicher Mann, Der den Armen was geben kann.' St. Martin erhielt 15 Mark, wofür dann jeder Teilnehmer 1 Liter Bier erhielt. Bei frohem Gesang und Vorträgen war um 8 Uhr St. Martin zuhause. Die Spiele in der Jugend spielen jetzt die Krieger."

Von allen deutschen Brauchtumsliedern bieten die Martinslieder, denen Wilhelm Jürgensen 1910 ein eigenes Buch gewidmet hat, das bunteste, freilich auch das schwerst entwirrbare Bild in ihrer Mischung von verschiedenartigstem Kultur- und Brauchgut. Während die Holzsammelreime und zumeist auch die Lieder am Feuerstoß sich kaum wesentlich von den sonst üblichen Kinderreimen unterscheiden, sind die eigentlichen Umzugslieder bald allgemeine Heischeverse (mit Verheißungen für die Freigebigen, Verwünschungen für die Geizigen), bald abgewanderte Neujahrsreime, dann wieder Dichtungen auf den Winteranfang oder Martinslieder im engeren Sinne, die aus der Legende des Heiligen schöpfen und diese Legende doch wieder ihrem Zweck des Gabensammelns zuliebe umbiegen, indem sie Martin nicht als den freigebigen Heiligen, sondern als einen

armen, gabenbedürftigen Mann schildern. Neben mundartlichen Reimen stehen schriftdeutsche Dichtungen, die oft ihre Herkunft von den Kurrendegängen der Singschüler oder pädagogische Einflüsse jüngster Zeit nicht verleugnen können, und bei den Umzügen zu Ehren Martin Luthers ertönen vielfach reine Kirchenlieder und ernste geistliche Gesänge. Doch stehen neben solchen in den konfessionellen Grenzgebieten Spottlieder von evangelischer wie von katholischer Seite. Schließlich klingen auch die alten bacchantischen Gesellschaftslieder der Trink- und Schlemmerbruderschaften, der Scholaren und Martinsbrüder, die Thomas von Cantimpré erstmals 1263 als einen cantus turpissimus et plenus luxuriosis plausibus erwähnt, vereinzelt noch in den Umgangsreimen unserer Kinder nach. Inhaltlich aber erhellen die Martinslieder nicht selten das Bild der früheren Umzüge, bei denen nicht nur eine Kuh, sondern auch ein Martinsvögelchen (der rotköpfige Schwarzspecht?) mitgeführt wurde. Ihn mag vielleicht auch Hans Vintler meinen, wenn er in seinen „Blumen der Tugend" (1411) sagt: „Ich han gesehen sand Marteinsvogel / heute an dem morgen frue / mir stoßet kain ungelück nicht zue". Doch ist es bei solchen älteren Belegen oft zweifelhaft, ob man unter dem „Martinsvogel" die Gans oder jenen kleinen Martinsvogel zu verstehen hat, der gleich der Kuh und dem Martinsmann selbst in den Liedern gabeheischend auftritt, so daß man in der Kuh wie dem Vögelchen (von denen Letzteres vielleicht nur als Maske im Zug mitging) meist kultische Tierformen des Heiligen zu erblicken glaubt. Mit Feuer und Lied bildet der Lärm die Dreiheit des Umzugsbrauchtums beim Martinsfest, wobei in manchen Gegenden das Singen den Mädchen, das Lärmen den Knaben vorbehalten ist. Als Lärminstrument benutzt man zumeist den Rummelpott, der in verschiedenen Ausführungen und unter verschiedenen Namen vorkommt, seine lauten Töne aber fast immer durch die Reibung eines Pferdehaares oder einer Kette mit einer Schweinsblase hervorbringt. Sein heutiges Verwendungsgebiet ist besonders die Ostküste Schleswig-Holsteins und die Lübecker Gegend, das Land zwischen Elbe und Ems (vor allem die Emsmündung), der Niederrhein, Holland und Flandern, die Umgebung von Aachen und die Schneifel. Dazu Pommern, West- und Ostpreußen (die südliche Linie geht etwa von Kulm an der Weichsel bis Ortelsburg). Auch ein kleines Gebiet um Magdeburg kennt ihn, ebenso die Steiermark, wo sich sein Vorkommen nordöstlich bis Wiener-Neustadt und Ödenburg hinzieht.

Wie allen hohen Festtagen sind auch dem Martinstag eigene Speisen und Gebildbrote zugesellt. So nimmt man etwa in Düsseldorf nach der Rückkehr vom Umzug ein Mahl aus Buchweizenmehl, mit Honig bestrichen, zu sich, in anderen rheinischen Orten Buchweizenkuchen, Eierkuchen oder Waffeln. Von Gebäcken (Martinsbroten, Martinswecken, Martinslaiblen, Martinsgeigen, Martinshörnern usw.) weisen manche die Gestalt des Heiligen auf („Weckmänner", „Martinsmänner"). Die besonders im Hannöverischen, der Gegend von Halle, Schlesien, der Lausitz und Böhmen üblichen „Martinshörner" zeigen eine Horn- oder Hufeisenform. Während das Horn, das schon in alten norwegischen und deutschen Bildkalendern den Martinstag kennzeichnet, oft als ein Trinkhorn, aus dem man den Martinswein trank, gedeutet wurde, brachte man das Hufeisen (das vielleicht nur ein mißverstandenes Horn ist) zuweilen mit dem Patronat des Heiligen über die Pferde zusammen, nachdem auch heute noch vereinzelt im Altbayrischen und in Bayrisch-Schwaben Pferdeweihen und Ritte am Martinstag üblich sind. Wie vorsichtig man mit allen Deutungen der Gebildbrote sein muß, mag ein Beispiel beweisen: Der in Gießen heute am meisten begehrte, auf Martin Luther gedeutete Martinsmann, der ein Kind auf dem Arm trägt, ist erst wenige Jahre alt und durch Zufall entstanden, nachdem eine Kundin in der betreffenden Bäckerei beiläufig äußerte, es müsse doch nett sein, wenn der Weckmann noch ein Kindchen auf dem Arm trüge. Da ein solcher Versuch, den der Bäcker zunächst scherzhaft machte, sich geschäftlich bewährte, überwiegen heute hier die Martinsmänner mit dem Kind jene ohne dieses.

Mit der dem Andreastag (30. November) vorausgehenden Nacht beginnen manchenorts schon die Rauhnächte, deren Namen man häufig von dem in katholischen Ländern noch weitverbreiteten Ausräuchern der Häuser und Ställe herleitet. Doch dürften sie nichts anderes als die rauhen, d. h. von wildem Spuk erfüllten Nächte (Rauher Mann = Wilder Mann) sein. Gewöhnlich setzen diese Rauhnächte nach dem Volksglauben jedoch erst mit der Thomasnacht (21. Dezember) ein und enden an Dreikönig (6. Januar), wobei zumeist nur einzelne Tage, besonders die Christnacht, Silvester und der Vorabend vor Epiphanias, unter diesen Begriff fallen. In der Oberpfalz bezeichnet man zwölf Tage jener Zeitspanne als Rauhnächte. In der Andreasnacht finden wir den ersten winterlichen Großtag der Zukunftserforschung. Besonders die jungen Mädchen in Stadt und Land versuchen um Mitternacht ihren Zukünftigen im Spiegel oder Wasser zu erblicken, ihn durch Werfen von Apfelschalen, Schuhen und Pantoffeln, durch Bettrücken und Zaunschütteln, durch das Horchen an Kreuzwegen u. dgl. auszuforschen. Selbst Hühner und Steine, Brunnen und Quellen dienen solcher Befragung, der sich nicht selten Bittsprüche an den Heiligen und Zauberformeln verbinden. Auch veranstaltet man zum gleichen Zweck Gesellschaftsspiele, indem man mit kleinen Lichtern bestückte Nußschalen (oder Körner) in einer Schüssel schwimmen läßt und beobachtet, welche sich einander nähern. Neben dem Liebeszauber spielt die Wettererkundung an diesem Tag ihre besondere Rolle.

Der dem Andreastag zunächst liegende Sonntag (27. November bis 3. Dezember) läutet die Adventswochen ein, die die Kirchenversammlung von Aachen vor nunmehr 1100 Jahren (826) dem kirchlichen Jahre eingefügt hat. Noch vor Tagesanbruch sammeln sich im Lichterglanz der Engelämter, die ihren Namen nach dem Verkündigungsengel des Evangeliums führen, die oft aus weit entlegenen Gehöften und Weilern mit Fackeln und Laternen zum Kirchspiel zusammengeströmten katholischen Landbewohner zur Roratemesse, um jenes Kirchenlied zu singen, dessen Anfangsworte vor dreitausend Jahren der Prophet Jesaias geprägt und das der Messe den Namen gegeben hat (Rorate = Tauet!):

Tauet Himmel den Gerechten;
Wolken regnet ihn herab!
Rief das Volk in langen Nächten,
Dem Gott die Verheißung gab;

Öffne deinen Schoß, o Erde!
Sproß hervor, o Heiland; werde
Unser Trost, das süße Licht,
Das die Finsternis durchbricht.

So zieht sich durch die vier Adventswochen, kirchlich gewandelt, der allem weltlichen Brauchtum dieses Jahresabschnittes seit Urzeiten zugrunde liegende Hoffnungsgedanke von der Überwindung der Winternächte durch das Sonnenjahr: der Glaube an den Sieg des Sonnenheilandes über die finsteren Mächte des Heidentums. Aber kirchlicher Kult und christliche Lehre werden wieder zum schöpferischen Quell frommer Volksbräuche: wie die Burschen und Mädchen Pinzgauer Dörfer in den Adventswochen beim Gesang von Marienliedern Gehöftbilder der Muttergottes (Maria gravida) zu anderen Bauern bringen (Abb. 137), um diese „Frautafeln" schließlich zur Christmette in der Kirche aufzustellen, so trägt man in der Obersteiermark an den neun letzten Vorweihnachtsabenden ein Standbild des Hl. Joseph von Haus zu Haus. In abgelegenen Orten Österreichs und der bayrischen Berglande ist auch das „Herbergssuchen" noch geläufig, bei dem ein Holzkästchen mit den Wachsbildern Marias und Josephs umhergetragen wird; die Windeln, die die Jungfrau in der Hand hält, werden am Weihnachtstag durch ein wächsernes Jesulein ersetzt. Doch auch in anderen Formen drückt sich noch da und dort in altbayrischen Bauerngehöften das tief persönliche Mitleiden mit den vergebens Unterkunft suchenden Heilandseltern aus, indem man ihnen zur Christgeburtsnacht ein Bett aufdeckt, falls sie anklopfen sollten, oder einen Teller zum Abendessen bereitstellt, oder in Tirol der Maria und dem zu erwartenden Kind eine von Löffeln umlegte Schüssel mit Milch vor der Christmette aufsetzt. So lädt man die Hl. Familie zu Gast, in einer seelisch durch das Christentum völlig verwandelten, ins Sinnbildhafte erhöhten Anknüpfung an das gleichfalls resthaft noch lebende, vorchristliche Brauchtum, das den Armen Seelen, der Percht und anderen Dämonen des Hochwinters, Speisen aufstellt, um sie zu versöhnen. Neben den katholischen Adventsliedern erklingen die Lieder des evangelischen Bekenntnisses, dessen Kirchen sich zur Adventszeit einer außergewöhnlichen Besucherzahl erfreuen. Die großen, mit vier Kerzen bestückten Adventskränze, Vorahnungen des Weihnachtsbaumes, haben sich in den letzten zwei Jahrzehnten von Mittel- und Norddeutschland aus stellenweise auch in Bürgerhäusern des katholischen Südens eingebürgert, wie auch die Herrnhuter Adventssterne in jüngster Zeit sich über ganz Deutschland ausbreiteten. In den Adventskalendern und Weihnachtsuhren für Kinder aber ersann die kirchliche Pädagogik ein einprägsames

137. Frautafel aus dem Pinzgau.

Mittel der Adventsverehrung, indem hinter kleinen Papierklappfenstern sich an jedem Adventstag ein neues bezugreiches Bild bis zur Kindleinskrippe des Weihnachtstages erschließt. Neben diesem christlichen Advent steht, volkhaft eng verflochten, der weltliche als eine von Zauber erfüllte, von dunklen Schicksalsmächten durcheinandergescheuchte Zeit, in der alle Dinge ihre besondere Bedeutung gewinnen und in der die Lose für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft fallen. Wochen der Unruhe, der Furcht, der Hoffnung, des Glaubens.

Wie sich winterliche Vermummungs- und Umzugsriten mit Eigenzügen und Sonderbildungen der christlichen Adventsbräuche zusammenballen und (im einzelnen oft schwer entwirrbar) verflechten, zeigt kein Festtag so aufschlußreich wie der Nikolaustag (6. Dezember), auch wenn dessen einstige Bedeutung heute nur noch in einem schwachen Nachglanz aufleuchtet, nachdem sich auch in katholischen Landen im Laufe des 19. Jahrhunderts fast allgemein die weihnachtliche Kinderbescherung durchgesetzt hat. Daß der Kalendertag des Heiligen, den die Ost- und Westkirche, den Slawen, Romanen und Germanen gleichermaßen verehren und dessen Gestalt, geschichtlich gesehen, aus der Vermengung eines vermutlich im 4. Jahrhundert lebenden Bischofs von Myra mit dem 564 gestorbenen Abt Nikolaus von Sion, Bischof von Pinora, erwachsen ist, eine räumlich so weite, im Volksgemüt so tief verwurzelte Verehrung fand, verdankt er vermutlich mindestens teilweise dem Patronat des Bischofs über die Schiffer und Kaufleute, denen sich noch eine Reihe seßhafterer Berufe anschlossen. Doch belebte sich sein Kult nördlich der Alpen erst nach der Überführung seiner Gebeine in die Nikolauskirche von Bari (1087). Nun eroberte er sich von Frankreich aus im 12. bis 14. Jahrhundert Deutschland, und um 1500 (also verhältnismäßig spät) dürfte auch bei uns St. Nikolaus als Kinderfreund und gütiger Gabenspender allgemein bekannt gewesen sein. Doch verdrängte ihn im protestantischen Mittel- und Norddeutschland bald wieder die Reformation. Während in Luthers Familie noch 1535 der Nikolaus bescherte, war es 10 Jahre später schon „der heilige Christ", der nun allein oder mit dem Bischof zusammen den Kindern als fromme Märchengestalt die Gaben brachte. Der Kirchenkalender des Martinus Bohemus (Wittenberg 1608) weist die Protestanten nachdrücklich darauf hin, daß nicht St. Nikolaus, sondern das heilige Christkindlein alles Gute an Leib und Seele schenke.

Wie Nikolaus zu einem Freund der Jugend und zu einem Gabenspender wurde, ist nicht gleichermaßen klar. Doch dürfte ihm die (spätestens im frühen 12. Jahrhundert entstandene) Legende, daß er drei in einer Waldschänke ermordete und zerstückelte Scholaren wieder zum Leben erweckte, zum Schulpatron (zunächst in Frankreich) gemacht haben. Aus dieser Stellung heraus zog die Nikolausgestalt, und zwar wiederum nach dem nordfranzösischen Vorbild (13. Jahrhundert), vielfach die ältere Sitte der Wahl eines Kinderbischofs auf sich. Solche scherzhaften Bischofswahlen mit stark fastnachtlichen Einschlägen, deren wahrscheinlich schon die Konstantinopeler Synode von 869 mißbilligend gedenkt, deren feste Formen sich aber erst in französischen Narren- und Eselsfesten des 12. Jahrhunderts nachweisen lassen, wanderten früh aus den Klosterschulen in das Brauchtum der weltlichen Schüler ein. Jedenfalls war um 1400 der Kinderbischof auch in deutschen Landen bekannt und teilweise dem Nikolaustag verbunden. Doch heftete sich der Brauch, den die französischen Narrenfeste zu Neujahr, Dreikönig oder am Tag der Unschuldigen Kindlein (28. Dezember) übten, in den späten deutschen Kinderfestspielen bis in unsere Tage auch dem Martins-, Andreas- und Gregoriustag (vgl. S. 51) an. Schattenhafter erscheint die Berufung des Heiligen zum Gabenspender, da die seit dem 16. Jahrhundert als Keimzelle solchen Tuns herangezogene Legende, derzufolge er drei verarmte Edelfräulein durch eine nächtliche Geldspende vor der Verkuppelung bewahrt habe, eine allzu dürftige Basis darstellt. Auch hier wird die mittelalterliche Klosterschule, wie frühe Belege vom Monte Cassino (11. Jahrhundert) und aus der Normandie (12./13. Jahrhundert) beweisen, den Schulheiligen zuerst als den

138. St. Nikolaus, über die Dächer reitend. Ausschnitt aus einem Bilderbogen des Hauses Brepols in Turnhout.

139. Schimmelreiter. Aus dem Museum für deutsche Volkskunde, Berlin.

belohnenden und strafenden Schulpatron geschaffen haben, und die in Deutschland seit dem 16. Jahrhundert klar erkennbaren, häuslichen und schulischen Brauchfeiern für Kinder, die uns auch den Gabenbaum der Kinderweihnacht schenkten, dürften diesem Brauch einen neuen Auftrieb gegeben haben, so daß nun selbst Erwachsene Nutznießer solcher Geschenke waren. Bedachte doch der bayrische Hof vom 16. bis 18. Jahrhundert seine weibliche Bedienung mit Nikolausgeldern, und die Nikolausäpfelgaben selbst waren höfische Geschenke, wie ein Brief der Herzogin Sibylla von Jülich-Cleve-Berg von 1553 an ihren Gemahl beweist, der allerdings von sechs Granatäpfeln erzählt, die „der liebe Gott ihr zum lieben Nikolaus beschert habe". Gleichwohl scheinen hinter solchem klösterlich-mittelalterlichen und christlich-bürgerlichen Brauchtum ältere mythische Vorstellungen und Handlungen zu stehen. Möglicherweise knüpfen schon die Geschenke des Nikolaus (Äpfel, Nüsse, Früchtebrot) in den deutschen und nordfranzösischen Landen an jenen alten winterlichen Brauch (Fruchtbarkeitszauber?) an, der vom Martins- und Andreastag ab (besonders in den Klöpfelsnächten) Vermummte Erbsen, Bohnen, Linsen, Korn und andere Früchte an die Fenster werfen läßt. Aber mag eine solche Vermutung auch als allzu gewagte (und jedenfalls nicht beweisbare) Hypothese erscheinen, so lebt in den Formen, in denen sich solche Spenden vollziehen, zweifellos vorchristliches Vorstellungs- und Kultgut fort, ob es sich nun um den in Deutschland üblichen Einkehrbrauch einer leibhaftigen Nikolausgestalt, die die Kinder beten lehrt, prüft, belohnt und straft, handelt oder um das Tun einer nicht in die sinnliche Erscheinung tretenden Gestalt. So stellt man heute noch in den Niederlanden, Belgien und Nordfrankreich sich den Hl. Nikolaus auf einem Schimmel durch die Lüfte reitend und seine Gaben in den Kamin werfend vor (Abb. 139), in den darum die Kinder ihre Schuhe stellen. In der Lausitz hängen die Kinder ihre Strümpfe in die Fensterrahmen, während in Niederbayern die Knaben Mützen, die Mädchen Teller oder Schuhe vors Fenster legen und man anderwärts lediglich Teller auf die Tische oder unter das Bett stellt. Auch die seit dem 15. Jahrhundert (Kloster Tegernsee) bezeugte Sitte, zum gleichen Zweck Papierschiffchen aufzustellen, die sich zwanglos aus dem Schifferpatronat des Heiligen erklärt, lebt resthaft noch gleichermaßen in Nordeuropa wie in Niederbayern, Tirol und der Steiermark fort. Als letzten Ausklang solchen Tuns finden wir in deutschen Großstädten (wie etwa in Dresden) zum Nikolaustag bei Konditoren mit Süßigkeiten gefüllte Stoff- oder Schokoladenschuhe, in den Niederlanden und Belgien Marzipanschiffchen. Füllt doch nach dem Kinderglauben der Bischof die Schuhe, Teller, Strümpfe und Papierschiffe der artigen Kinder mit allerlei Eßwaren und Schleckereien, während die unartigen lediglich Kohlen, Rüben oder eine Rute vorfinden. Aber auch der Einkehrbrauch knüpft ersichtlich an vorchristliche Umzüge und Heischegänge an, ja ist stellenweise wieder (im Schwäbischen und Badischen) zu einem solchen Bettelumzug maskierter Knaben geworden. So ist es kaum verwunderlich, daß Nikolaus nicht nur als Schenkender, sondern (gleich St. Martin) auch noch als Gabenempfänger erscheint. Während in skandinavischen, flämischen, nord- und süddeutschen Orten die Kinder wenigstens ihre vor das Fenster oder in den Kamin gestellten Schuhe und Schüsseln mit Heu, Hafer oder auch Braunkohlblättern (Ostfriesland) als Speise für das Reittier des Heiligen füllen und man ihm im Rheinland noch vereinzelt eine Krippe mit Heu und einen Eimer voll Wasser vor die Tür gibt, pflegen die Kinder im österreichischen Traisengebiet für den Nickelsknecht eine Schüssel süßen Rahmes nebst einem neuen Blechlöffel auf den Tisch zu stellen. Im Allgäu wird für den Heiligen unter die umgestürzte Schüssel ein Sparpfennig gelegt, für den er sich dann durch einen gebackenen „Klausenmann" bedankt.

Schon allein das späte Auftreten der Nikolausgestalt im deutschen Brauchtum mußte die Vermutung nahelegen, daß das Tun des christlichen Adventsheiligen an ältere Gestalten und Handlungen volkstümlicher winterlicher Kultbräuche angeknüpft hat, so daß sich früh die Frage nach dem Anteil christlicher und vorchristlicher Bestandteile des Brauchtums am Nikolaustag und ihrer gegenseitigen Abwägung erhob. Zu ihrer Beantwortung bedarf es einmal eines (leider nur recht lückenhaften) geschichtlichen Abganges der im Volksbrauch eingewurzelten Heiligengestalt, zum anderen aber — und dies in erster Linie — einer Betrachtung der fast stets dem Bischof als Begleiter seiner Umzüge beigegebenen Personen, von denen der Knecht Ruprecht die verbreitetste und bekannteste ist.

Daß dieser Begleiter des Heiligen Nikolaus sich kaum als eine späte christliche Zutat deuten läßt, macht zunächst sein Äußeres wahrscheinlich. So tritt er häufig in einer Tiermaske auf, oder eine ursprüngliche Tiervermummung deutet

sich noch in seinem Namen an (Dollochs im Südwesten der Rheinprovinz, Swarte Oß in Niederdeutschland, Bolisbock im Kirchzartener Tal, der Umgebung von St. Peter, St. Märgen und Ettenheim, Pelzebock in der Eifel und an der Mosel). Andere Bezeichnungen gelten seinem Äußeren: Glockenschellenmann (Kaiserstuhl), Hans Muff oder Muffert (von Muff = Hängemaul; Rheinlande), Strumpelz (= Strohpelz; badische Ortenau), Schwarzer Peter, Schwarzes Käsperchen, Schmutzli usw. Oder sie sind von seiner Tätigkeit abgeleitet: Stämpes (von stampfen; Pfalz. Man vgl. dazu die entsprechenden Tiroler Bezeichnungen Stempe, Gstampa u. dgl. für die Perchta), Krampus (von krammen = mit den Klauen packen). Selbst Persönlichkeiten der Geschichte haben ihm ihre Namen aufgeprägt: Malkolwes (= der Markolfus der italienischen Komödie und der deutschen Spielmannsepik; südlicher Hunsrück) oder Robespierre (Rheinprovinz). In manchen Namen ist der christliche Einfluß unverkennbar, der das Schreckgespenst in der nördlichen Rheinprovinz kurzweg zu einem „Düvel" gemacht hat. Wo noch Tiermasken selbst auftreten, sind es die gleichen, die allen maskierten Umzügen der winterlichen Zeit ihr Gepräge geben: Hirsch, Pferd (Schimmel), Bock, Bär und andere, die teilweise Altgut zu sein scheinen, während sich etliche wohl erst in späteren Zeiten zufügten. Von solchen Dämonentieren hat das literarisch frühstbezeugte, der Hirsch, der auch noch in einzelnen Fastnachtsvermummungen fortlebt, sich in oberösterreichischen Nikolausumzügen und vermutlich auch im Namen „Herschekla s" (Rhön, Spessart) erhalten. Alte Kirchenväterzeugnisse, Konzils- und Synodalbeschlüsse sowie Bußbücher, die sich gegen das lärmende Brauchtum der Saturnalien (ab 17. Dezember) und der Kalenden des Januars mit ihren Gelagen, Spielen, Tänzen, Gesängen, Schicksalsdeutungen und Heischeumzügen von Erwachsenen und Kindern wenden, rügen seit St. Pacianus († um 340) immer wieder die Verkleidungen in einen Hirsch oder allgemeiner die Vermummungen in Tierfelle, Tiergestalten und monströse Formen. Auch eine vorsichtige Auswertung solcher kirchlicher Belege, die zumeist, ohne auf landschaftliche und völkische Sonderbildungen Rücksicht zu nehmen, mehr oder minder voneinander abschreiben, wird doch die Hirschmaske als frühen Bestandteil unseres winterlichen, vorchristlichen Brauchtums in deutschen Landen ansetzen. Am engsten erscheint die Verflechtung der Nikolausgestalt mit dem Schimmel, der (vermutlich erst nach dem Vorbild des Hl. Martin) über fast den ganzen deutschen Raum hinweg Reittier des Heiligen geworden ist. Doch sehen wir heute kaum noch in den schimmelreitenden Christenheiligen ein einfaches Fortleben des Schimmelreiters Wodan, nachdem wir mit guten Gründen den Pferdedämon vor dem pferdereitenden Germanengott ansetzen. Auch in die Nikolausspiele ist der Schimmel eingedrungen und wird hier im steirischen Nikolospiel genau so feierlich beschlagen wie in unseren Tagen der Fastnachtsschimmel märkischer Dörfer. So spielen Schimmel wie Schimmelreiter noch als Attrappen in dem winterlichen Brauchtum wie den Fastnachtsaufzügen eine beachtliche Rolle, und das lärmende Neujahrstreiben einiger westfälischer Dörfer benennt sich nach seiner Hauptgestalt ebenso „Schimmelreiten", wie die Umzüge ostpreußischer Orte 14 Tage vor Weihnachten. In der Grafschaft Ruppin zog der Schimmelreiter eine Woche vor Weihnachten mit der „Christpuppe" und anderen Vermummten durch die Dörfer, und in Ostpreußen gehen Schimmel, Bär, Storch und Ziege in den Adventswochen und am Weihnachtsabend Gaben heischend von Haus zu Haus oder ziehen zu Neujahr Schimmelreiter, Neujahrsbock und Storch schellenklirrend durch die Straßen und peitschen die Mädchen aus, während in anderen ostpreußischen Orten und im Danziger Gebiet neben Schimmel, Ziege und Bär noch ein altes Weib, ein Jude und weitere Personen den Nätklas begleiten. In älteste Zeiten wird auch, wenn wir der Bedeutung des skandinavischen Julbockes gedenken, die Bocksgestalt zurückgehen, zumal die Verkleidung in eine Ziege schon neben der Hirschgestalt in einer Predigt des 7. Jahrhunderts bezeugt ist, doch scheinen sich im Süden vielfach Pferd und Bock ver-

140. Kopfstange des pommerschen Schnabbuck. Stettin, Provinzialmuseum pommerscher Altertümer.

141. Eberreiter. Weihnachtsgebäck aus Dithmarschen.

mischt zu haben. So reitet in Wiesbaum (in der Eifel) Nikolaus auf einem Pelzebock, dessen Äußeres und Gehaben selbst dann auf einen ursprünglichen Bock zurückführen dürfte, wenn sich auch seiner Bezeichnung zeitweise der Teufelsname Beelzebub vermischt und der christliche Gedanke der Unterwerfung des Teufels durch die Kirche beigesellt hat. Dagegen ritt in Buchholz der Rugklas auf einem Schimmel, sein Begleiter Rumpsack auf einem Bock. Auch in den Nikolausumzügen am St. Wolfgangsee tritt ein solcher Bock auf, während in der Steiermark Nikolaus als Habergeiß, in Sudetendeutschland die Hl. Lucia als Ziege auftritt, und in den norddeutschen Klapperböcken (Abb. 140) wie den süddeutschen Habergeißen mit ihren beweglichen Kinnladen sicher ein sehr alter Maskentyp der Heischeumzüge fortlebt. Wie fest sich die Gestalt des Schimmels aber im Volksbrauch eingefressen hat, zeigt nicht nur die Ähnlichkeit solcher Habergeißen und Klapperböcke mit Pferden, auch die Attrappentiere des weihnachtlichen Ochs- und Eselspiels in der deutschen Sprachinsel Kremnitz (Slowakei) gemahnen eher an solche Umzugspferde als an Ochse und Esel. Doch geriet auch der Esel (vermutlich nach dem Vorbild der christlichen Palmsonntagsumzüge) in den Kreis der winterlichen Tierdämonen und geht so als „Anklöpfelesel" in Pillersee im Unterinntal an den Klöpfeltagen (den drei Donnerstagen vor Weihnachten) von Haus zu Haus. Im Banat begleitet er als kuhglockenschellendes Gespenst den Hl. Nikolaus, und in Grünstatt bei Weißenburg i. E. das Christkind. Vielfach ist er so zum Reittier des Heiligen selbst geworden. Auch die Kuh, deren wir schon oben als Martinskuh gedachten und die als heidnische Vermummung ebenfalls im 7. Jahrhundert bezeugt ist, trat früher in Altbayern am Klausenabend in den gleichen Verrichtungen auf wie der Pillerseer Esel, und der Ochse, den wir im Tiroler Martinsgestampfe antrafen, findet sich nicht nur im Gefolge des Heiligen am Wolfgangsee, sondern lebt noch in manchen Namen wie auch in dämonischen Gestaltungen des Nikolaus selbst fort, wenn sich zuweilen auch Ochsen- und Teufelsbehornung kaum mehr scheiden lassen. In Blankenheim in der Eifel ist der Ochse das Reittier des Nikolaus, während anderwärts, wie wir sahen, der Esel an Stelle des Schimmels trat. Ersichtlich jüngeren Ursprungs ist der Storch, der sich sporadisch vom Anhaltischen bis zum Ostpreußischen nachweisen läßt und vermutlich von den städtischen Fastnachtsaufzügen übernommen wurde. Die in den winterlichen Umgängen weitverbreitete Gestalt des Bären, den in einzelnen Gegenden Nikolaus als Erbsenbär umherführt, wird (wie im fastnachtlichen Brauchtumskreis) zumeist Nachklang eines nicht mehr verstandenen Pelzdämons sein, doch mag in ihm auch eine alte Ebergestalt (mittelhochdeutsch ber = Eber) aufgefangen sein, die sich noch klar im nordischen Juleber erhalten hat. Die Schweinskopfmasken des Windischgarstener Nikolausumzuges können dann ebenso diesem Vorstellungskreis angehören, wie die siebenbürgische Kindererzählung, daß das Christferkel zu Weihnachten mit seinem Wagen durch das Land fahre und seine Gaben bringe, sich als letzter Nachklang solcher Vorstellungen deuten ließe. Jedenfalls dürften die schleswig-holsteinischen Niklasvarken-Gebäcke und der dithmarsische Eberreiter (Abb. 141) das Nachleben der Eberopfer in der deutschen Nordzone beweisen, doch mag auch noch das weihnachtliche Schweinskopfessen in Mähren, dem Salzburgischen, Tirol und Bayern auf solche frühe Überlieferungen zurückgehen.

Neben tierischen und männlichen Unheilgeistern der Winternächte tummeln sich weibliche Spukgestalten, zumal im deutschen Süden, im engeren und weiteren Kreis des Nikolausbrauchtums. Wenn in manchen Orten Oberösterreichs den Heiligen bei seinen Umzügen eine Nikolofrau begleitet, so entspricht dies einer volkstümlichen Auffassung. Doch tritt ein solches weibliches Wesen noch öfter selbständig statt des Heiligen auf, sei es, daß die Nikolausgestalt nie neben ihr lebendig war, sei es, daß sie wieder aus ihrem Lebenskreis entschwunden ist. Diese Frauen, die in Niederösterreich, Untersteiermark und im Burgenland Pudelmutter oder Budlfrau, in Altbayern Butzenbercht oder Putzenprecht heißen, in der Ellwanger Gegend Besch oder Bercht, im Züricher Oberland die Mehlhexe, im Mährischen Nickelmutter, im Paznaunertal Klasa, im Montafon Klosawible u. dgl., kennzeichnen sich meist schon durch ihr Äußeres als bösartige Winterdämonen, indem sie sich zuweilen als verlumptes, altes Weib, zumeist aber in einem Zottelpelz und furchterregenden körperlichen Entstellungen zeigen. Auch in der Mehrzahl treten solche weiblichen Popanze auf wie die Feien im Braunschweigischen, die zu Ende des vorigen Jahrhunderts in der Kleidung alter Weiber und mit geschwärzten Gesichtern

142. Frau Perchta mit der langen Nase. Miniatur aus der Handschrift Chart. A. 594 der Herzogl. Bibl. in Gotha.

den Weihnachtsmann („Bussеklaus") begleiteten. Drei von diesen Weibdämonen haben ihre bestimmte Geschichte. Die **Perchta** (aus der in der Spätzeit zuweilen eine Bertha wurde), die ihrem Ursprung nach kaum etwas anderes ist als eine aus dem Perchtinnenrudel herausgehobene Führerinnengestalt, tritt uns im Bild wie in begleitenden Versen Hans Vintlers zuerst 1411 als Schreckgespenst entgegen. So zeigt eine Miniatur diese „Berhten mit der langen (eisernen) nas" im Codex Chart. A. 594 der Gothaer Bibliothek mit einer geschnitzten Holzmaske vor dem Gesicht (Abb. 142) und dürfte darum für jene Zeit die Sitte des Perchtenlaufens bezeugen. Eine Zeichnung des Grafen Franz Pocci in einem Kinderbuch von 1867 deutet noch diese lange, männliche Nase an, gibt aber die „Butzenbrechtl", die zur Weihnachtszeit in München die Kinder beschenkte, als altes Bauernweiblein in Verbindung mit christlichen Zügen, indem sie in ihrem Rückenkorb das Äpfel ausstreuende Christkindlein in Engelsgestalt bringt (Abb. 143). Im Augsburgischen kamen zu jener Zeit der „Klas" und die „Butzebrecht" an zwei aufeinanderfolgenden Tagen, und in Tirol beschenkt noch heute der Nikolaus die Knaben, die Lucie die Mädchen. Im übrigen erscheint die Perchta (wie auch die Holla) in sehr verschiedener Gestalt: zuweilen gütig, meist aber als bauchaufschlitzender, Menschen entführender und zerreißender Schreckdämon in menschlicher oder tierischer Gestalt (schwarzer Hund, feuriges Ungeheuer, mit Roßkopf), gelegentlich auch kopflos, als grauer Wutzel oder ein Haufe von Laubäslen (Oberkärnten). Häufig bringt man sie (besonders in Tirol, wo sie auch Stempe, Gstampa u. dgl. heißt) mit der Wilden Jagd in Verbindung, und ihre Begleithunde sind ungetaufte Kinder (Eisacktal). So ist sie Führerin des Seelenheeres (Tirol, Steiermark), daneben Spinnerin und Spinnstubenfrau (Tirol, Steiermark, Kärnten). In Mittel- und Norddeutschland scheint seit alters die einem Hollinnenrudel entwachsene **Holda** (Holla), die zuerst Walafried Strabo erwähnt, Perchta vertreten zu haben, und in Schleswig-Holstein trat diese Holda noch im 19. Jahrhundert gehörnt und in eine Kuhhaut gekleidet auf. Bezeichnend ist auch die Umschmelzung der Hl. **Luzia** zu einer schreckhaften Lutzelfrau oder dgl. Wie Dante sie im zweiten Gesang seiner Hölle als Lichtbringerin (Lucia von lux) besungen hat, so lebt sie noch, eine Lichterkrone auf dem Kopf, in den Feiern der schwedischen Lucienhochzeit fort, während sie im deutschen Brauchtum teils als Gabenspenderin auftritt (Wälschtirol), zumeist aber (besonders in Altbayern und Böhmen) als ein in Stroh gehüllter Dämon, der die Kinder, wie die Percht in der Steiermark, mit dem Bauchaufschlitzen bedroht. Auch als Ziege oder mit einem langgeschnäbelten Vogelkopf treibt diese „Lucka" im sudetendeutschen Raum ihr Unwesen und spaltet sich hier wieder zuweilen (gleich der steiermärkischen Percht) in eine Mehrheit von dämonischen Gestalten auf.

143. Die Butzenbrechtl. Zeichnung von Franz Graf Pocci, 1867.

Da wo die Nikolausgestalt mit einer Begleitperson auftritt, offenbart sich nicht selten das kirchliche Bestreben nach der Herausarbeitung eines sinnenfälligen Dualismus in der Doppelgestalt eines belohnenden kirchlichen und himmlischen Vertreters und eines strafenden Teufelpopanzes, der in dem böhmischen Umzugspaar Christus und der Teufel seine reinste Ausdrucksform gefunden hat. Wichtiger aber wie die Feststellung dieser katechetischen Gegensätzlichmachung als einer späten christlichen Umdeutung alten Brauchtums erscheint ihre geringe Standfestigkeit, indem an die Stelle des einen „Knechtes" wieder häufig eine Reihe von Knechten treten. Besonders die **Dreizahl der Begleiter** ist beliebt, wie die drei Buttenmänner des Berchtesgadener Landes (denen übrigens die Nikolausgestalt sich erst in der Neuzeit zugesellt zu haben scheint), die früher in der Uckermark auftretenden „Witten" oder „Vorspöher", die drei Pelzböcke des Kyllburger Umzugs beweisen. Während eine Instruktion des Fürstlich Hennebergischen Landeskonsistoriums von 1702 den Scholaren beim Weihnachtsabendumzug das Mitführen von drei Knechten Ruprechten gestattet, beschränkt sie diese beim Umgang am Nikolaustag wieder auf einen einzigen. Stellenweise (besonders in Belgien, den Niederlanden und den österreichischen Alpen) entwickelten sich die Nikolausumzüge auch zu **personenreichen Auftritten**, in denen sich Gestalten verschiedenster Zeiten mischen.

Im steirischen Salzkammergut begleiten den Bischof die Schabmänner, phantastisch in Stroh gehüllte Burschen mit je zwei langen Hornstangen auf den Köpfen neben gehörnten und pelzvermummten Dämonen in Tier- und Menschengestalt, die anmuten, als seien sie den Teufelsvisionen mittelalterlicher Versuchungsszenen entsprungen. Am St. Wolfgangsee tobt

das Gefolge des Bischofs in Tiermasken (Hirsch, Ochse, Bär, Bock, Fuchs, Gemse), pelzverkleidet, geschwärzt und mit Schellenrollen behangen, von Haus zu Haus, unter ihnen der in schwarze Felle und eine Tierkopfmaske verkleidete Klabauf, der sich durch sein besonders lautes Schellengerassel auszeichnet. Im Nikolausumzug von Windischgarsten gehen neben Krampussen und Klabaufs Leutfresser mit Schweinsköpfen und Pferdehufen, Jäger mit Hirschgeweihen und ein weißbärtiger Riese, dazu Einsiedler, Zigeuner und andere Mitläufer späterer Tage. Aus älterer Zeit (1777) beschreibt Ernst Urban Keller in seinem „Grab des Aberglaubens" einen verwandten Umzug, bei welchem dem „Clauß" Alpen, Hexen, Zauberer, feurige Drachen, Teufel mit Ochsenhörnern, Pferdehufen und Kuhschwänzen folgten, sowie weitere Teufel in roten Kleidern mit Allongeperücken und Hahnenfüßen. Vereinzelte andere Umzüge weisen einen stärkeren Einschlag christlicher Prägungen auf. So schreiten im Nikolausaufzug zu Kyllburg in der Eifel neben drei Pelzeböcken zwei Engel und ein Diener mit Klingel und Laterne einher. Karl Meißen (Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf 1931) hat versucht, die ganze Schreckenswelt rings um den Christenbischof aus christlichen Teufelslegenden und Legendenspielen zu erklären, indem er darauf verwies, daß der Teufel teilweise die gleichen Namen trage und sich in der christlichen Ikonographie ähnlicher Verwandlungen einer höllischen Phantasie bediene, doch spricht alles dafür, daß Gestaltung wie Namengebung der volkläufigen christlichen Teufel großenteils erst aus der vorchristlichen Dämonenwelt und ihrem Brauchtum erwuchsen. Auch verbinden sich die dämonischen Schreckgeister keineswegs allein dem Nikolaustag, sondern erfüllen mit ihrem lärmendem Treiben die ganze Winterzeit. Schließlich ist die Bischofsgestalt in diesen Umzügen nicht nur in den protestantischen Ländern fortgefallen, sondern weist auch in den katholischen eine auffallend geringe Widerstandsfähigkeit auf, indem sie (gleich allen christlichen Figuren der Nikolaus- und Adventsumzüge) die Neigung zeigt, im Maskentreiben ihrer „Knechte" unterzugehen. So wird der Heilige zu einem Klaus oder Klos, einem Klausmänneken oder Nikläuschen, einem dämonischen Kloaskerl, Samichlaus, Sunnerklaus, Bussêklaus, Böse Kloas, Schandenklos, Hellklos (= Höllenklaus), einem Neckelos, Nickel oder Nickels, in England zu einem Old Nick, und selbst Korngespenster, mit denen man in der Pfalz die Kinder schreckt, nehmen seinen Namen an: Kornnickel oder Botzenickel. Zuweilen ergeben sich diese Namen aus seiner Tätigkeit wie Bullerklos und Pulterklas (von Poltern), Nätklas (= Nüsse-Nikolaus), Wurst- oder Krautnickel (bei Heischegängen; Hessen), dann wieder aus seiner Kleidung wie Rugklas, Ruhklaus (rauh = pelzbehaart; vgl. „Rauchwaren"). Noch deutlicher wird der Auffaugungs- und Auflösungsprozeß da, wo eine Vielheit dämonischer Gestalten den Namen des Heiligen annimmt. So sind die Schabmänner des steirischen Salzkammergutes „Nicklo'n", laufen die Schweizer „Kläuse" als Klöpfler umher, heißen die mit Schellen behangenen, peitschenbewehrten Schreckgestalten in Craula (Coburg-Gotha) „die Nickeläuse", tobten sich im vorigen Jahrhundert in Bellin strohumhüllte Gestalten als „Ruhklase" aus. Ja, in Küßnacht vertreibt man die „Kläuse" von den Kirschbäumen, damit diese Frucht bringen. Mit den Lärmumzügen des Klausenabends verbinden sich Peitschenknallen, Ausschellen und Schwärzen der Mädchen oder aller Begegnenden, der Schandenklos wird,

144. Ruprecht mit eingefangenen bösen Kindern. Abdruck eines oberbayrischen Lebzeltermodels.

145. Knecht Ruprecht. Kupferstich von Franz Regis Göz, 1784.

gleich dem Wilden Mann, durch die Ortschaft gejagt (Grömbach bei Freudenstadt im Schwarzwald) oder, wie im Siegerland, als Strohpuppe umhergetragen. Im Kanton Glarus aber zündet man in der „Klausnacht" Feuer an und wirft Fackeln durch die Luft. Mit einer solchen Eindämonisierung der Bischofsgestalt, die zuerst in den protestantischen Gegenden eingesetzt haben dürfte, verbleicht zugleich erneut die Bindung an den Kalendertag (6. Dezember), wird der Nikolaus eine allgemeine Beigestalt der Advents- und Zwölfnächteumzüge, geht er als Weihnachtsgabenspender (dänisch: Julenisse = Weihnachtskobold) oder als Popanz neben dem Hl. Christ bzw. dem Christkind um. So begleitet er noch heute im Dermbachtal (pfälz. Westrich) als Pelznickel, in der Umgebung von Berleburg in einer Vielheit von Näckels dieses Christkind, in der Priegnitz als schreckhafte Gestalt den Hl. Christ oder tritt im hessischen Hinterland allein am Weihnachtsabend als Nickels, im Züricher Oberland gar erst zu Neujahr als Samichlaus auf. Dieser Heilige Christ, den die Reformation an die Stelle des Nikolaus einzusetzen versuchte, wird im Volksbrauch zumeist als weibliche Gestalt aufgefaßt und trägt in den seltenen Fällen, in denen man sich ihn als Mann vorstellt, die jungen Züge des „Weihnachtsmannes". Doch treten heute sowohl der Hl. Christ wie das Christkindlein nicht mehr allzu häufig in die Erscheinung, wiewohl letzteres erzählmäßig zumeist als weihnachtlicher Gabenbringer gilt, so wie es schon in den gedruckten Neujahrswünschen des 15. Jahrhunderts die Geschenke brachte. Auch ist das Christkind in einzelnen Gegenden als Umgangsfigur durch die Schule neu eingeführt worden. In Siebenbürgen ist der zur Adventszeit umgehende „Christmann" („der helig Kärst") gleich dem „Pielzmiertin" (Pelzmartin) ebenso zu einer Spukgestalt geworden wie die hessischen Christkinnercher zu häßlich maskierten Umzugsgestalten. Der „Sunneklas", der im Lechtal den Kindern die Gaben bringen soll, tritt im Gegensatz zu dem Rudel seiner Knechte nicht mehr leibhaftig auf.

146. Knecht Ruprecht steckt die bösen Kinder in einen Sack. Kupferstich von Joh. Jac. Mettenleiter (1750—1825).

Neben den Verchristlichungsversuchen des Nikolausbrauches durch die Reformation wirkten sich entsprechende katechisierende Bestrebungen des katholischen Barockspieles bis in unsere Tage aus. Ein Verfolg der mitteldeutschen, seit 1645 nachweisbaren Adventsspiele wie auch der Nikolausspiele des 18. Jahrhunderts, die sich auf einem Raum zwischen Inn, Salzach und Enns zusammendrängten, zeigt Auf- und Abklang der christlichen Gestaltengebung, neben der die Gestalten des Volksglaubens, soweit sie überhaupt noch auftreten, lediglich gegensätzliche, oft auch nur noch spaßhafte Beigaben sind. Wenn 1663 Prätorius in seinen „Weynachtsfrazzen" einen Einkehrgang mit Christus, St. Peter, St. Nikolaus, dem Erzengel Gabriel und dem Knecht Ruprecht als Kinderfresser beschreibt und 1682 der Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg das Umherlaufen verkleideter Personen in der Adventszeit wie Christkindlein, Nikolaus und Martin als „unchristliche Dinge" aus dem „stockfinstern Heydenthum" verbietet, so zeigt die heutige Bestandsaufnahme demgegenüber einen auffallenden Rückgang an Figuren der christlichen Legende im volkhaften Brauchtum unserer Tage. Eine 1702 in Dresden und Leipzig anonym erschienene Schrift „Curiöser Bericht wegen der schändlichen Weyhnachts-Larven, so man insgemein Heiligen Christ nennet" schildert schon den Hl.-Christ-Knecht, St. Martin oder Niclas als vermummte, mit klingenden Schellen umherlaufende Personen, und von einem Nikolausgespenst spricht die 1782 in Wien und Prag von Joseph Richter unter dem Pseudonym Hägrad herausgegebene Kampfschrift „Ein ächter Beytrag zur Schilderung Wiens, über die Vorurtheile des Nikolausgespenstes, durch dessen Gepolter die Einbildungskraft der Minderjährigen so thorecht als unbillig mißhandelt wird".

Von den Begleitern des Nikolaus ist die verbreitetste und wohl auch älteste Gestalt der Knecht Ruprecht, dessen Name kaum etwas anderes als rauher Percht bedeuten, dessen Knechtstum sicher christlicher Katechese entsprungen sein dürfte. Seine ursprünglichste Form scheinen Vermummungen ländlicher Bezirke erhalten zu haben, während er als Kinderschreck im städtischen Brauchtum des 18. Jahrhunderts schon die verschiedensten Züge angenommen hat. Franz Regis Göz, der uns eine wertvolle Reihe von Gestalten des deutschen Volksbrauches im Griffelbild überliefert hat, schildert ihn 1784 als einen spitzbärtigen Mann mit übergeworfenem Pelzmantel und einer Pelzmütze, auf der zwei Hörner sitzen. So rauft er den Buben das Haar, während aus seinem Rückenkorb Laubzweige und eine Puppe locken (Abb. 145). Ein anderer Stich von Johann Jacob Mettenleiter aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, auf dem der Bischof Nikolaus im Hintergrund als freundlicher Gabenspender auftritt, gibt Ruprecht als Schreckpopanz mit einem Riesenkopf unter einer mitraähnlichen Mütze, wie er die bösen Kinder

147. Der „Herr Winter" als Weihnachtsmann. Holzschnitt nach einer Zeichnung von Moritz von Schwind. 1847 (Bildausschnitt).

in einen großen Sack steckt (Abb. 146). Mit der zunehmenden Verschiebung der Gabenverteilung vom Nikolaustag zum Weihnachtsfest und der Zurücksetzung oder dem völligen Ausfall der Bischofsgestalt entwickelte sich im 19. Jahrhundert ein neuer, den Dualismus überwindender Typus, der stärker den Geschenkbringer betont als den Kinderschreck und seine Strafgewalt höchstens noch in einer Rute zum Ausdruck bringt. In seinem Zyklus „Hochzeit des Figaro" (1825) hat der 21jährige Moritz von Schwind den „Herrn Winter" dargestellt als alten, gutmütigen, pfeiferauchenden Mann auf Schlittschuhen in weitem Mantel und mit einem schneebedeckten Bauernhausdach als Kopfbedeckung. Eine spätere Zeichnung dieses Herrn Winter von Schwind (1847) hat schon die Wandlung zu jenem Weihnachtsmann vollzogen, der heute noch in Mittel- und Norddeutschland durch die weihnachtlichen Straßen wandert und seit der nationalsozialistischen Revolution in Berlin als Winterhilfsmann vom Brandenburger Tor zum Lustgarten am Schloß zieht. In einen Kapuzenmantel gehüllt geht der gutmütige Alte durch die Straßen der Stadt, einen Stechpalmenkranz auf dem Haupt, den Lichterbaum eng an sich gedrückt (Abb. 147). Eine Zeichnung A. Krelings vom folgenden Jahre kopiert den neuen Schwindschen Bildtyp, doch ersetzt sie den Stechpalmenkranz durch einen brennenden Feuertiegel und packt dem Gabenmann einen geschenkeschweren Rucksack auf. Auch die älteren, noch lebenden Schreckgestalten gehen in den Bildern der zeitgenössischen Zeichner in einer Kapuze: die Butzenbrechtl Poccis (Abb. 143), der Pelzmärtel Anton Strähubers (1848), der, das böse Kind im Rucksack, gleich einem Rübezahl mit einer langen, geschulterten Keule daherschreitet. Allmählich fließen auch in den katholischen Städten vielfach Pelzmärtel, Knecht Ruprecht und Nikolaus in der einen Gestalt des Weihnachtsmannes zusammen, der mehr und mehr die milden Züge eines volkstümlich geschauten Gottvaters annimmt und dessen rotes Kapuzengewand allein noch den Kenner seines geschichtlichen Werdens an seine Herkunft aus dem Dämonentum erinnert. Damit vollzieht sich mit dem Absterben der christlichen Gestalten in den ekstatischen Adventsumzügen der Verlarvten eine neue Christianisierung in der Gestalt des aus Nikolaus, Ruprecht und Gottvater verschmolzenen Weihnachtsmannes als des Vermittlers der Christkindgeschenke, zugleich aber auch in den Städten eine gedankenlose Bagatellisierung, die bis zu den Weihnachtshampelmännern als Scherzartikel unserer Papiergeschäfte führte.

So bleibt, auf weite Sicht geschaut, die Nikolausfigur nur eine (noch nicht abgeschlossene) Episode in der Gestalten- und Gedankenwelt unserer winterlichen Volksbräuche. Freilich zugleich eines der aufschlußreichsten Kapitel zur Erkenntnis des Bild- und Formenwandels eines Brauchtums unter dem Einbruch neuer weltanschaulicher Ideen, ein Prüfstein für die Kraft und Unkraft verstandesmäßig erzieherischer Maßnahmen gegenüber gefühlsmäßig erwachsenen, von irrationalen Kräften gelenkten Handlungen. Aber auch da, wo die Gestalt des Christenbischofs längst verschwunden ist, lebt nicht selten sein Tun noch weiter, und wie vielerorts der Knecht Ruprecht und der Weihnachtsmann die Kinder beten läßt, so tun es zu Neujahr die Aschenmöhme in der Lüneburger Heide oder die Aschenmutter in der Umgebung von Schivelbein an der Rega, Bock und Schimmel in mecklenburgischen Dörfern, oder die in Stroh gehüllten Hulkan (= Hollen?) auf Amrum. Die magnetische Kraft des Nikolaustages ist in Deutschland in weitem Umfang erloschen und damit wieder der Strom der alten Gestalten über den ganzen winterlichen Brauchtumskreis zurückgeflutet, vom Martins- und Andreastag an, an denen sich der „Rupprich" in Nordböhmen, der „Umprecht" im Kreis Spremberg (Bagenz) umhertreibt, bis zu Epiphanias und weiterhin in den fastnachtlichen Brauchkreis. Auch haben da und dort andere Kirchenheilige das Nikolauserbe angetreten, wie im Erzgebirge, wo sich der Hl. Petrus dem Ruprecht zugesellte, oder der „Thoms", der in der Lüneburger Heide die Verrichtungen des Nikolaus übernommen hatte. In den Gebildbroten des Tages finden wir in erster

Linie wieder männliche Gestalten, die nun statt Martinsmann Klausenmännle (Allgäu), Klauskerls (um Osnabrück) u. dgl. genannt werden, und die im Allgäu, wo man auch Klausenweible bäckt, mit einer Hahnenfeder geschmückt sind. Dazu die vom Vogtland bis nach Schlesien verbreiteten Nickelszöpfe oder Nikolauskränzel und schließlich eine Reihe von Tiergebäcken, von denen die Schweine (Schleswig-Holstein, Holland), Hirsche und Hähne in alte Zeiten zurückgehen dürften, die Fische und Hühner als Zinstiergebäcke gedeutet werden können und die Hasen und Schnecken wohl neuere Bildungen sind. Die Beliebtheit der Nikolausgebäcke aber bezeugt der rheinische Spekulatius, der seine Bezeichnung scheinbar einem Beinamen des Bischofs, Speculator, verdankt.

148. Scherzbild auf das Bleigießen in der Thomasnacht. Porzellanmalerei auf einem oberbayrischen Bierglasdeckel.

Je tiefer das alte Jahr in Frost und Finsternis, Winterstürme und Nebelnächte hinabsinkt, desto leidenschaftlicher entfalten sich, kaum mehr von Atempausen unterbrochen, die Kämpfe zwischen den Geistern des Unheils und den Menschen, die ein neues, glückliches Sonnenjahr ersehnen. Während man in Schweden den Luzientag (13. Dezember), der bis zum 14. Jahrhundert als der kürzeste Tag des Jahres galt, in heiteren Gastereien feiert, erfüllten ihn in Deutschland Zauber und Hexenbann, Lärmumzüge und Vermummungen, und wo die Heilige nicht in den Nikolaustag hinübergewechselt ist (vgl. S. 123), geht sie am Vorabend ihres Kalendertages als Gespenst um. So droht in der Oberpfalz „die Luzier" den Kindern mit der Sichel den Bauch aufzuschneiden, indessen ihnen „die Specht", die nach dem Vergleich mit der böhmischen Luckagestalt nur eine Sonderform dieses Heiligendämons zu sein scheint, die Augen aushackt. Desgleichen ist der Hl. Thomas, dessen Namenstag (21. Dezember) der tatsächlich kürzeste Tag ist, oft zu einem Kinderschreck geworden, der in Umdrehung seiner Legende den Kindern einen Nagel in den Kopf zu treiben versucht, wohingegen er in Hannover-Linden als „Thoms", eine rasselnde Wagenkette um den Leib, maskierte Burschen auf einem mit allerlei Unfug verbundenen Heischegang anführt. Ein solches Unfugtreiben, das den Freinachtscherzen der Walpurgisnacht entspricht (vgl. S. 71), bezeichnet man in Limburg und Brabant als „thamsen". Vor allem aber erfüllen Zukunftsbefragungen bis zum Bleigießen (Abb. 148) die Thomasnacht, insbesondere wieder wie am Andreasabend (und vereinzelt auch am Luzientag) Liebesorakel. In Nordschleswig wie in Teilen des Allgäus ist dieser Thomastag auch Geschenktag gleich Nikolaus oder Weihnachten. Zu den von besonderem Spuk erfüllten, gefährdeten Zeiten gehören die drei Donnerstage vor Weihnachten. Sie leiten die Klöpfleins- oder Klöpfelnächte ein, die Anklopfete oder, wie man im Hochalemannischen auch sagt, die Bochselnächte. Ihr Name entstammt dem Brauchtum jener Abende: lärmend ziehen vermummte Gestalten von Haus zu Haus und klopfen an, indem sie mit Hämmern, Holzstöcken und Heugabeln an die Türen pochen. Auch werfen sie Bohnen und Erbsen (bei Unbeliebten wohl auch Sand und kleine Steine) gegen die Fenster oder in die Stuben und poltern mit altem Geschirr. Dafür erhalten sie Speisen: Äpfel, Nüsse, Lebkuchen, im Schwäbischen „Knöpfle" (eine Art Spätzle), weshalb man hier von Knöpfleinsnächten spricht. Vielfach sagen die Klöpfler vor den Häusern Verse auf: einfache Heischereime, Neujahrswünsche, fromme Liedsprüche. Zweifellos geht dieser von Johannes Bohemus schon 1520 als fränkisches Kindertreiben gebuchte Brauch in sehr alte Zeiten zurück. Im 15. Jahrhundert entwickelte sich, vermutlich nach dem Vorbild älterer volkläufigerer Brauchverse, doch andererseits auch deren Gestaltungen befruchtend, eine literarische Klopfanliedermode mit einem weiten, sich vom Religiösen bis zum Unflätigen spannenden Motivschatz, und dieses Klopfanmotiv findet, gestützt auf die Offenbarung 3, 20, seine kirchlich-asketische Sonderform bis zum Tabernakelklopferlebildchen unserer Tage. Daneben tritt die christliche Volksdeutung des Brauches, nach der man den Heiland durch den Lärm herbeizurufen beabsichtige. In den Umzügen dieser Klöpfelnächte, die sich meist über die drei Donnerstage hinaus zu Dreikönig hinspinnen, vermischen sich deutlich Abwehrzauber und Fruchtbarkeitsgedanke. Auch in von späten Elementen durchsetzten, dramatisch bewegten Klöpfelaufzügen, wie jenen der Klöckler im Südtiroler Sarntal, bei denen Zuselmann und Zuselweib in Strohverkleidung auftreten und der Bauer nach beendetem Spiel und Tanz die Klöckler auf seinen Feldern herumzustampfen bittet, damit die Saat gedeihe, zeigen sich beide Gedankengänge eng verkettet, nicht anders wie bei den Perchtenläufen und verwandten Vermummungsumzügen, Läufen und Tänzen der Mittwinter- und Fastnachtszeit. Nach diesen Perchten, die sich im 19. Jahrhundert noch von den österreichischen Alpenländern bis ins Elsaß nachweisen lassen, heißt der Dreikönigstag auch Perchtentag, ein Ausdruck, der zuerst 1314 gebucht ist, während die „giperchtennaht" schon um 1000 in einem Mondseer Glossar erscheint. Im Salzburgischen stehen neben den „schiachen Perchten" die „schönen", eine wohl späte, gegensätzliche Bildung (Abb. 149). Sie zeichnen sich durch jene hohen Kopfaufbauten aus, die wir zur Fastnachtszeit schon bei den Rollern und Schellern zu

149. Tafel- und Blumenpercht. (Aufnahme anläßlich des Salzburger Denkmaltages 1911. Im Besitz des Städt. Museums Carolino-Augusteum.)

Imst, den Schleichern zu Telfs fanden (vgl. S. 38 f.). Auch die Appenzeller Kläuse tragen neben großen Kuhglocken auf Brust und Rücken einen pilzartigen Riesenhut, auf dem ein Schweizerhaus mit Bäumen und Tieren aufgebaut ist. Dagegen wurden die häßlichen Perchten durch zwölf in schwarze Schaffelle vermummte, mit Rollschellen behangene Burschen dargestellt mit abschreckenden, meist gehörnten Tier- und Teufelsmasken. Zu ihrem weiteren Gefolge gehörte ein mit einer Miederwurst um sich schlagender Narr sowie ein Quacksalber, der auch im Umzug des Anklöpfelesels in Pillersee auftritt. Noch heute stellt man da und dort in den österreichischen Alpenländern am Vorabend des Perchtentages der Perchta Schüsseln mit Krapfen, Milch, ja gekochten Eiern, auf oder wirft am Perchtentag (6. Januar) einen Löffel von allen Speisen ins Feuer, wie auch im Altbayern des 19. Jahrhunderts noch der Perchta Küchlein geopfert wurden: Speisegaben, gegen die man schon im 15. Jahrhundert als abergläubische Bräuche ankämpfte (München, Staatsbibl., Cod. lat. 18434; aus Tegernsee). In den **Zwölfnächten** (25. Dezember bis 6. Januar), die gleichsam zeitlos zwischen den Jahren stehen und in denen das wilde Heer am häufigsten über die Erde dahin wütet, erreicht das gespenstische Treiben der mittwinterlichen Spukzeit seinen Höhepunkt. Eine Unzahl von Sollvorschriften und Verboten, von Schutzmaßnahmen für Haus, Mensch und Vieh, Acker und Gerät erfüllt diese Tage, an denen sich erneut die Lärm- und Maskenumzüge, Läufe und Heischegänge häufen. Besonders die Schweiz ist reich an solchen Aufzügen, wie dem Spräggeln im Bezirk Affoltern (Kanton Zürich; 29./30. Dezember), bei dem neben einem Brautpaar die Schnabelgeiß und eine lärmende Teufelsmaske auftreten, dem Treiben der abschreckend vermummten Chrungeli am Vorweihnachtsabend im Züricher Oberland mit ihren Rügegerichten, dem Auszug der Jungmannschaft in Dörfern des Kantons Schwyz am 6. Januar gegen die Waldhexen Strudeli und Strätteli, die den Obstertrag gleich den Küßnachter Kläusen zu vernichten suchen. Und neben diesen Gestalten treiben sich nach dem Schweizer Volksglauben zu jener Zeit andere Dämonen umher: die Pfaffenkönigin, die im Kanton St. Gallen mit glühenden Augen im Zottelpelz in der Wilden Jagd mitfährt und die Menschen mit Krankheiten verfolgt, die Sträggele, von der man glaubt, daß sie die Kinder in die Lüfte entführe und zerreiße, oder im Kanton Zürich der Isegrind, der der Nikolausnacht seinen Namen gab, sowie die mißgestalteten Chlungern und andere mehr.

Betrachtet man das ganze Gespenstertreiben der Wintermonate aus großer Schau, so erkennt man schnell die Einheit der waltenden Vorstellungen, obwohl das Christentum nicht selten die verschiedenen Gedankengänge und Handlungen stärker auf einzelne Tage akzentuiert oder sie aufgespalten und auseinander geschoben hat, so daß die nordgermanische Julzeit, die sich selbst über eine ganze Reihe von Wochen erstreckte, zu einer vielmonatlichen Brauchzeit verflossen ist. Aber gerade der Vergleich mit dem Jul wirft Fragen auf, die trotz aller neuerer Bemühungen noch nicht eindeutig gelöst sind. Während sich Vegetationszauber und Dämonenabwehr in den Riten des Nordens und Südens wesentlich zu gleichen scheinen, bieten die deutschen Dezember-, Januar- und Fastnachtsbräuche nur schwache und gelegentliche Parallelen zum Jul als der Festzeit der Totenehrung, will man nicht, wie es Karl Meuli und Otto Höfler u. a. taten, die in dämonischer Vermummung lärmend und gabeheischend Umherziehenden als Mitglieder eines Totenheeres deuten, die in dem Einswerden mit den Toten ihres Volkes einen Kult heroischer Verehrung der Verstorbenen geschaffen haben. Kaum fraglich aber scheint, daß die dämonisch maskierten Heischegänger sich einst allgemein als wirkliche Dämonen fühlten und als solche angesehen wurden. Das beweisen ebensokirchliche Warnungen seit dem 7. Jahrhundert wie Handlungen unseres heutigen Brauchtums und psychologische Feststellungen. Auch scheinen solche, in ihren vorchristlichen Kultformen leidlich klar erschließbaren ekstatischen Umzüge und Umläufe seit alters Vorrecht bestimmter Verbände gewesen zu sein, von denen sie sich erst nach Verlust ihrer Sinngebung lösten, bis sie schließlich vielfach vom 15./16. Jahrhundert ab zum Kinderspiel absanken.

Im Weihnachtsfest, das uns heute als der Höhepunkt unseres Festjahres und als das deutscheste aller Feste erscheint, vermischen sich seit alters vorchristliches Zauber- und Glaubensgut des Hochwinters mit Bräuchen des römischen Jahresbeginns und christlichen Zutaten, Umgestaltungen und neuen Ausdeutungen. Der um das Jahr 1170 erstmals gebuchte Festname scheint trotz des Fehlens althochdeutscher und gotischer Belege heidnisches Altgut zu sein (ze den wihen nahten = in den geweihten Nächten), doch deuten ihn manche auch als eine Übersetzung aus nox sanctissima und setzen seine Entstehung nach der Mainzer Synode von 813 an, die die Feier des Christgeburtfestes für Deutschland verbindlich erklärte. Jedenfalls bleibt bei der Annahme eines vorchristlichen Ursprungs die Frage offen, wem diese Nächte geweiht waren. Die von Beda für den Jahresanfang der Angelsachsen belegte Bezeichnung módraniht (= Mütternacht), die sich um 1600 noch einmal bei dem saarpfälzischen Dichter Theobald Hock zu finden scheint („Mutternacht", nach Konjektur Jellineks), weist auf einen Matronenkult hin, der bisher in der Regel für keltische Eigenbildung galt. Doch bleibt die plurale Namenbildung, die den Begriff nicht auf einen Tag festlegt, aufschlußreich. Auch heute bezeichnet der Gottscheer neben dem Weihnachtsabend (24. Dezember) noch Silvester und den Vorabend des Dreikönigstages als „Beinochtnachten". Während Origines im 3. Jahrhundert Geburtstagsfeiern als heidnische Sitte ablehnte und das frühe Christentum nur die Taufe des Heilandes am 6. Januar feierte, entschloß man sich ein Jahrhundert später unter dem Einfluß gnostischer Erwägungen zu einer Festlegung des Geburtsfestes auf den 25. Dezember. In den Kirchen Roms führte der Papst Liberius die Christgeburtsfeier 354 ein, worauf sie sich noch im gleichen Jahrzehnt am kaiserlichen Hofe einbürgerte. Die Wahl dieses Tages wäre in ihren Motiven unschwer erkennbar, auch wenn sie uns nicht der syrische Mystiker Ben Salibi in voller Offenheit dargelegt hätte. War doch der 25. Dezember der Festtag des sol invictus (der unbesiegbaren Sonne), der römische Wintersonnwendtag, den man mit Feuern und Lustbarkeiten feierte, und zugleich der Geburtstag des Mithras, des obersten Herrn des Lichtes, dessen Kult eine dem Christentum gefährliche Volkstümlichkeit anzunehmen drohte. Die Ansetzung des Geburtstages des christlichen Gottsohnes und lux mundi (Licht der Welt) auf den 25. Dezember war also eine kluge Christianisierungsmaßnahme, die das heidnische Brauchtum und Gedankengut der Wintersonnwende mit Erfolg aufzufangen versuchte. Auch die päpstliche Festlegung des Neujahrsbeginns auf den Christgeburtstag im 9. Jahrhundert entsprang denselben kirchenpolitischen Erwägungen, nämlich der Aufsaugung der im Volk noch lebendigen Saturnalien- (17.—23. Dezember) und Kalendenbräuche (1. Januar) in ein rein christlich gewandeltes Kultfest. Hatten doch insbesondere letztere sich weit über die Grenzen des römischen Imperiums ausgebreitet. Ein Brief des Bonifatius an den Papst Zacharias von 742, in dem der Mainzer Bischof sich darüber beschwerte, daß die törichten Alemannen, Bayern und Franken in Rom skandalöse Dinge vom Kalendenfest annähmen, veranlaßte schon im folgenden Jahr das römische Konzil zu einer Verurteilung dieses außerchristlichen Straßentreibens. In Deutschland selbst setzte sich der neue Jahresbeginn freilich erst allgemein mit dem Beschluß der Kölner Kirchenversammlung von 1310 durch, aber auch die Christgeburtsfeier scheint über das kirchliche Leben hinaus kaum vor dem 14. Jahrhundert tiefe Wurzeln im Brauchtum breiterer Volkskreise gefaßt zu haben. Der Gregorianische Kalender, der den Neujahrstag wieder auf den 1. Januar zurückverlegte, fand in den deutschen Ländern nur langsam, in evangelischen Gegenden vielfach erst um 1700 Eingang. Inzwischen hatte der Protestantismus das Weihnachtsbrauchtum, anknüpfend an die schon im ausgehenden Mittelalter bezeugte Kinderbescherung, zu einem ausgesprochenen Haus- und Kinderfest umgeschmolzen, das sich in den Städten im wesentlichen auf die von Weihnachtsliedern umrahmte Geschenkfeier unter dem Tannenbaum beschränkte. So lebt das vorchristliche Geistertreiben in den geweihten Nächten stärker im Süden als in Mittel- und Norddeutschland nach.

Unter allen Bemühungen zur Klärung der verschiedenen Ursprünge unserer Weihnachtssitten gelten heute die lebhaftesten der Anknüpfung an die germanischen Mittwinterbräuche und -kulte, die sich für die Nord- und Ostgermanen dem Begriff des

Jul verbanden. Daß dieser Jul weder ein Wintersonnwendfest noch überhaupt ein Festtag war, ist längst erkannt, wohl aber war er Bezeichnung für eine Brauchtumszeit des Hochwinters. Während das isländische ýlir eine Zeitspanne von Mitte November bis Mitte Dezember umgreift und die Angelsachsen nach Beda die Monate Dezember und Januar Giuli nannten, heißt im gotischen Kalender der November fruma juleis (= erster Jul). Die Grundbedeutung des vielumstrittenen Wortes scheint, wie Lily Weiser (Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum, 1923) annimmt, „Zauber" (Zauberzeit) gewesen zu sein und sich von da zum Begriff des „Festes" (Festzeit) verschoben zu haben. In der christlichen Welt schrumpfte der Jul auf die Benennung des Weihnachtsfestes bzw. der Zeitspanne der Zwölfnächte ein. Das Bild, das wir aus älteren wie jüngeren nordischen Quellen vom Brauchtum des Jul gewinnen, weist eine Mischung von Fruchtbarkeits- und Totenzauber auf und damit zugleich eine ganze Anzahl von Parallelzügen zu den deutschen Winterbräuchen zwischen Allerseelen und Epiphanias. So stellt man den toten Ahnen, die nach dem Glauben des Volkes zur Julzeit die Gräber verlassen und ihre einstigen Heimstätten, Menschen und Tiere bedrohend, heimsuchen, in der Julnacht Speisen und Getränke hin, deckt ihnen die Betten zur Ruhestätte, läßt zu ihrer Erwärmung das Herdfeuer nicht ausgehen. Das sind die gleichen Vorstellungen und Bräuche, die wir resthaft auch heute noch auf deutschem Kulturboden zu Allerseelen (Arme Seelen), am Perchtentag (Perchta) und Weihnachten (Bettbereitung für die Muttergottes; Abgabe von Weihnachtsgebäck an die Hausgeister) finden. Wie im nordischen Jul, so erreicht in den deutschen Zwölfnächten und besonders in der diese einleitenden Christnacht die Zeit des Geistertreibens ihren Höhepunkt. Alle Dämonen sind in dieser Nacht losgelassen; Schimmelreiter, Klapperböcke, Weihnachtsbock und Himmelsgeiß (Pfalz) oder wie sie alle heißen, ziehen umher, die Hexen bedrohen Mensch, Haus und Hof, und mit ihnen geht der christliche Teufel um. So stark ist die magnetische Kraft des weihnachtlichen Geistertreibens, daß es gelegentlich selbst fastnachtliches Brauchtum aufgesogen hat wie in dem Umzug der 13 „Strohmänner" von Wenigenjena (= Jena-Ost), wo der kuhglockenbehangene Bär von Maskierten an einer Kette mitgeführt wird. Selbst in den Scherzen des städtischen Schülerbrauchtums klingt noch der Gespensterglaube nach. So erhielten sich, manchen früheren Verboten zum Trotz, im Internat der Staatlichen Aufbauschule zu Annaberg im Erzgebirge die „Geisterzüge" vor Weihnachten, bei denen von vermummten (früher in Bettdecken gehüllten, jetzt durch Pappmasken unkenntlich gemachten) Primanern die aus den Schlafsälen gezerrten Schüler der Unterklassen vor ein Gericht gestellt werden, wo neben dem Galgen ein Topf voll Blut steht. Nachdem die Sünder mit diesem das Protokoll ihrer Missetaten unterzeichnet haben, kommen sie auf den „elektrischen Stuhl" (einen mit Draht umwickelten Stuhl) und werden aus einer unter diesem angebrachten Spritze durchnäßt. Auch bei den Heimschülern in Waldenburg sind ähnliche „Geisterzüge" üblich. Zahllose Vorschriften und Verbote begleiten die Weihnachtstage und -nächte und besonders die Christnacht, um das drohende Unheil abzuwehren. So dürfen Frauen am Heiligen Abend nicht das Haus verlassen und binden sich einen roten Faden um den Hals, alle Arbeit soll ruhen und die Wäsche, ja sogar der Waschlappen, muß versteckt werden, damit der Tod im kommenden Jahr keinen Hausbewohner holt. Man darf gewisse Tiere nicht mit ihrem richtigen Namen anreden, bestimmte Speisen nicht essen; auch keinen Gegenstand verleihen noch Feuer aus dem Haus geben, wie dies die 49. Epistel des Bonifatius (742) völlig gleichermaßen von dem römischen Kalendenbrauchtum berichtet. Zum Schutz vor solchen feindlichen Mächten räuchert man Haus und Stall mit Weihrauch, Wacholderbeeren oder den im Frauendreißiger gepflückten Pflanzen, sprengt mit Weihwasser, peitscht, bläst, läutet, schießt in den Straßen, über die Felder hinweg oder in die Brunnen hinein. Zwar tragen die Choräle, die am Christabend, zur Mitternachtsstunde oder in der Frühe des Weihnachtsmorgens aufklingen, rein christliches Gepräge, rufen die Kirchenglocken zur Christmette wie zu allen Festtagen und Hoch-Zeiten des kirchlichen Lebens, denken sich die Burschenschaften rings um den Königssee heute kaum mehr viel dabei, wenn sie nach achttägigem Schießen in der Christnacht unter Einzel-, Gruppen- und Salvenfeuer auf Berchtesgaden vorrücken, aber in manchen Gegenden zeigt dieses Brauchtum noch seinen unmißverständlichen Ursinn. So singen in der Zips die Hirten nicht nur fromme Lieder vor den Häusern, sondern veranstalten auch unter dem Geheul ihrer mitgeführten Hunde ein Geisterscheuchen auf Tutterhörnern, Hirtenschalmeien und durch ein wildes Geknalle ihrer Peitschen. Auch im Egerland gehören Peitschenknallen, Schießen und Blasen noch zum ausgesprochen gespensterabwehrenden Brauchtum, und in manchen Gegenden, wie im Schaumburger und Bärwalder Ländchen, ist es noch nicht allzu lange her, daß das Beiern der Kirchenglocken in einer Art betrieben wurde, die ersichtlich nichts mit der Christensitte zu tun hatte. Der alemannische Ausdruck „Schreckläuten" zeigt unmißverständlich den Sinn all dieses lärmenden Tuns. Neben der Dämonenabwehr gibt die Weihnachtsnacht Möglichkeiten zur Erkenntnis, ja zur Zwangsstellung feindlicher Geister. So kann man am Heiligabend die Hexen durch einen gebogenen Kirschbaumzweig erblicken oder sieht sie in der Christmette, wenn man auf einem aus neunerlei Hölzern gefertigten Schemel sitzt. Wer sich aber nackt und sensendengelnd zur Mitternachtsstunde auf einen Dachfirst setzt und vor dem ihm erscheinenden Teufel nicht erschrickt, zwingt jenen, ihm das ganze Jahr (oder zeitlebens) die Sensen zu schärfen (Tirol). Noch schwieriger zu erfüllen scheint der uns aus schlesischer Großväterzeit überlieferte Glaube an eine Teufelsbannung, bei der man in der Weihnachtsnacht eine schwarze Katze mit 99 Kreuz- und Querstricken in einen Sack verschnüren, mit diesem dreimal um eine Kirche mit drei Türen herumlaufen und an jede von diesen anklopfen mußte. Sobald man zu dem dann aus der Kirche heraustretenden Teufel gesagt hatte: „Ich bringe hier einen Dachhasen, gib mir dafür einen Taler", galt es, nach dessen Erhalt, während sich der Teufel um das Öffnen des Sackes bemühte, schnell

zu einem Brunnen zu laufen. Wer jenen rechtzeitig erreichte, war der teuflischen Gefahr entronnen, und der Teufelstaler brachte ihm Glück das ganze Jahr.

Wie sich und sein Haus, so schützte und schützt man in der Christnacht die Haustiere durch Strohbüschel und andere Amulette, die man über die Stalltüre hängt oder am Dach anbringt, durch eine vor die Türe gestellte Axt (Pommern), durch spitze, unter die Krippe gelegte Gegenstände (Ostpreußen), durch vor diese gestellte Lichter. Auch ein am Weihnachtsvorabend oder -morgen ins Wasser geworfener Hund soll die Räude vom Vieh fernhalten. Vor allem aber gilt es, die Haustiere durch besondere Speisen, die in der Regel der Bauer oder die Bäuerin den Tieren selbst bringt, vor Unglück zu bewahren: Leckerbissen, der eigenen Weihnachtstafel entnommene, frisch geschnittene oder gedroschene, zuvor auf den Mist gelegte oder gestohlene Speisen. Mancherorts gibt man dem Vieh neunerlei Futter oder mengt neunerlei Gewürze in dieses. Auch läßt man Hunde, Hühner, ja selbst die Kühe am Weihnachtsabend vom Wohnstubentisch (der im Erzgebirge früher mit dem Sätuch bedeckt war) fressen (Vogtland, Böhmen, Pommern), als Sinnbild der engen Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier in dieser geheiligten Wundernacht, in der die Tiere reden und den Menschen ihr Schicksal voraussagen können. Unter den besonderen Speisen finden wir immer wieder Brot (in Schlesien mit Honig bestrichen) und Salz, Weihnachtskuchen und Knoblauch, der Hunde und Hähne scharf machen soll. Auch streut man Hühnern, Enten und Gänsen Erbsen in einem durch ein Seil, eine Kette oder dergleichen angedeuteten Schutzkreis aus, damit sie die Eier nicht verlegen, dem Hof nicht entlaufen. Aber auch die Obstbäume erfahren die gleiche brüderliche Liebe wie die Tiere, indem man an ihnen Weihnachtsspeisen niederlegt, sie mit Knochen, Kuchen, Klößen und Äpfeln behängt, mit Milch oder mit dem Wasser tränkt, in dem das Festessen gekocht ist: ein Brauchtum, das sich am längsten im sächsisch-schlesisch-sudetendeutschen Raum erhielt. Desgleichen steckte man vielfach Geld in ihre Rinde, so wie man solches dem Vieh in die Krippe legte. Weit verbreitet ist neben dem Schütteln und Beklopfen der Obstbäume ihr Umwickeln mit Strohseilen zur Fruchtbarmachung, das in Siebenbürgen nach dem Einläuten des Christtages geschieht und zuweilen mit Anreden verbunden ist (in Schlesien: „Da hast du deinen heiligen Christ!"). Man benutzt dazu Stroh, auf dem die Stollen gebacken wurden (Schlesien) oder die gekochte Wurst lag (Pommern), oft auch das in der Christnacht auf dem Stubenboden ausgelegte Stroh, in dem im Ungarischen der Hausherr oder der Knecht schlief. In der Rhön wälzte man sich auf ungedroschenem Erbsenstroh und steckte die dabei herausspringenden Erbsen als Saatwecker in die Felder. Aus solchem, mit verschiedenem Weihnachtsbrauchtum in Verbindung gebrachten Stroh verfertigte Nester sollen sich die Hühner an das Haus gewöhnen (Schlesien).

Gibt so Weihnachten, die große Freinacht der schädigenden Geister, den Menschen die Möglichkeit, von sich aus das eigene Schicksal durch kluge Vorsicht, Belauschen des Geschehens und Zauberbrauch zu lenken, so gestattet es zugleich Blicke in die schicksalsgebundene Zukunft. Alle Losspiele, Glücks- und Liebesorakel ballen sich in der Weihnachtsnacht zusammen, und während die Männer bei ihnen an Leben und Tod in Haus und Hof denken, versuchen die Mädchen ihren Zukünftigen, den Termin der Heirat oder auch die Sicherheit ihrer Dienststelle zu erkunden. Vor allem aber beobachtet man das geheimnisvolle Geschehen in der Natur oder in der Christmette und zieht seine Schlüsse selbst aus der Gestalt und dem Schmuck des Weihnachtsbaumes, der Zahl seiner Kerzen, der Art ihres Abbrennens. Man belauscht in der Christnacht das Gären des Weines und schließt auf ein gutes Weinjahr, wenn sich an den Kufen ein Klopfen bemerkbar zu machen scheint, glaubt an ein glückliches Bienenjahr, wenn die Bienen zu summen beginnen, nachdem der Bauer ihnen verkündet hat, daß heute der Heilige Abend sei. Daneben macht sich immer wieder der Wille geltend, das Schicksal durch eigenes Tun zu meistern. So schneidet man sich, um reich zu werden, in der Christnacht eine Wünschelrute, sucht Farrensamen zu erlangen, trägt um Mitternacht dreimal eine Totenbahre um die Kirche, legt einen Karpfenschuppen in den Geldbeutel und sucht im Kopf des Fisches den glückbringenden Karpfenstein. Denn Tun oder Versäumnis entscheiden über das persönliche Schicksal des ganzen kommenden Jahres, so daß selbst die schlesischen Wilderer und Diebe, um ein Jahr lang ungestört wildern oder stehlen zu können, am Weihnachtsabend schweigend, einen Schmetterling in den Hosenboden eingenäht, in den Wald gingen und einen schicksalsentscheidenden Probediebstahl ausführten. Vor allem mißt man den Speisen eine besondere Bedeutung zu. Erwuchs doch die Redensart, daß Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhalte, dem ganz leibhaftigen Glauben an die Schutz- und Zauberkraft des Essens, wie denn das oben (S. 123) erwähnte Gedicht von Frau Berchten mit der langen Nase die Aufforderung enthält: „Ir sult vast ezzen ... daz iuch Bercht niht trete." Doch spielt sicher seit alters bei der Fülle des Essens (und Trinkens), die noch ebenso in unseren städtischen, häuslichen und öffentlichen Weihnachts- und Neujahrsfestessen nachklingt, wie in den bäuerlichen Vorschriften, siebenerlei oder neunerlei zu genießen, zugleich der (noch sehr lebendige) Glaube mit, daß dieses vorbedeutend für den Wohlstand des kommenden Jahres sei. Daneben aber kommt es wesentlich auf die Art der Gerichte an, bei denen zu Weihnachten die keimenden und quellenden Speisen im Vordergrund stehen: Bohnen, Linsen, Erbsen (mit denen sich noch vor nicht allzu langer Zeit die jungen Leute in den Dörfern am Schwielowsee beim Weihnachtsmahl bewarfen), Hirse und Fische mit Rogen. Deutlich weisen diese Speisen, wie auch die vielfach üblichen Eier, auf alte Fruchtbarkeitsgedanken hin, wenn auch die vorweihnachtlichen Fastenvorschriften auf ihre Auswahl eingewirkt haben mögen und heute meist die beim Kochen quellenden Speisen als Angleichungszauber aufgefaßt werden: ihr Verzehren lasse das Vermögen anwachsen. Und ähnlich heißt es, daß man so viel Geld haben werde als der Fisch Schuppen und Rogeneier oder der gleichfalls beliebte Mohnstriezel Mohnkörnchen habe. Doch bestehen die Fischgerichte

150. Fabeltier. Ältester Lebkuchenmodel im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg (Ende 15. Jahrhundert).

meist aus Heringen (Heringssalat), und die Weihnachts- und Neujahrskarpfen scheinen größtenteils jüngere, städtische Mode. Auch der Genuß von Weihnachtsäpfeln gilt vielerorts als gesundheitsfördernd. Von Fleischgerichten bevorzugt heute der Städter die Gänse und Hasen, während in früheren Jahrhunderten vielfach Hühner und Kapaunen die Weihnachtsspeise der Vornehmen waren. Doch stand neben jenen bereits im Mittelalter der mit Lorbeerblättern und Rosmarin geschmückte Schweinskopf, den wir (ohne die südlichen Beigaben) vielleicht schon als vorchristliche Festspeise des nordgermanischen Jul annehmen dürfen. Jedenfalls backt man noch heute in Schweden aus dem Mehl der letzten Garbe ein Weihnachtsbrot, das den Namen Julgalt (= Juleber) führt (vgl. auch S. 122 und Abb. 141), und verzehrt einen Schweinskopf zum Weihnachtsmahl. So scheinen sich Fäden zu Freyr, dem Gott der Fruchtbarkeit, zu spinnen, der der Sage nach auf dem Eber Gullinborsti (= Goldborst) ritt und ursprünglich wohl selbst als Tierdämon in Ebergestalt umging. Noch die Harvarasaga erzählt von einem großen Eber, den der König Heidreck für Freyr opfern ließ. Auf dem deutschen Kulturboden unserer Tage ißt man gewöhnlich zu Weihnachten Schweinefleisch in verschiedener Zubereitung und mit allerlei Zutaten (Spanferkel, Schweinefleisch mit Grünkohl, mit Klößen und Backwerk als „Schlesisches Himmelreich" u. dgl.). Das Weihnachtsessen in Mährisch-Ostrau, Fleisch vom Schweinskopf, geht unter der volkstümlichen Bezeichnung „Schweinsglück". In dieser Benennung wie auch der allbekannten Redensart „Schwein haben" (für: Glück haben) deutet sich die Wendung vom Fruchtbarkeitszauber zum allgemeinen Glückszauber an. Unter den Weihnachtskuchen und Kleingebäcken bzw. den entsprechenden Neujahrsteiggebilden finden wir nebeneinander frühe und späte Bildformen. In verhältnismäßig alte Zeiten scheinen eine Reihe von Tierformen zurückzuführen, unter denen die Hasen, Hirsche, Schweine und Vögel überwiegen. Die osnabrückische Bezeichnung „Hasen und Vösse" für alles Weihnachtsgebäck weist auf ehemals geläufige Tierbilder hin. Auch die Kringeln, Sterne, Räder, Hakenkreuze, Rauten und Zöpfe dürften Altgut sein. Zuweilen erhalten heute Knaben und Mädchen zu Weihnachten oder Neujahr verschiedene Gebäckformen. Unter den brot- und kuchenartigen Weihnachtsgaben überwiegen die gepfefferten und gewürzten: Pfefferkuchen und Nüsse, Zimmetsterne, Aachener Printen, rheinischer Spekulatius usw., doch stehen daneben in Stollen-, Striezel- und Zeltenform reine Süßgebäcke. Auch die (gleichfalls meist gewürzten) Früchtebrote (Hutzelbrot, Kletzenbrot usw.) erfreuen sich großer Beliebtheit. Die wendische Quarkbabe besteht zu gleichen Teilen aus Quark und Hirn und wird unter Zugabe von Eiern, Rosinen, Anis und Zucker gebacken. Diese gesüßten und gewürzten Teiggebäcke wurden bei uns zuerst in den Klöstern gepflegt, in denen ein Zeidler (Bienenzüchter) als Hintersasse ansässig war, und dürften vielfach an römische Überlieferungen angeknüpft haben. Wie sich die mittelalterlichen Nonnen mit Lebkuchen, Krapfen, Gewürzsäcklein u. dgl. beschenkten, zeigt uns der Briefwechsel der Margarete Ebner aus dem Kloster Maria-Medingen mit Heinrich von Nördlingen (1332—1350). Ein Straßburger Hausratsverzeichnis in Versen von 1514 weist auf die gesundheitsfördernde Wirkung solcher Leckereien hin: „Ein Zuckerleblin und ein Lebkuchen / Den magstu des Morgens fru versuchen / Er ist fir die Gesundheut sehr fast gut." Aus den Frauen- und Männerklöstern wanderte die Herstellung von Lebkuchen (aus mittellat. libum = Fladen; panis mellitus) und Pfefferkuchen (panis piperatus) früh in die bürgerlichen Berufe der Lebzelter und Pfefferküchler ab, die wir schon 1293 in Schweidnitz, 1357 in Oppeln zunftmäßig gebunden finden. In München ist eine Zunft seit 1473, der erste Lebküchler 1370 urkundlich nachweisbar. Auch in Nürnberg, das seit langem Deutschlands größte Lebkuchenstadt ist, dürfte das Gewerbe schon im 14. Jahrhundert ausgeübt worden sein, wiewohl wir erst 1643 von einer Zunft hören. Neben Nürnberg versorgt Thorn seit dem gleichen 14. Jahrhundert den deutschen Osten mit Pfefferkuchen. Die Thorner „Katharinchen" führen ihren Namen von den mit Gastgelagen verbundenen klösterlichen Katharinenkollationen, auch blieb der Riesenpfefferkuchen, den die Thorner der russischen Kaiserin Katharina fertigten, lange berühmt. Späterhin traten neben diese beiden Orte zahlreiche andere Städte mit ihren Spezialitäten: Aachen mit Printen, Frankfurt a. M. mit Brenten (beides von imprimere, eindrücken), Basel mit seinen Leckerli, Liegnitz mit Bomben, Offenbach a. M. mit Pfeffernüssen, Pulsnitz mit Pfefferkuchen usw. Seit dem 15. Jahrhundert kennen wir Lebkuchen, denen mit Hilfe eines in Hartholz (meist Buchsbaum) geschnittenen Models ein Bild eingedrückt ist, eine Schmückung, die späterhin auch auf die Anisgebäcke, wie etwa die schwäbischen Springerle, überging. Der erste literarische Nachweis solcher Stücke führt wieder nach Nürnberg, wo 1467 Kaiser Friedrich III. zu einem Reichstag 4000 Kinder mit Wein und rautenförmigen Lebkuchen bewirtete, die sein Bild trugen. Diese „Kayserlin" wurden bis 1679 nachgebacken. Auch der älteste erhaltene Lebkuchenmodel im Germanischen Nationalmuseum, der dem Ende des 15. Jahrhunderts entstammen dürfte und ein greifenartiges Fabeltier aufweist (Abb. 150), wird Nürnberger Arbeit sein. Aus dem frühen 16. Jahrhundert besitzen wir daneben Steinmodel als Gebäckformen (Abb. 151), wie jene, die der Goldschmied Hartman Kistener für den Frankfurter Patrizier Claus Stelburg, den Reichen († 1524), fertigte. Doch setzten sich nur die Holzmodel durch, die oft von den Lebzeltern oder ihren Gesellen selbst geschnitten wurden, wenn vielfach auch Lebküchlergesellen und Formschneider von Ort zu Ort wanderten und den Bäckern

wie Privatleuten die Formen zu ihrem Weihnachtsgebäck stachen. Blieb doch dessen Herstellung besonders in Süddeutschland meist den Familien vorbehalten und damit der höchste weihnachtliche Vorgenuß für die helfenden Kinder. In den Bildmotiven überwogen zunächst die Wappen, denen biblische Darstellungen, darunter die noch heute beliebten Modelformen mit Adam und Eva unter dem Apfelbaum, folgten. Neben ihnen finden wir Rosetten, klassisch-mythologische Stoffe und große menschliche Barockfiguren, wie die Edeldame am Spinnrocken oder der Kavalier zu Pferd, deren oft versuchte Rückführung auf Frau Holle und den Schimmelreiter Wodan reichlich kühn anmutet. Doch lebten alte Wandermotive, wie der Hahnreiter, auch in den Lebkuchenmodeln des 17. Jahrhunderts nach zeitgenössischen Kupferstichvorlagen wieder auf. Das 18. Jahrhundert fügt dem Lebkuchenbildbestand eine große Anzahl von Genreszenen bei, schafft eigene Formen für die Kinderweihnacht und den Nikolaustag (Abb. 144) und gelangt schließlich zu einer Buntbemalung der Lebkuchen, gegen die gesundheitliche Bedenken auftauchten, so daß 1791 in Frankfurt a. M. alle Verzierung von Lebkuchen untersagt wurde. Im 19. Jahrhundert überzog man sie an Stelle der Bemalung mit Blattgold und Buntpapieren und klebte ihnen schließlich lieblose Farbdrucke auf, nachdem der Lebkuchen in erster Linie zum Kindergeschenk und zur Jahrmarktsware geworden war. In der Form von Herzen mit aufgeklebten Bildern und Sprüchen, die die großen deutschen Bilderbogenfirmen als Ausschneidebögen herstellen, blieb er auf Märkten und Volksfesten ein vielbegehrtes Burschengeschenk an die Mädchen. Das Kriegsjahr 1914 brachte eine große Anzahl von Kriegspfefferkuchen auf den Markt, die Soldaten, die „Dicke Bertha" (42 cm-Mörser) u. dgl. darstellten und derart guten Absatz fanden, daß sich im folgenden Jahr auch Künstler und Kunstgewerbler mit Entwürfen von solchen auf den Krieg bezüglichen Scherzbildern und Scherzversen versuchten. An Erkenntnissen für den Volksglauben und den Volksbrauch bieten alle diese Modeldrucke weit weniger als die handgeformten Gebäcke. Doch ist auch deren Rückführung auf vorchristliche Opferbilder aus gebackenem Teig im allgemeinen wie im Einzelfall zwar nicht ausgeschlossen, aber nicht beweisbar. Im weihnachtlichen Brauchtum erhalten alle Festspeisen ihre besonderen, geheimnisvollen Zauberkräfte zugesprochen, so daß man die Speisereste des Christnachtmahles der Erde, dem Hausgeist, den Bäumen, den Tieren, den armen Seelen, den Engeln gab, vereinzelt auch noch gibt oder sie auf die Gräber der Vorfahren niedersetzt. Auch dem Trinken wird (wie im Brauchtum des nordischen Jul) gleich dem Weihnachtsessen besonders zugesprochen, so daß alte Sittenprediger von einer Weinnacht statt einer Weihnacht sprachen. In den Zeiten unserer Eltern und Großeltern bestand der Weihnachtspunsch auf dem Lande außerhalb der Weingegenden meist aus heißem Wasser, in dem eine große Zahl bestimmter Kräuter angesetzt werden mußte.

151. St. Johannes der Täufer als Wilder Mann. Gebäckmodel (Steinwürfel) um 1500. Historisches Museum d. Stadt Frankfurt a. M.

Einschmeichelndstes Sinnbild des deutschen Weihnachtsfestes unserer Tage ist der **Christbaum** oder der **Weihnachtsbaum**, wie er im deutschen Nordraum heißt, während noch Goethe von einem „aufgeputzten Baum", Schiller vom „grünen Baum", Jung-Stilling vom „Lebensbaum" reden und Johann Peter Hebel ihn schlichthin „de Baum" nennt.

Jung, gleich seinem Namen, ist auch seine heutige Gestalt, und Luthers Familie hat nie ihr Weihnachtsfest unter einem mit Lichtern besteckten Tannenbaum gefeiert, wie es der einst weit verbreitete Kupferstich Schwerdgeburths von 1843 glauben macht. Doch liegen seine vielumstrittenen Ursprünge zweifellos in uraltem Zauberbrauchtum mit Wintergrün und Feuer zur Zeit des Hochwinters, in die früh kirchliche Elemente der Epiphaniasfeiern, christliche Legenden und wahrscheinlich auch Brauchtum des römischen Kalendenfestes einströmten. So erwuchs aus der Verschmelzung von Zweigzauber und Baumkult, Feuerzauber und Lichtsymbolik mit dem Hinzutritt der in ihren Ursprüngen wohl gleichfalls magisch bedingten, zur Weihnachtsfeier aber aus dem Neujahrsbrauchtum abgewanderten Geschenksitte der lichterglänzende Gabenbaum unserer Kinderweihnacht. Jedenfalls weiß Sebastian Brants „Narrenschiff" (1494) noch von keinem „Gabenbaum", wohl aber von der Zauberwirkung wintergrüner Zweige: „Und wer nit etwas nuwes hat / Vnd vmb das nuw jor singen gat / Vnd grien tann riß steckt jn syn huß / Der meynt, er leb das ganz jor nit uß." Geiler von Kaisersberg aber warnt 1508 in seiner Predigtfolge „Emeis" vor dem heidnischen Brauch, „Dannreis in die Stuben zu legen". Spätere alemannische Verbote des Abhauens von „Meyen" in den Wäldern lassen zuweilen nicht klar erkennen, ob man Zweige und Äste oder ganze Bäume zu Weihnachten benötigte. Einer wenig klaren Schlettstädter Verfügung von 1514, die vom Hüten der Mayen vom St. Thomastag an spricht, folgen seit 1539 in den Rechnungen des Gutleuthauses in Straßburg Ausgabenbelege für Tannenbäume und Tannenreisig zu Weihnachten (Saalfelder Weihnachtsbüchlein 1934) und Schlettstädter Abholzverbote von Weihnachtsmeien aus den Jahren 1546 und 1555

152. St. Christophorus mit Christkind und Gabenbaum. Aquarell vom 8. März 1601. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum.

(Elsässische Monatsschrift für Geschichte und Volkskunde, Bd. 54, 1913). Auch eine Verfügung des Rates der Stadt Freiburg i. B. vom 15. Dezember 1554 besagt: „Dweil yetz mit den weyhenacht meyen, so abgehawen werden, grosser schad beschicht, so ist erkhannt, uf morgen sollichs zu verbieten und ußzeruefen bei straff 10 β r[appen]" (vgl. Friedrich Hefele im Jahresheft Badische Heimat 1929 „Freiburg und der Breisgau", S. 134). Und in einer Waldordnung von Ammerschweier (Elsaß) von 1561 heißt es: „Item es soll khein Burger uf die Weihnacht mehr den ein Meyen hawen, soll nit länger sein denn acht Schue lang." Über die Verwendung dieser Wintermaien berichten die Urkunden nichts, doch ist anzunehmen, daß man sie in den Stuben aufstellte, wiewohl die „Christ Baum", deren ein Amtsprotokoll von Breuberg im Odenwald 1556 gedenkt, lediglich eine weihnachtliche Holzabgabe an die Gemeinde bedeuteten. Ob und wo das Aufstellen oder Aufhängen von Wintergrün in den Stuben eine Fortführung des römischen Kalendenbrauches war, sich zu Neujahr grünende Zweige zu schenken und die Häuser mit Lorbeer und anderem Laubgrün zu schmücken, scheint nicht von ausschlaggebender Bedeutung, da der Glaube an die Schutzkraft des Wintergrüns sicher schon im germanischen Altertum lebendig war. Aber auch das Aufpflanzen ganzer Bäume scheint wenigstens im Norden zumindesten in das hohe Mittelalter hinaufzureichen, nachdem in skandinavischen Runenkalendern der Thomastag (21. Dezember) durch zwei gekreuzte Baumstämme mit Wipfelbusch gekennzeichnet wird.

Auf deutschem Boden stammt die früheste, unmißverständliche Nachricht von **Weihnachtsbäumen** aus Reval, wo 1514 die „Schwarzhäupter", eine Vereinigung unverheirateter Kaufleute, am Abend nach dem Weihnachtstrunk in feierlichem Umzug zwei Bäume auf den Marktplatz trugen, sie umtanzten und verbrannten. Vermutlich handelte es sich hier um hohe, mit künstlichen Blumen behangene Tannenbäume, wie sie der Revaler Chronist Russow für 1522 als zur Fastnachtszeit üblich schildert. In Riga ist der gleiche Schwarzhäupterbrauch schon 1510 für den ersten Dienstag in der Fasten bezeugt, doch mag er hier ebenfalls eine ursprüngliche Weihnachtssitte gewesen sein. Solche Umzugsbräuche mit geschmückten Bäumen sind uns aus dem 16. Jahrhundert auch zu anderen Gelegenheiten bekannt, so bei dem Nürnberger Metzgertanz (Berlin, Staatsbibl., Ms. germ. folio 492; vom Anfang des 16. Jahrhunderts) und beim Urbanritt (Abb. 108). Noch im 19. Jahrhundert trug in einigen Orten des schweizerischen Kantons Glarus der Nikolaus einen mit Gaben behangenen Tannenbaum bei sich, so wie ihn noch im 20. Jahrhundert die Feinbäcker der Diözese Augsburg mit einem Tannenbaum im Arm als Gebäck fertigten (Der Katholik, Jahrg. 28 II, 1901, 3. F., 23. Bd., S. 474 f.). Die mit Äpfeln und sonstigen Eßwaren behangenen „Adamsbäume", die man seit alters im württembergischen Oberland (Saulgau) am Sonntag nach Lichtmeß umhertrug (vgl. S. 47), leiten zu der Vielzahl geschmückter Zweige im deutschen Brauchtum über, die in den mit Gaben behangenen Martins- und Nikolausgerten dem Gedanken des weihnachtlichen Gabenbaumes am nächsten stehen. So dürfte der Gabenbaum der häuslichen Weihnacht, dessen erste Spuren um 1600 auftauchen, Vorbilder in älteren Umzugs- und Kultbäumen gehabt haben, zugleich aber an jenen Stubenschmuck anknüpfen, dessen apotropäische Bedeutung sich noch in der österreichischen Bezeichnung „Schradlbaum" für die Stechpalme und dem altholsteinischen Wort „Marentaken" für die Mistel erhalten hat. Seine weitere Ausgestaltung ergibt sich aus dem Aufkommen jenes Kinderweihnachtsfestes, das aufs engste dem Protestantismus verbunden ist. Wie ein Auftakt zu solcher kinderfrohen Geschenkbaumsitte mutet ein (wohl fränkisches) Aquarell von 1601 an, das den St. Christophorus mit dem Christkind auf dem Rücken zeigt, wie es nach den leckeren Eßwaren auf dem Stabbaum des Heiligen hascht (Abb. 152). Etwa um die gleiche Zeit (um 1600) berichtet die Becksche Chronik von einem mit Äpfeln und Oblaten geschmückten „Meyen", der auf der Herrenstube in Schlettstadt, also im Gesellschaftsraum einer patrizisch-zünftigen Stubengesellschaft, errichtet war und den die Kinder am Dreikönigstag abplündern durften. Noch deutlicher ist der Bericht der „Memorabilia quaedam Argentorati observata" von 1605, der für ein Straßburger Haus einen in einem viereckigen Rahmen aufgestellten Weihnachtstannenbaum bezeugt, behängt mit Rosen aus vielfarbigem Papier, Äpfeln, Oblaten, „Zischgolt", Zuckerstücken u. dgl. Auch Puppen waren einer Nachricht des Straßburger Münsterpredigers Johann Conrad Dannhauser zufolge („Catechismus-Milch", 1642—1646) schon als Baumschmuck üblich. In den Beschreibungen solcher Baumzierden erkennen wir deutlich eine

Mischung älterer wie neuerer Elemente. Äpfel und Hostien (Oblaten) weisen auf jenen Paradiesbaum hin, dessen Früchte nach der Legende des Mittelalters Äpfel waren und der in keinem der mittelalterlichen Adams- und Paradiesspiele (die in der Normandie seit dem 12., auf deutschem Boden seit dem 14. Jahrhundert bezeugt sind) fehlte. Aus der kirchlichen Festsetzung des Tages Adams und Evas auf den 24. Dezember ergab sich von selbst die Verschmelzung des (noch im 18. Jahrhundert in Fronleichnamsprozessionen mitgeführten) Paradiesbaumes mit dem Weihnachtsbaum, zumal schon im patristischen Schrifttum der „Baum der Erkenntnis" und der „Baum des Lebens" verschmolzen und die Sage das Kreuzesholz aus dem Paradiesbaum herleitete. Aber auch der Rosen- und Blumenschmuck scheint christlichen Ursprungs zu sein, indem er die Legende verbildlichen dürfte, nach der in der Weihnachtsnacht die Bäume blühen und Früchte tragen, wie vielleicht seine Fäden auch zu der besonders von der Mystik gepflegten Vorstellung vom Kruzifixus als Rosenstrauch hinüberspinnen. Doch waren solche Gedanken sicher in der protestantischen Kinderweihnacht des 16. Jahrhunderts erloschen, zumal in Straßburg, wo die 1570 erfolgte Umwandlung des Nikolausmarktes in einen Weihnachtsmarkt durch den Rat die Nachwehen der päpstlichen Zeit im Volksbrauch zu tilgen suchte. Nur zögernd scheint die Sitte der weihnachtlichen Kindergabenbäume vom Elsaß ostwärts gewandert zu sein. Weiß doch 1722 die Schrift des Dresdner Magisters und Pastors Paul Christian Hilscher „Der Weynachts-Aberglaube" noch nichts von einem Christbaum zu vermelden. Wohl aber beschreibt 15 Jahre später Carl Gottfried Kißling in seiner Abhandlung „Von Heyligen Christgeschenken" die Weihnachtsfeier einer (wohl nahe seiner Heimatstadt Zittau ansässigen) Hofbesitzerin folgendermaßen: „Am heiligen Abend stellte sie in ihren Gemächern so viel Bäumchen auf, wie sie Personen beschenken wollte. Aus deren Höhe, Schmuck und Reihenfolge der Aufstellung konnte jedes sofort erkennen, welcher Baum für es bestimmt war. Sobald die Geschenke verteilt und darunter ausgelegt und die Lichter auf den Bäumchen und neben ihnen angezündet waren, traten die Ihren der Reihe nach in das Zimmer, betrachteten die Bescherung und ergriffen jedes von dem für es bestimmten Baume und den beschenkten Sachen Besitz. Zuletzt kamen auch die Knechte und Mägde in bester Ordnung herein, bekamen jedes seine Geschenke und nahmen dieselben an sich." Die Beschreibung Kißlings ähnelt der Schilderung, die Liselotte von der Pfalz 1708 in einem Brief an ihre Tochter, die Herzogin von Lothringen, als Kindheitserinnerung gab: „Ich weiß recht gut, was St. Nikolaus in ganz Deutschland bedeutet ..., aber ich weiß nicht, ob Ihr ein anderes Spiel habt, das jetzt noch in Deutschland üblich ist, man nennt es Christkindel. Da richtet man Tische wie Altäre her und stattet sie für jedes Kind mit allerlei Dingen aus, wie neue Kleider, Silberzeug, Puppen, Zuckerwerk und alles mögliche. Auf diese Tische stellt man Buchsbäume und befestigt an jedem Zweig ein Kerzchen, das sieht allerliebst aus und ich möchte es noch heutzutage gerne sehen." In der Oststeiermark erhielt sich die Sitte, für jedes Kind ein Christbäumchen in der Stube aufzuhängen, bis heute. Dieses erste Zeugnis für einen Lichterbaum läßt sich, falls Liselottes Erinnerung (wofür manche Gründe sprechen) auf den Hof in Heidelberg zielt, vor 1659 ansetzen. Doch müssen Lichterbäume im 17. und dem größten Teile des 18. Jahrhunderts noch eine Seltenheit gewesen sein, und die älteste, bisher bekannte bildliche Darstellung eines solchen stammt vom Jahre 1796. Aber auch der weihnachtliche Tannenbaum selbst setzte sich erst zu Goethes und Schillers Zeiten in den Häusern des städtischen Patriziats durch. Goethe, der den Christbaum in der Straßburger Studentenzeit kennengelernt haben wird, schildert ihn 1774 in seinem „Werther" im Schmuck von Wachslichtern, Zuckerwerk und Äpfeln, wiewohl er damals aller Wahrscheinlichkeit nach in Wetzlar noch unbekannt war. Ob der Bericht der Appelationsrätin Körner (Kunst und Leben. Aus Friedrich Försters Nachlaß), wonach Goethe schon 1767 in Leipzig mit dem Kupferstecher Stock zusammen ein mit Süßigkeiten behangenes Christbäumchen für das Windspiel Joli schmückte, auf Wahrheit beruht, ist zweifelhaft. Dagegen war in Goethes Weimarer Jahren der Christbaum dort schon längst bekannt. Eine Verfügung von 1710, die den Holzhauern im Großherzogtum Weimar untersagte, Bäume zu Weihnachten aus dem Walde zu holen, und spätere Verbote des Abschneidens von Fichtenwipfeln zu Christbäumchen sowie des Verkaufs einheimischer wie ausländischer Fichten auf dem Weihnachtsmarkt (1757—1802), bezeugen Alter wie Beliebtheit des Brauches. Auch erzählt Kotzebue von dem 1787 zu Weimar verstorbenen Märchendichter Musäus: „da saß er so emsig und vergoldete Rosinen, Äpfel und Nüsse, schnitt Wachsstöcke zu, putzte Zuckerbäume aus, setzte einen Engel mit einer Fahne von Flittergold oben drauf, und wenn alles fertig war, so zündete er die Lichter selbst an." 1797 spricht Jean Paul im „Jubelsenior" von „Frucht- und Zuckerbäumen" mit brennenden Zweigen, versilbertem Obst, Goldquasten von Äpfeln, Nuß- und Früchteschnüren sowie Hängezucker. Von Thüringen aus scheint der Christbaum nach Berlin weitergewandert zu sein. Hier hatten in den märkischen Dörfern im 17. Jahrhundert die Bauern zu Weihnachten Festbäume errichtet, wie eine Verfügung des späteren Preußenkönigs, Kurfürst Friedrich III., vom 24. März 1693 beweist, in der gesagt wird: „Nachdem wir in Erfahrung kommen, daß umb Weynachten in den Dörfern mit Ihrn Hörnerblasen mit dem Vorhaben, sie bliesen den heiligen Christ herab, daß einige Bäume mit Kränzen aufgerichtet werden, so sie lose Bäume nennen, um welche das junge Volk tanzet und viel Unfug dabey treibet." Es handelt sich hier also um zu Weihnachten errichtete „Maibäume" und damit um einen Brauch, der sich resthaft noch in Westfalen, Kärnten und alemannischen Orten nachweisen läßt, besonders aber in Schweden üblich ist (julstänger, julgranar, julkors). Schon 1828 fiel dem dänischen Gelehrten Finn Magnusen auf, daß die Schweden ihre Weihnachtstannen unter freiem Himmel im Gegensatz zu den Norwegern, Dänen und Deutschen aufstellten. In Värmland benutzte man bis nach der Mitte des 19. Jahrhunderts statt eines Nadelbaumes eine Eberesche, die auf dem Misthaufen (gleich dem pfälzischen Quack; vgl. S. 85) stand, während man den gleichen Baum nach Lily Weiser im norwegischen Telemark in der Wohnstube als glückbringenden, unheilabwehrenden

153. Weihnachtlicher Geschenkaufbau mit Lichterpyramide. Kupferstich von Daniel Chodowiecki, 1799.

Julbaum aufstellte. Den ersten Bericht von (lichterlosen) Christbäumen zur häuslichen Feier in und um Berlin gibt die „Berlinisch-privilegierte Relation der merkwürdigen Sachen aus dem Reiche der Natur" vom 30. Januar 1755: „Als ein lächerlicher Nutzen der Erdäpfel wird beigefügt, daß in hiesigen Gegenden manche Leute um die Weihnachtszeit grüne Fichten in die Stuben bringen und selbige mit vergoldeten Erdäpfeln putzen lassen, um den Kindern die Gestalt von Paradiesäpfeln vorzuspiegeln." Aber es scheint, daß der Christbaum in Berlin bis zum Jahrhundertende und darüber hinaus wesentlich in kleinbürgerlichen Kreisen als märkische Kiefer beliebt war, während er anderwärts zumeist als Privileg der vornehmen Welt auftritt. Doch werden in einer Schilderung des Berliner Weihnachtsmarktes um 1800 schon „Buchsbäume mit vergoldeten Nüssen beladen" erwähnt. 1835 hielt er endlich auch seinen Einzug ins Berliner Schloß, nachdem er bereits 1796 im Wandsbecker Schloß leuchtete und die Erzherzogin Henriette, eine geborene Prinzessin von Nassau-Weilburg, ihn 1816 am Wiener, die Gemahlin Ludwigs I. von Bayern, die badische Prinzessin Caroline, 1830 am Königshof am Münchener Hof eingeführt hatten. In Dresden taucht der Weihnachtsbaum zuerst 1786 auf, in Königsberg 1808, in Danzig 1815, in Prag 1820. Am längsten steht ihm das katholische Süddeutschland ablehnend gegenüber, wohl weil es die protestantische Sonderentwicklung des Gabenbaumes fühlt, und als er sich in den sechziger Jahren auch in Tirol festzusetzen begann, warnten die Priester vor ihm als einer „Freimaurersitte". Am Niederrhein scheinen die ersten Weihnachtsbäume durch preußische Beamte und Offiziere nach den napoleonischen Kriegen eingewandert zu sein, doch lebte er sich hier erst nach der Jahrhundertmitte in den städtisch-bürgerlichen Kreisen ein, von wo er, wie fast überall, nur zögernd Eingang in die Arbeiterkreise und schließlich auch die Dörfer fand. Während in Schweden der Weihnachtsgabenbaum vereinzelt schon 1741 bezeugt ist, wird er sich in Dänemark und Norwegen in den ersten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eingebürgert haben. 1840 entzündete die Herzogin Helene von Orléans einen Weihnachtsbaum in den Tuilerien, doch wurde er weiteren Kreisen Frankreichs erst durch die deutsche Soldatenweihnacht im Krieg 1870/71 bekannt. Aber die deutsche Form der Weihnachtsfeier drang kaum in Frankreich ein, auch wenn bei der Madeleine in Paris ein Lichterbaum zu stehen pflegt. Mistelzweige und Stechpalmen ersetzen hier den Tannenbaum und Lichtreklamen seinen Kerzenglanz, während der Weihnachtsbudenmarkt allerlei Kirmeszauber darbietet und die Kinder ihre süßen Geschenke in den tags zuvor in die Kamine oder an die Fenster gestellten Pantoffeln vorfinden. Unter den reichlichen Speisen spielen Blutwurst und Truthahn eine besondere Rolle. Dagegen hat Flandern dem Christbaum seit dem Weltkrieg Heimatrecht gegeben. In Spanien ist der Weihnachtsbaum nur in deutschen Familien üblich und Weihnachten, von der Hahnenmesse (Missa de Gallo) abgesehen, ein rein weltliches Fest mit üppigen Gastereien, Lärm, Straßentänzen und Feuerwerk. Auch Italien verhält sich völlig ablehnend gegen die Baumsitte bei der Feier seines einzigen Weihnachtsfesttages (25. Dezember), dem ein großes Abendessen und eine Christmette vorangehen. An den englischen Hof kam der Weihnachtsbaum durch den Prinzgemahl Albert von Sachsen-Koburg und setzte sich von hier aus in bescheidenem Umfang in der Hauptstadt fest. Doch ist auch die englische Weihnachtsfeier vorwiegend weltlich, in London fast karnevalistisch, bestimmt. In den Straßen wogt es von singenden und gröhlenden Menschen mit bunten Papiermützen und -nasen, die Knallbonbons werfen, und die Reichen gehen zu den vielgängigen Festtagsessen in die Hotels. Die Wohnungen sind mit Girlanden und Stechpalmen ausgeschmückt, und von der Decke hängen die Truthähne wie die Mistelzweige, unter denen man sich küßt. Hauptfestspeise aber ist der von Stechpalmblättern umlegte Christmaspudding, in den ein Ring, ein Fingerhut und ein Dreipencestück eingelegt sind und den der Lord Major (Bürgermeister) von London persönlich in der Albert Hall für das Königspaar anrührt. Im Osten eroberte sich der Weihnachtsbaum verhältnismäßig schnell die baltischen Staaten, Polen und die russischen Großstädte. Auch in den Vereinigten Staaten von Amerika faßte er Fuß, freilich zunächst weniger in der Form von Waldbäumen als in Nachbildungen aus Eisenröhren, aus denen Gasflämmchen züngelten. Selbst zu den Eskimos von Labrador ist der Gedanke des Lichterbaumes durch die herrnhutsche Mission gedrungen. Neben den häuslichen Weihnachtsbäumen wanderte der Kerzenbaum als Sinnbild des neuen Lichtes, das Christus der Welt gebracht hatte, auch in die protestantischen Kirchen ein, wo er 1841 schon für Makranstädt bezeugt ist, und selbst die katholischen Kirchen brachten ihn nicht selten mit ihren Krippenfeiern in Verbindung. Einen „Weihnachtsbaum für arme Kinder" soll schon

um 1812 der Weimarer Buchhändler Johann Wilhelm Hofmann gestiftet haben, und von 1842—1866 gaben das „Bibliographische Institut" in Hildburghausen und der Dichter Friedrich Hofmann unter diesem Namen eine Gedichtsammlung heraus, deren Erlös zu Bescherungen bedürftiger Kinder verwandt wurde. Der „Weihnachtsbaum für alle" im elektrischen Kerzenglanz auf Straßen und Plätzen aber scheint uns, ebenso wie die elektrische Beleuchtung des Tannenbaumes selbst, aus dem großen Völkerschmelztiegel Amerika zugewandert zu sein, wo er schon 1912 auf dem Madison-Square in New York auftaucht, während er sich bei uns erst seit 1919 nachweisen läßt. Nur eine Spielart solcher Gedanken ist der „Weihnachtsbaum für die Vögel", den der Wiener Tierschutzverein seit etlichen Jahren im Volkspark aufstellt. So hat sich der Christbaum, von wenigen altländlichen Gegenden in Oberösterreich, Österreichisch-Schlesien, der Steiermark, Kärnten, der Eifel und dem Erzgebirge abgesehen, den ganzen deutschen Kulturraum erobert und ist derart Sinnbild der deutschen Herzensweihnacht geworden, daß sich selbst in der Polarwüste und am Äquator deutsche Forschungsreisende zum Weihnachtsfest irgendein Ersatzbäumchen aus Holzstäben, Kaffeebäumen oder Kakteen zurechtzubasteln versuchen. Als 1935 die italienische Regierung den Weihnachtsbaumverkauf untersagte und der Osservatore Romano gegen den Christbaum als einem seinem Ursprung nach heidnischen bzw. protestantischen Brauchtum Stellung nahm, erwies sich eine Ausnahmebestimmung für Südtirol als notwendig, und der seit 1929 in der Sowjetunion verbotene Christbaum feierte 1935 seine parteiamtliche Wiederauferstehung als Neujahrstanne, unter deren Kerzenglanz man die Kinder beschenkte.

154. Schmuckgestell eines Nürnberger Weihnachtsbaumes vom Ausgang des 18. Jahrhunderts. Aus dem „Simplicianischen Wundergeschichts-Calender auf das Jahr 1795".

In den letzten drei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts und den ersten drei des 19. Jahrhunderts bildete sich, wie zahlreiche Darstellungen in Almanachen, Kalendern und besonders Kinderbüchern beweisen, allmählich ein gewisser **Einheitstypus des bürgerlich-städtischen Lichterbaumes** heraus. Zwei Kupferstiche Daniel Chodowieckis von 1776 und 1799 (Abb. 153), die Gabentische bei vornehmen Familien zeigen, kennen noch keinen Baum. Vielmehr stehen die Geschenke unter pyramidenförmig aufgestellten Kerzenleuchtern, wobei der bekrönende Kerzenstab zugleich Träger des Hauptgeschenkes (eines Damenkleides) ist; doch wird durch den Kerzenaufbau ein weihnachtsbaumähnlicher Eindruck hervorgerufen. Ganz andere Züge weist die Wiedergabe eines Nürnberger Weihnachtsbaumes von 1795 auf (Abb. 154): ein künstliches, durch glitzernde Kugelketten zusammengehaltenes, gabenbehangenes Baumgestell. Eine weitere Darstellung, die der Nürnberger Kupferstecher Joseph Kellner um 1790 lieferte, zeigt in einem Bottich in einer Zimmerecke eine Anzahl schwach belaubter Baumäste, die wie künstliche Triebe einer Birke anmuten. An ihnen hängen Äpfel und allerlei Zuckerwerk in Tier- und Puppenform sowie ein großer, zwei brennende Kerzen tragender Rauschgoldengel. Der Ursprung solcher Lebensbäume dürfte im mittelalterlich-christlichen Weihnachtswunder zu finden sein, das die toten Bäume in der winterlichen Weihnachtsnacht erblühen läßt. Auch der Schlachtenmaler Albrecht Adam (1786—1862) berichtet aus Nördlingen, daß man hier keine Tannenbäume kannte, vielmehr schon Monate vor Weihnachten Stämme von Kirsch- oder Weichselbäumen in einem großen Topf in die Zimmerecke stellte, um sie an den Festtagen zum Grünen und Blühen zu bringen. Anderwärts brachte man Flieder-, Schlehdorn-, Elsenbeer- und Ebereschenzweige zu künstlicher Reife, die in der Regel an bestimmten Heiligentagen geschnitten und in Wasser oder Sand auf den Ofen gestellt wurden und darum Martins-, Andreas-, Barbara-, Nikolaus- oder Luzienzweige hießen. Besonders die **Barbarazweige** pflegt man noch heute im deutschen Süden, selbst in einer Großstadt wie München, und glaubt, daß ihr Erblühen zum Weihnachtsfest Glück bringe. Gegensätzlich zu solchem Brauchtum liegt der Verwendung von Nadelhölzern (Eiben, Wacholder, Tannen, Fichten, Kiefern), Stechpalmen und Buchsbaum meist der Gedanke der Geisterverscheuchung zugrunde. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts verdrängten in der Pfalz Tannen die weihnachtlich geschmückten Buchsbäume im Paradiesgärtlein, die neben den baumartigen Holzgestellen der Zuckerbäume Sinnbild der Altpfälzer Weihnacht waren. Die Weihnachtsbaumbilder des Empires und des Biedermeiers geben in erster Linie Einblicke in die Bemühungen um die Vereinigung von Kerzenlicht und Baum. Auch der **Feuerzauber** gehört zu den ältesten, weithin über die Erde nachweisbaren Bestandteilen eines kultischen Winterbrauchtums und verbindet sich schon

155. Weihnachtslichterbaum nach einem Stich von 1838.
Versuch einer Verschmelzung von Kerzenleuchter und Tannenbaum.

156. Weihnachtsbaum in bürgerlichem Haus, 1934.

in der Urzeit im Julblock mit dem Baumkult. Dieser Julblock, Julkloben, Christblock, Christkloß oder wie er sich sonst nennt, der literarisch auf deutschem Boden erstmals 1184 bezeugt ist und heute noch in letzten Resten da und dort in Norddeutschland und südlich bis in die Gegend zwischen Sieg und Lahn lebt, im allgemeinen aber mit dem Verschwinden der offenen Herdfeuerung absterben mußte, ist ein Baumstück oder Wurzelstock, dessen einstiger Idolcharakter sich aus seinem Brauchtum offenbart. Beschüttet man ihn doch mit Wasser (zuweilen auch Wein), ehe man ihn im Herd verbrennt, worauf man Speisen, besonders Früchte, ins Feuer wirft. Seine Brandreste gelten als segenskräftig und fruchtbringend für Mensch, Haus und Acker. Auch wird zuweilen das nächstjährige Jul- oder Weihnachtsfeuer mit dem letzten angekohlten Holzstück entzündet. Die weite Verbreitung des Julblockes und seine Verwendung im römischen Kalendenbrauchtum legt seine Zurückführung in indogermanische Vorzeiten nahe, doch dürften slawische Völker den Brauch von den Germanen übernommen haben. Auch die Weihnachtsfeuer, die vereinzelt noch im deutschen Raum aufflammen, scheinen in das Frühgermanentum zurückzugehen. Doch wird der Kerzenzauber unserer Weihnachtsfeier wesentlich dem Lichtkult des altchristlichen Epiphaniasfestes entwachsen sein, das sich im ausgehenden 4. Jahrhundert im Abendland eingebürgert hatte, wenn auch der Lichtertisch des römischen Neujahrs gleichfalls auf das Brauchtum der Germania romana eingewirkt haben mag. So ist es kaum verwunderlich, daß die volkstümlichen Weihnachtsleuchter, die neben dem Tannenbaum standen und sich ihm späterhin zu verbinden suchten, oft ersichtliche Nachbildungen von Kirchenleuchtern sind. Ein kolorierter Kupferstich aus einem Kinderbuch von 1825 zeigt uns einen Gabentisch in vornehmem Hause mit drei Christbäumen, von denen der mittelste und größte ein sog. Reifen- oder Reifbaum oder, genauer gesagt, eine Verbindung von Tannenbaum und Reifbaumleuchter ist. Denn seine drei, sich nach oben verjüngenden Holzreifen, die die Kerzen tragen, sind in einen Tannenbaum eingearbeitet, der zu diesem Zweck an drei Stellen entastet wurde. Ein um 1560 gefertigter schmiedeeiserner Kirchenleuchter (ein sog. Lichterbaum) aus der Kapelle St. Johann und Paul in Graz, der sich jetzt im dortigen Museum Joanneum befindet, gibt mit seinen in drei Stockwerken aufgebauten Radkreuzen das genaue Vorbild solcher Reifenbäume, die in der Regel nicht mit dem Tannenbaum verbunden wurden, wohl aber durch die Umwindung ihrer Räder mit Moos, Preiselbeerstauden, Immergrün, Buchsbaum, Tannenzweigen u. dgl. einen Baum nachzubilden strebten. In dieser Form waren sie in Thüringer Dörfern und besonders in der Umgebung von Saalfeld noch bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts üblich und erhielten sich bis heute im siebenbürgischen Christleuchter, dem „Lichtert“, der über und über fähnchenartig mit Scherenschnitten aus Buntpapier besteckt ist. Vor diesen in der Kirche aufgestellten Kranzleuchtern singen die Lichtertbuben (Leuchtburschen) knieend ihr Quem pastores. Ein anderer Kupferstich von 1838 zeigt den gleichen Versuch einer Verbindung von Kerzenleuchter und Tannenbaum, nur daß hier statt eines Reifenleuchters ein einfacher Stableuchter zum Vorbild diente (Abb. 155). Aber auch die „Weihnachts-

157. Göpelpyramide aus der Familie Hillig in Ehrenfriedersdorf (A.H. Annaberg). Vom Anfang des 19. Jahrhunderts.

158. Flügelpyramide aus Sehma (A.H. Annaberg) im Erzgebirge. Angefertigt 1933 von Bäckermeister Kurt Riegel aus Waffeln, Broten, Napfkuchen, Lebkuchenmännern.

pyramide", die noch um 1875 auf dem Berliner Weihnachtsmarkt stand und in Bildern der dreißiger Jahre häufig den Tannenbaum flankiert, ist selbst nichts anderes als ein geschmücktes Lichtergestell, auch wenn sie in Mittel- und Norddeutschland wie in Schlesien nicht selten mit Wintergrün umkleidet ist, um einen Baum vorzutäuschen. Im übrigen ist die Ausgestaltung dieser Pyramiden, die in ihren einfacheren und ursprünglichen Formen Holzgestelle von drei, vier und mehr Stäben sind, landschaftlich, örtlich, ja nach Können und Erfindungsgabe der einzelnen Bastler recht verschieden. Vermutlich waren diese Pyramiden zunächst schlichte Lichtergestelle der kirchlichen Christfeiern wie heute noch in Siebenbürgen. Eine Beschreibung in Christian Meltzers Historia Schneebergensis renovata (Schneeberg 1716) bei der Schilderung der Christmetten um 1678 zielt noch kaum auf hölzerne Pyramidengestelle: „Die eitele und allerley Illumination liebende Jugend hat wohl abermals Pyramiden von lauter Lichtern aufgebauet." Als Kerzenträger der häuslichen Bescherfeier sind sie erst im Schrifttum des ausgehenden 18. Jahrhunderts bezeugt und gehen in ihren erhaltenen Stücken nicht über die Wende vom 18./19. Jahrhundert hinaus. Ihre reichste Ausgestaltung erfuhr die Pyramide im Erzgebirge, wo Bergmannskunst sie nach der Mechanik des Pferdegöpels um eine Mittelachse drehen läßt, indem die Kerzenwärme ein aufgesetztes Flügelrad in Bewegung bringt (Abb. 157, 158). Heute bauen sich im erzgebirgischen Schnitzer- und Spielzeugland Einzelne wie Vereine bis zu zwei Meter hohe, vielfach in Laubsägearbeit ausgeführte Turmpyramiden, deren Stockwerke reich mit allerlei Schnitzfiguren aus der heimatlichen wie biblischen Geschichte bestückt sind. Auch sieben und mehr Meter hohe „Pyramiden für alle" hat man neuerdings (1935) in Aue und Schwarzenberg auf öffentlichen Plätzen errichtet. Wie die erzgebirgischen Pyramiden, so weisen auch die schlesischen Weihnachtsszepter, die des Flügelrades entbehren, einen Etagenbau auf, während der neben diesen in Schlesien noch übliche Weihnachtsapfel (Putzapfel), auf drei Stabbeinchen gestellt, oft nur mit einigen Zweigen Wintergrün bedeckt ist, zuweilen aber auch noch einen Lichterstab trägt (Abb. 159). Auch die altbayerischen Paradeise sind einfache, lichterbestückte Dreistabgestelle, deren Basis aus drei mit Buchsbaumzweiglein gezierten

Äpfeln besteht und die in einen ebenso geschmückten, krönenden Apfel münden. Doch finden sich auch hier höhere und kunstvollere Aufbauten. Wo sie **Klausenbäume** genannt werden, weist ihr Name auf ein einstiges Nikolausgeschenk hin, ist der Äpfelgabe meist auch ein Lebkuchenbild des Heiligen beigegeben (Abb. 160). Die oldenburgische **Tunscheere**, ein Apfel auf einem Brett und von ein paar Tannenzweiglein umkränzt, ist Silvester- oder Hochneujahrsgabe gleich den ostfriesischen Tunscheeren und denen des Hümmlings. Doch sind jene größere Gestelle, bei denen die Äpfel auf Stäben aufgespießt und Vertikal- wie Rundstäbe mit gekräuseltem Papier oder „Engelshaar" umwickelt sind. Auch der oldenburgische **Wäperraut** besteht aus einem Apfel, der auf ein Brett gelegt und von zwei gekreuzten Holzreifen überwölbt ist. Zuweilen sind diese Holzbügel noch mit allerlei Backwerk behangen. Tunscheere wie Wäperraut tragen keine Lichter, ebensowenig wie die alten leuchter- oder baumartigen Holzgestelle, die auf der Insel Föhr bis zur Wende zum 20. Jahrhundert an Neujahr in den Fenstern standen. Sie waren mit Teigtieren (Hund, Hase, Schwein usw.), Äpfeln, Nüssen und Zuckerbrocken bestückt und mit Schnüren von Dörrpflaumen und Rosinen überzogen. Unter diesen Aufbauten standen in der Regel Adam und Eva beim Paradiesbaum, gleichfalls aus Brotteig gebacken. Die **Bügelbäume** auf Hiddensee mit aufgesteckten Kerzen und ebenfalls mit Backwerk aller Art sowie Nüssen und Pflaumen behangen, leiten wieder zum echten Weihnachtsbaum hin.

159. Weihnachtsszepter und Putzapfel aus der Lähner Gegend (Kr. Löwenberg).

160. Niederbayrischer Klausenbaum. Die Äpfel sind mit Buchsbaumzweigen besteckt.

In den schlichtesten Gestaltungen der schlesischen Putzäpfel wie der oldenburgischen Wäperraute und Tunscheeren finden wir eine Form der Neujahrsgeschenke, die in recht alte Zeiten zurückgehen dürfte. Wie noch 1871 aus Brilon (Westfalen) Neujahrsgaben in Form eines Apfels in einer Strohurne bezeugt sind, in dem ein mit vergoldeten Haselnußzweigen besteckter Buchsbaumzweig saß, so berichtet schon 1520 Johannes Bohemus von vergoldeten Äpfeln in Gabenkörbchen als Neujahrsgeschenken, die ein Krönlein aus Buchs und anderen duftenden Kostbarkeiten trugen. Derlei Geschenke erinnern unwillkürlich an die altrömischen Neujahrsgaben. Jene scheinen ursprünglich in grünen Glückszweigen bestanden zu haben, die man auch späterhin wenigstens noch den wertvolleren Geschenken beigab, so wie es etwa heute bei uns allgemein üblich ist, auf ein Weihnachtspaket oder auf den Beschertisch ein Tannenreis zu legen. Aber auch von mit Denaren besteckten Äpfeln berichtet uns Asterius von Amasia († 410), die Kinder zu den Kalenden auf Heischegängen an den Haustüren in Erwartung einer reicheren Gegengabe anboten. Diese Äpfel dürften Sinnbilder der Fruchtbarkeit gewesen sein, ein Gedanke, den der schlesische Putzapfel noch da unterstreicht, wo er statt mit Wintergrün mit den Ähren verschiedener Getreidearten ausgeziert ist. Auch ein schwedischer Julleuchter im Nordischen Museum zu Stockholm zeigt mit Äpfeln besteckte Querstangen. Zweifellos ist uns die Sitte der **Neujahrsgeschenke** von den Römern überkommen, und diese Wunschgaben zur Jahreswende wurden

161. Neujahrsglückwunschbild mit Christkind. Kolorierter Einblattdruck des 15. Jahrhunderts. (Würzburg, Univ.-Bibl.)

Weihnachtsgeschenke, als der Neujahrstag auf den 25. Dezember als den Geburtstag Christi verlegt war. In den zahlreichen, noch erhaltenen Neujahrsglückwunschbildchen des 15. und 16. Jahrhunderts tritt zumeist das Christkind als Gabenspender, ein gutes, seliges Neues Jahr wünschend, auf (Abb. 161), zuweilen mit der Apfelgabe, wie etwa auf dem reizvollen Temperablättchen Dürers von 1493. Während wir über die Geschenke in den von der mystischen Welle überspülten mittelalterlichen Frauenklöstern gut unterrichtet sind, fließen die Nachrichten über die Kinderbescherung vor der Reformation spärlich. Eine Konstanzer Ratsverfügung von 1490 verbot bei erheblicher Strafe, den Kindern zu Weihnachten Lebkuchen, Brot, Käse und Hemdchen zu schenken und ordnete an, daß man einem Kind lediglich Gaben im Höchstwert von 1 β D in das Wickelband stecken dürfe (vgl. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 17, 1865, S. 190). Während in Frankreich stets der Neujahrstag Gabentag war (étrennes aus strenae), blieb die Geschenksitte in Deutschland dem häuslichen Weihnachtsfest auch nach Einführung des Gregorianischen Kalenders treu, der Neujahr endgültig auf den 1. Januar festsetzte. Doch erhalten auch heute noch bei uns die Brief- und Zeitungsträger, die Müllabfuhrleute und Schornsteinfeger, Milchmädchen und Brötchenausträgerinnen geldliche Neujahrsgeschenke, nachdem sie teilweise ihre gedruckten Neujahrsglückwunschreime (Abb. 169) abgegeben haben. War so das Christkind schon in den christlichen Gedankengängen der vorreformatorischen Zeit der Gabenspender (der Neujahrsgeschenke), so trat, wie wir sahen, für die Kinder doch bald der leibhaftige Nikolaus an seine Stelle. Die lutherischen Bemühungen um seine Ausmerzung führten dazu, daß 1625 im protestantischen Straßburg am Nikolaustag ein Christkindelumzug stattfand, aber schon 1632 sehen wir dieses Christkind am Weihnachtstag in einem Zug verkleideter Personen zu Fuß und Pferd den fürstlichen Kindern in der odenwäldischen Burg Lichtenberg persönlich die Geschenke bringen. Doch lebt in den Begleitgestalten lange die Nachwirkung der Nikolausumzüge fort: der Hans Trapp, der nach den Memoiren der Baronin Oberkirch 1785 im Elsaß dem Christkind als Popanz beigegeben war, um die ungezogenen Kinder zu bestrafen, begleitete in hessischen Dörfern noch 1863 das Christkind auf seinen Heiligabendgängen, und in Unterfranken vertritt diesen Hans Trapp die Hullefrau (= Holla). In den Weihnachtsfeiern des Stadthauses aber dürfte das Christkind schon verhältnismäßig früh zu einer frommen Kinderlegende geworden sein. Die Heiligabendgeschenke selbst baute man (wenigstens seit dem frühen 18. Jahrhundert), von Äpfeln, Nüssen, Zuckerwerk und kleinen Puppen abgesehen, zumeist (wie es noch heute üblich ist), auf dem Gabentisch unter dem Baum auf. Doch wurden sie gelegentlich auch an den Tannenästen befestigt. Ein Wiener Kupferstich von 1834 zeigt einen Baum, auf dem neben Brezel, Birne und Äpfeln eine Geige, eine Uhr, ein Mädchenhut und ein Pompadour hängen. Neben dem Altbestand des Christbaumschmuckes entwickelten sich landschaftliche Sonderheiten, blieben die

162. Herz-Jesu-Bildchen als Neujahrswunsch. Kupferstich in Punktiermanier von Johann Georg Remmele in Augsburg. 18. Jahrhundert, zweite Hälfte.

unterschiedlichen Formen der Armeleuteweihnacht und der Feiern in den Häusern der Reichen bestehen. Vom Spätbiedermeier bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts befaßten sich vielfach die älteren Kinder außer mit dem Vergolden der Nüsse mit der Herstellung von Papierketten und Papiernetzen, transparenten Spruchtafeln u. dgl. Die glitzernden Kugelschnüre, die zu Ende des 18. Jahrhunderts Nürnberger Goldschlägerarbeit waren (Abb. 154), kehrten in weitem Umfang um 1880 als Erzeugnisse der Glasbläserei des Thüringer Waldes wieder. Kunstgewerbliche Reformversuche zur Jahrhundertwende ließen nur einen Lamettabehang des sonst ungeschmückten Baumes im vornehmen Haus gelten, wobei sie gleich den Lehrerrationalisten des Erzgebirges, die einst gegen das Kreisen der Bäume und Berge auf den Pyramiden als einer Unnatürlichkeit wetterten, vergaßen, daß in dem Weihnachtswunderland nur ein Wunderbaum erblühen konnte.

Neben dem Christbaum blieb der Schmuck der Wohnstuben und Häuser mit Grünzweigen, den wir schon als römischen Kalendenbrauch fanden, nicht nur in England allgemein, sondern auch in Deutschland in der Form von Eiben-, Stechpalmen-, Wacholder-, Buchsbaum-, Tannen- und Fichtenzweigen teilweise bis in unsere Tage lebendig. Sie gelten in der Regel als Hausschutz, teils weil sie von stechenden Bäumen und Sträuchern stammen, teils wegen ihres scharfen Geruches, oft auch nur, weil sie Wintergrün sind, an dem das Sterben der Natur vorübergeht. Aus Namen, wie Berchtlboschen (Salzburg; von Perchta) u. a., geht ihre geisterabwehrende Kraft ebenso hervor wie aus dem Umstand, daß man sie nicht selten an den Stubendecken oder Fensterleibungen aufhing, wo sie als eine ewig bewegte „Unruhe" das Haus beschützten. Berichte aus verschiedenen deutschen Gegenden (Elsaß, Schwaben, Kursachsen, Oldenburg) bezeugen, daß man solche Hängezweige und -buschen in der Ersthälfte des 19. Jahrhunderts zuweilen wie Weihnachtsbäume schmückte, und in steiermärkischen Dörfern ist dies noch jetzt der Fall. So wirkt es kaum verwunderlich, wenn man auch ganze Christbäume an der Decke aufhing. Solche *hängenden Christbäume* finden sich heute noch vereinzelt im Vogtland, der Glauchauer, Liebenwerdaer und Saalegegend sowie dem böhmischen Erzgebirge (Abb. 163) und sind seit etwa 1800 auch für andere deutsche Gegenden (oft bis ins 20. Jahrhundert hinein) als mehr oder minder geläufig bezeugt (Harz, Elsaß, Egerland, Pfalz, Thüringen, Ostpreußen). „Do hangt e Baum, nei lueg me doch un lueg" heißt es in einem der „Alemannischen Gedichte" von Johann Peter Hebel, und die Ausgabe von 1820 bringt ein Bild dieses hängenden Christbaumes, eine lichterlose, behangene Stechpalme, nach einer Zeichnung des 1770 geborenen Straßburger Künstler B. Zix. Aber auch Tannen- und Reifbäume im vollen Kerzenschmuck hing und hängt man an den Decken auf, und in erzgebirgischen Dörfern geschieht das gleiche mit den Pyramiden, die sich dann leicht den Decken- und Kettenleuchtern vermischen und so im Laufleuchter eine neue Zwischenform schufen.

163. Hängender Christbaum in Moldau (Böhmisches Erzgebirge), 1934. (Aufnahme: Herbert Bellmann, Berlin.)

Die Vielheit der Formen, in denen sich uns der Weihnachtsbaum (im weitesten Wort- und Brauchtumssinn genommen) offenbart, steht sicher nicht der Menge der Vorstellungen nach, aus denen er erwachsen ist und die sich immer wieder erneut ihm angesetzt, ihn umgeformt haben.

Der *Lichterglanz* der Weihenächte, der sich erst spät dem wintergrünen Baum verband, wird mehr als alles andere Brauchtum der Christgeburtsfeier den Weg zu dem Herzen des Volkes gewiesen haben. Weihnachten ist das Fest des großen und stillen Leuchtens, und das Heiligabendlicht, dessen die Zimmerische Chronik schon im 16. Jahrhundert gedenkt, brennt in bäuerlichen Hütten und Häusern noch heute zum Abendessen oder die ganze Christnacht hindurch, steht im Stall vor den Viehtrögen, umrahmt in der Form von Wachslichtern, Wachsstöcken und Rüböllämpchen die Gabentische wie die Weihnachtskrippen, flammt, auf die Erde gestellt oder den Tannenbäumen aufgesetzt, auf den Gräbern der Friedhöfe. Im Erzgebirge, im alten Bergmannsland zwischen der Flöha und der Zwickauer Mulde, hat sich dieser weihnachtliche, über die Zwölfnächte hinspinnende Lichtzauber am reichsten entfaltet. Lichterwärme dreht hier die Pyramiden und Laufleuchter, Lichterglanz entstrahlt den Bergspinnen und Kettenleuchtern (gleich den Salzkronenleuchtern der Halloren), und die Lichterengel und -bergleute, die, an die Fenster gestellt, der Zahl

der Knaben und Mädchen in den einzelnen Häusern entsprechen, tragen Kerzen in den Händen, auf den Köpfen (in Erinnerung an die alten „Lichtscherben" der Bergleute) oder auf einem flachen Holzbügel zu ihren Häupten, der wohl eine Nachbildung des einst den Grubeneingang überspannenden Lichterbogens ist. Wie im Nordböhmischen schon zur Adventszeit Lichterumgänge üblich sind, bei denen sich die Dorfbewohner zu schlichten, vorweihnachtlichen Gedenkfeiern zusammenfinden, so führen im Erzgebirge Kerzen- und Laternenumzüge zu den Christmetten der Weihnachtsnacht, in der von den Kirchtürmen bunte Transparentlaternen weit ins Land leuchten, während auf den von den Laternenbuben umstandenen Altären wiederum die Lichterengel und Lichterbergleute erstrahlen. In diesen Christmetten ballt sich das ganze religiöse, heimatverwurzelte Gefühl des Erzgebirgers zu einer inbrünstigen Offenbarung zusammen und erwartet jedes Jahr von neuem die Stunde, wenn im Schneeberger Bergdom St. Wolfgang die „Weissagung des Jesaias" (Jes. 9) verkündet wird und die Sänger die Mettenfeier mit dem Lied „Der Bergfürst ist erschienen, das große Licht der Welt" einleiten. Neben Schneeberg wetteifern Seiffen, Sehma, Auerbach und manche anderen sächsischen Gebirgsorte um die schönste Christmettenfeier, und in den katholischen Ländern sind besonders die oberbayrischen Christmetten und die der österreichischen Berglande berühmt.

164. Christmettenspiel in Steinbach bei Johanngeorgenstadt im Erzgebirge. (Aufnahme: Sächsische Landesbildstelle, Dresden.)

Nicht immer scheinen die Christmettenfeiern sich in so geklärten religiösen Formen abgespielt zu haben wie in unseren Tagen. Jedenfalls spricht der im späteren 18. Jahrhundert einsetzende Kampf gegen die Christmetten nicht nur von pomphaften Überladungen, sondern auch von offensichtlichen Mißständen. Erzählt uns doch ein Chronist, daß der Lärm bei diesen Kirchenfeiern so groß gewesen sei, als ob die Trommeln eines ganzen Regiments auf einmal geschlagen würden, und daß ein entsetzlicher Dampf von Lichtern (Wachsstöcken, Talglichtern, Kohlenbecken) die Kirche erfüllt und den Prediger als den nahezu einzigen nüchternen Mann fast erstickt habe. Auch hören wir, daß man auf Vogelpfeifen pfiff und die Mettenfeier als eine Art Volksbelustigung betrachtete. Im Mittelpunkt der kirchlichen Christmette steht in Sachsen heute oft ein Mettenspiel, das in Anlehnung an ältere Weihnachtsspiele im 19. Jahrhundert (zuweilen auch erst in den letzten Jahren) von einem Lehrer oder einem Geistlichen gedichtet worden ist. Von solchen Spielen ist das zu Steinbach (Abb. 164) das bekannteste, während das 1935 zu Sehma aufgeführte durch den Deutschlandsender über die Landesgrenzen hinaus einen Eindruck von dem Liebreiz weihnachtlicher Schaustellungen vermittelte. Diese Mettenspiele sind ein Zweig der einst weitverbreiteten Weihnachtsspiele, die sich (von den abgestorbenen Großspielen auf öffentlichen Plätzen abgesehen) in Umzugs-, Stuben- und Kirchenspiele aufteilen und in den mittel- und ostdeutschen Adventsspielen zeitliche Vorläufer gefunden haben. Von derlei Aufführungen stellen sich die Umzugsspiele als dramatisiertes Brauchtum neben die oben (S. 125) erwähnten Einkehrspiele des Nikolaus. Es sind Bescherungsumgänge, bei denen Christkind, Petrus, Engel und (der im Sächsischen um 1640 aus Franken eingewanderte) Ruprecht als komische Person sich in kurzen Versen von Haus zu Haus vorstellen. Von den eigentlichen Weihnachtsspielen erhielten sich am zähesten die Christgeburtsspiele, bei denen meist die Hirten eine besondere Rolle spielen, während die Adam-und-Eva- und die Paradiesspiele nicht die gleiche Lebenszähigkeit bewiesen. Ihre Vorläufer haben solche Dramatisierungen der Christgeburt im geistlichen Spiel des Mittelalters, das Innozenz III. bereits 1210 aus den Gotteshäusern verwies. Das älteste, auf deutschem Boden erwachsene Weihnachtsspiel des 11./12. Jahrhunderts in lateinischer Sprache führt auf Oberbayern zurück, während das erste, fast ganz in deutscher Sprache überlieferte Stück aus St. Gallen stammt und dem 14. Jahrhundert angehört. Wie volkstümlich diese Stücke waren, zeigt uns die frühe Einflechtung komischer Episoden, die zunächst auf deutschem Boden (auch Frankreich und England zehrten von solchen Weihnachtsspielen) bei den lateinisch geschriebenen Stücken in deutscher Sprache erfolgte. Heute sind neben Ausklängen in Oberbayern, Schlesien und Sachsen besonders Oberösterreich, Steiermark und Kärnten sowie die auslanddeutschen Sprach- und Kulturinseln des Ostens (namentlich die Slowakei, Siebenbürgen und die ungarischen

Enklaven) Träger des Weihnachtsspieles alten Schlages. Doch gehen deren Texte nicht über das 16. Jahrhundert zurück und zeigen starke meistersingerische Beeinflussungen, ja Textübernahmen von Hans Sachs und Benedikt Edelpöckh. Dazu traten spätere Zuwächse mehr oder minder scherzhafter Personen, Anekdoten und Stegreifreden, die oft derart das alte Gefüge überwucherten, daß Wilhelm Pailler in seiner Sammlung oberösterreichischer und Tiroler Weihnachtslieder und Krippenspiele (1881) sich genötigt glaubte, die „obscönen und gemeinen Krippelspiele" auszuschalten. Philologische Untersuchungen jüngster Zeit, insbesondere von Leopold Schmidt in Wien, bezeugen in der Abgrenzung der einzelnen Spielkreise und -gruppen sowie der Textüberlagerungen und -grenzen aufs neue die große Volkstümlichkeit der deutschen Weihnachtsspiele, die im Südosten zumeist als Stubenspiele agiert werden. Als Spieler dieser Stücke erscheinen nach deren Loslösung aus der Kirche vor allem Lateinschüler und zünftige Berufsvereinigungen, während späterhin die Aufführungen vielfach zum Kinderspiel absanken oder in die Hände armer, durch Schaustellungen einen Nebenerwerb suchender Leute kamen. Gleichwohl können wir es heute nur noch schwer verstehen, daß die sächsische Regierung 1807 einige Bergleute und Strumpfwirker von Thalheim ins Gefängnis setzte, weil bei ihrem Christgeburtsspiel der Schriftgelehrte mit einer Bibel auftrat und eine Brille trug und der allgemein als alter Mann geschilderte Vater Joseph fortwährend gehustet haben soll.

Die Mettenspiele, besonders die sächsischen, durchflechten Lieder der Weihnachtszeit, die auch der Gabenfeier im christlichen Haus unserer Tage ihre besondere Weihe geben. In ihnen verschmelzen alte und junge Elemente zu einer einzigen Gefühlseinheit, und neben dem Lied vom Tannenbaum, dessen erste Fassung dem 16. Jahrhundert entstammt, stehen die „Stille Nacht, heilige Nacht", die der katholische Pfarrer Joseph Mohr 1818 dichtete und von dem Lehrer Franz Xaver Gruber für den Kirchenchor seines salzburgischen Gebirgsdörfleins Oberndorf vertonen ließ, oder „O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Weihnachtszeit", ein Lied, das Johannes Falk in Weimar 1816 für seine Pfleglinge verfaßte. Unter den älteren Weihnachtsliedern ist „Vom Himmel hoch da komm ich her" eine Umdichtung Luthers nach einem weltlichen Lied (Aus fremden Landen komm ich her), die er zuerst seinen Kindern am Weihnachtsabend 1535 zur Laute vorsang. Aus lateinischen Kirchenliedern erwuchsen im 15. Jahrhundert deutsche Übertragungen, denen bald eigene Dichtungen in deutscher Sprache folgten, doch blieben die Übersetzungen und Bearbeitungen zunächst vorherrschend. Das Lied „Nun singet und seid froh" entsproß einem lateinisch-deutschen „Ruf" (In dulci jubilo) des 14. Jahrhunderts, und das „Gelobet seist du Jesus Christ, daß du als Mensch geboren bist" ist eine Weihnachtsweise des 15. Jahrhunderts, zu der Luther 1524 sechs neue Strophen zudichtete. Der in der Mark Brandenburg, der Provinz Sachsen, aber auch im Erzgebirge und in Siebenbürgen bei den kirchlichen Feiern beliebte Gesang „Den die Hirten lobten sehre" heißt heute auch noch da, wo der deutsche Text gesungen wird, nach dem Anfang der lateinischen Vorlage (Quem pastores laudavere) der Quempas. Im Brandenburgischen und Preußisch-sächsischen war es bei Erwachsenen und späterhin Kindern üblich, für das Weihnachtssingen, das hier in seinem ganzen Umfang Quempas-Singen genannt wurde, Texthefte anzulegen, die mit allerhand Ornamenten und Bildern verziert wurden, eine Sitte, die 1934 von der Gesellschaft für deutsche Volkskunde in der Berliner Nikolaikirche neu belebt wurde. In diesen Bildern werden zuweilen die Tiere redend aufgeführt, ein Zug, der älteren Weihnachtsspielen entnommen zu sein scheint und manchmal ins Scherzhafte hinübergleitet. Aus dem Sangesgut der deutschen Weihnacht, das die Adventslieder einleiten, heben sich verschiedene Gruppen heraus, besonders die Herbergslieder, die die Herbergssuche der Heilandseltern schildern, sowie die Hirten- und Krippenlieder. Unter letzteren finden wir

165. Umzug der Nürnberger Kindleinschüler. Kupferstich von Joseph Kellner (1749—1814). Spätes 18. Jahrhundert.

Mechanisches Krippenwerk des Kurfürsten Christian I. von Sachsen.
Verfertigt 1585 von dem Augsburger Goldschmied Hans Schlotheim.
(Dresden, Mathematisch-Physikalischer Salon im Zwinger.)

Tafel III

solche zum Kindleinwiegen, einem Brauch, der aus den mittelalterlichen, vom Geist der Mystik erfüllten Frauenklöstern in die Kirchen überging, wo er sich trotz der Verspottungen der Reformation und der Angriffe der josephinischen Ära im Bayrisch-Österreichischen bis tief ins 19. Jahrhundert erhielt. Am einschmeichelndsten geben sich die vielfach in Mundart gedichteten, die Wunderweihnacht schildernden Hirtenlieder, die meist so volkstümlich anmuten, daß wir bei vielen von ihnen kaum an gelehrte Verfasser denken können, wiewohl einzelne neuere von Geistlichen gedichtet wurden. Diese Hirtenlieder, die teilweise spätmittelalterliches Liedgut und besonders Tanzreime aufgesogen haben, waren oft den Mettenspielen eingebaut oder wurden bei den weihnachtlichen Kirchenfeiern von Mesnern bzw. sangeskundigen Bauern gesungen. Ihren naiven, herzhaften Reiz mag ein kurzes (vielleicht verkürztes), dem Salzkammergut entstammendes Liedchen bildhaft machen:

Botztausend! was siach ich? da Himmel thuat brina!
Er is volla Musi; wer muaß 's so schen kina?
Trumbötn und Baukn vawirzen [= verwüsten] mas Gher.
Es is nöt natürla, geh Jodl, geh her!

I los schon a Reichtl und schau wiar a Narr,
Da keman drei Engel, dort wieder a Paar.
An iada is lusti, habs nias a so gsegn,
Was gilts nöt, was gilts nöt: Mirakl wern gschegn.

I woas schon, mein Büabal, i woas, was i thua,
I schaff dar a Jankal, a Pfoadal dazua.
A damaschgas Haubal, dein Nam muas drauf stehn,
Dein Muata wird selbn sagn: das Haubal is schen.

O mein Kind, o mein Kind, wiar bist doch so liab!
Wann i di kunt stehla, glei wurd i a Diab.
I tat di hoamtragn zu mein kloanen Urbal,
Is erst alt sechs Wocha, hät dann zwoa Buarbal.

Neben solchen, der Weihestimmung der Wundernacht entsprossenen Liedern bezeugen Verbote des Weihnachtssingens seit dem frühen 14. Jahrhundert die gewerbsmäßige Ausnutzung von Weihnachts- und Neujahrsliedern im Heischegang, doch liefen daneben auch ernsthafte Umzüge von Weihnachtssängern bis in unsere Tage um. So berichtet Rochholz, daß in Rheinfelden bei Basel in der Christnacht um Mitternacht zwölf Ratsherren oder sonst hierfür bestimmte würdige Männer in langen Mänteln und Laternen tragend einen Umzug hielten und dabei ein Lied sangen. In der reformatorischen Zeit wurden die Kurrendegänge (von currere = laufen) armer, in einem Singchor vereinter Schüler unter Leitung eines Präfekten üblich. Diese Kurrendaner, die in Nürnberg Nacht- oder Kindleinschüler hießen (Abb. 165) und in schwarze Mäntel und Hüte gekleidet waren, erhielten sich als Adventsänger bis heute in Sachsen und Thüringen. Doch singen sie in Dresden in ihrer alten Tracht nur mehr im Zwinger, während die einzelnen Kirchgemeinden Kinder ohne besondere Kleidung zum Kurrendesingen in die Häuser schicken. Auch in Berlin lebte das Kurrendesingen auf Straßen und in Höfen neuerdings wieder auf. Dagegen sind die alten **Weihnachtstänze**, die zuerst der Dichter Tannhäuser in der Mitte des 13. Jahrhunderts bezeugt und die das Saalfelder Stadtrecht (13./14. Jahrhundert) als Neujahrstänze um Entgeld erwähnt, völlig verschwunden. Als Umtanzen des Altars in der Christmette erlagen sie in Sachsen gegen Ende des 18. Jahrhunderts behördlichen Verboten.

Mittelpunkt des Szenariums der Christmettenspiele ist die **Krippe**, so daß man statt von Christgeburtsspielen auch von Krippelspielen spricht. Die Verehrung der Heilandskrippe, die durch die zuerst in den mystischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts nachweisbare Abwandlung in eine Wiege nicht verdrängt wurde, kam aus Palästina nach Rom, wo der Papst Liberius 360 eine Basilika mit einer eigenen Krippenkapelle errichten ließ. Erst zu Ende des 13. Jahrhunderts hören wir durch Gertrud die Große aus dem Kloster Helphta bei Eisleben von einer Verehrung von Weihnachtskrippen in Deutschland; doch scheinen sie sich allgemeiner nicht vor dem späteren 16. und im 17. Jahrhundert in den katholischen Kirchen Süddeutschlands durchgesetzt zu haben, wo sich an ihnen der ganze barocke Prunk der Gegenreformation entfaltet. Die kunstvolle Weihnachtskrippe, die der Augsburger Goldschmied Hans Schlotheim 1585 dem Kurfürsten Christian I. von Sachsen schenkte, ist das älteste Beispiel einer höfischen Privatkrippe und zugleich der früheste Beleg eines mechanischen Krippenwerkes mit beweglichen Figuren und einem „laufenden Band" (Taf. III). In die bürgerlichen Weihnachtsfeiern scheint

Das Wort ist Fleisch geworden

Abbildung des gnadenreichen Kindes Jesu
im Bürgersaal zu München

166. Weihnachtliche Ausstellung des aus dem Augustinerkloster stammenden „Gnadenkindls" auf dem Hochaltar im Münchner Bürgersaal (seit 1817).

167. Teilstück aus einer Weihnachtskrippe in Schluckenau im böhmischen Niederland.

die Krippe erst im 18. Jahrhundert eingedrungen zu sein, doch wuchs sie sich dann schnell immer tiefer ins Volksgemüt ein. Hier erfuhr sie denn auch ihre vielfältigste Ausgestaltung, da die Herstellung des Krippenhauses und der Krippenlandschaft mehr und mehr zur persönlichen Schöpfung des Krippenbesitzers wurde. Von protestantischen Ländern nahm sie in weiterem Umfang lediglich das Schnitzer- und Bastlerland des Erzgebirges auf, doch scheint sie dort erst vor wenig mehr denn 100 Jahren vom katholischen Böhmen her in die älteren „Weihnachtsberge" eingedrungen zu sein. Mittelpunkt dieses Berges war ein von Lichterengeln und -Bergleuten bestücktes, meist mechanisches Bergwerk, hinter dem sich zuweilen das himmlische Jerusalem aufbaute so wie es Bilderbogen volkstümlich gemacht hatten. Im äußeren Aufbau geht der Weg vom Stufenberg zur malerisch-realistischen Hintergrundskrippe, und die seit alters im erzgebirgischen Bergmannsbasteln beliebte Verlebendigung der Bergwerksvorgänge mittels mehr oder minder kunstvoller technischer Apparaturen machte in immer weiterem Ausmaß die Figuren der Weihnachtsberge beweglich. Aus der Umwandlung weltlicher Weihnachtsberge und landschaftsgebundener Krippendarstellungen zu orientalischen, oft nach Bildern und Photographien der heiligen Stätten gearbeiteten Krippenberge und deren abermaliger Verdrängung durch deutsche Landschaftsbilder und säkularisierte Heimatberge, können wir ebenso den wechselnden Kunstgeschmack der Zeit wie das Vordringen und das Verebben des kirchlichen Lebens ablesen. Vor allem aber sind uns diese Krippen- und Heimatberge Zeugnisse der Gedanken- und Gefühlswelt ihrer Verfertiger sowie eine unerschöpfliche Quelle volkskünstlerischen Gestaltens. Jahre-, ja manchmal jahrzehntelang arbeiten einzelne Familien wie die Schnitzvereine an ihren Haus- oder Vereinsbergen, von denen man die letzteren wegen ihrer Größe in Schulräumen oder Wirtshaussälen aufstellt, und jeder einzelne sucht seinen Berg, zu dem er schon das Jahr über Moose, Steine, Flechten und Wurzelwerk sammelt, immer wieder erneut zu verschönen und zu bereichern (Abb. 167).

Die christliche Heiligung des Dezembermonats, den schon Karl der Große als den heiligmanot bezeichnete, und die Zusammenlegung des Neujahrsbeginns mit dem Geburtstag des Heilands machten den 24. Dezember zum größten Wendetag des christlichen Volksjahres. So erscheint es fast selbstverständlich, daß sich in der Christnacht nochmals aller jener Wunderglaube zusammenballt, der stets an der Scheide der Zeiten steht: das Wasser wird zu Wein und offenbart die gleichen Kräfte, die man dem Osterwasser zuschreibt, die versunkenen Kirchen und Kapellen lassen ihre Geläute ertönen, die Sonne macht Freudensprünge, die Tiere reden, die Bäume tragen zugleich Blüte und Frucht, die Gemüse im Keller beginnen zu sprossen, der Hopfen ergrünt und treibt fingerlange Sprossen, Rosen entwachsen dem Schnee und die Toten stehen auf und feiern ihre Christnachtmesse. Der während dieser Nacht Geborene aber wird gewaltig und stark, wie schon der Spruchdichter Spervogel um 1170 bezeugt. So gewinnen in jener Nacht und am folgenden Tag alle Dinge ihre besondere Bedeutung, und die Verlesung des Geschlechterregisters zu Beginn des Matthäusevangeliums im Wiener Stephansdom galt bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ebenso

als Wolfssegen, wie die Aufsagung der vier Evangelientexte bei einer Prozession mit dem Altarsakrament nach dem Tiroler Volksglauben die Raubtiere fernhielt. Und bis in unsere Tage erhielt sich hier das Segnen der Obstbäume, bei dem der Hausvater die Rinde mit dem Zeigefinger beklopft und sagt: „Baum wach auf und trag, Heut ist der heilige Tag.“

Mit dem Verblassen von Zauber und Bangen stieg der Jubilus der Kirche siegreich über der Nacht des Schreckens und der ungebundenen Naturkräfte empor. Auf den Christkindel- und Striezelmärkten stehen seit über einem Jahrhundert neben den Nürnberger Rauschgoldengeln (den Nachbildungen bekleideter, barocker Krippenfiguren) die zum Kinderspielzeug gewordenen Nachfahren der alten winterlichen Dämonen: die Zweschgenmanderl, Pflaumentoffel, Feuerrüpel, die Pelzmärtel (Abb. 168), Pelzrupprichе und Krampusse. Glaubensvorstellungen und Brauchtum, die dem tiefsten Mutterboden völkischen Lebens entquollen, vergaßen im Glanz der christlichen Heilsbotschaft ihrer Herkunft, und über dem Fest der Freude, des Beglückens, der Familien- und Volksverbundenheit klingt als neues Glaubensbekenntnis der Weihenacht: Vom Himmel hoch da komm ich her.

168. Pelzmärtel vom Weihnachtsmarkt in Meißen, gefertigt von Frau Thekla Schatz.

Vom Weihnachtstag bis zum Neujahrsbeginn heben sich im Brauchtum des Volkes nur wenige Tage heraus. Der 26. Dezember ist der Kalendertag des Erzmärthyrers Stephan, des großen Pferdeheiligen, der nach altschwedischem Volksglauben der Sonne voranreitet. In katholischen Gegenden finden heute noch vielfach Pferdeweihungen sowie Benediktionen von Hafer, Gerste, Viehsalz, aber auch von Erbsen, Linsen und allerhand Sämereien statt, und im Allgäu wird der geweihte Hafer sowohl in das Viehfutter wie unter die Hafersaat gemischt, während man in Ostdeutschland damit die Mädchen, die Kirchenbesucher, ja den Geistlichen bewirft. Die an diesem Tag üblichen Pferdewettritte glaubte Olaus Magnus in der Mitte des 16. Jahrhunderts auf vorchristliche Pferdeopfer zurückführen zu dürfen. Jedenfalls scheint der Christenheilige Stephanus, der im 10. Jahrhundert zuweilen an die Stelle Wodans (im zweiten Merseburger Zauberspruch) getreten war, in weiterem Umfang vorchristliches Vorstellungs- und Brauchgut aufgesogen zu haben. Zwei Tage später, am Tag der Unschuldigen Kinder (28. Dezember), dem Kindleins- oder Pfeffertag, an dem früher vielfach ein Knabenbischof gewählt wurde (vgl. S. 119), findet manchenorts noch das Kindeln, Fitzeln, Dingeln, Kingern oder Pfeffern statt, d. h. ein Schlagen mit einer glückbringenden Rute. Heute sind es meist Kinder, die die Erwachsenen (oder auch nur sich gegenseitig) mit dieser „Lebensrute“ schlagen und nach Aufsagen eines Spruches Geschenke (besonders Pfefferkuchen) erhalten. Aus den Reimsprüchen geht nicht selten noch der ältere Sinn dieses Brauches, den wir auch zur Fastnachtszeit sowie an anderen Tagen des Jahres oder bei der Hochzeit antreffen, hervor: der Schlag soll die Gesundheit und Fruchtbarkeit fördern. Darum schlugen früher in der Regel die Burschen die Mädchen und umgekehrt, und selbst dem Vieh und den Obstbäumen kam das Pfeffern zugute. Das Augsburger Ritual von 1764 warnt nachdrücklich vor dem Mißbrauch, daß sich ledige Personen mit Birkenruten „hauen“, doch mag sich dieses Schlagen erst später auf den Tag der Unschuldigen Kinder festgesetzt haben, als es zum Kinderbrauchtum abwanderte. In manchen Gegenden gilt die Mitternachtsstunde der Christnacht für die geeignetste Zeit zum Pfeffern, während anderenorts die Burschen an Weihnachten, die Mädchen an Neujahr oder Dreikönig schlagen.

Ausgelassenheit, Lärm und Lichtzauber erfüllen die Silvesternacht, in der das neue Jahr anhebt. Allen Polizeiverboten zum Trotz brennt man in den meisten deutschen Städten um die Mitternachtsstunde Feuerwerkskörper ab, wirft „Frösche“, entzündet Böllerschläge und zieht lärmend durch die Straßen, den Begegnenden Glück wünschend („Prosit Neujahr“) oder auch, wie das vor dem Weltkrieg in Berlin und westdeutschen Städten üblich war, die steifen Hüte einschlagend. Auch auf dem Lande sind Schießen, Trommeln, Pfeifen und Peitschenknallen noch weithin üblich, und wer in seiner Wohnung bleibt, springt gerne von Stühlen oder Tischen herab ins neue Jahr hinein. Daneben begegnen uns besonders auf dem Land die gleichen Vorstellungen und Bräuche, die wir auch in den anderen Rauh- und Losnächten und besonders in der Weihnachtsnacht antreffen, mit der früher das neue Jahr begann. Abwehr- und Fruchtbarkeitszauber, Segnungen und Beschwörungen suchen in den mannigfachsten Ausdrucksformen Mensch und Haus, Äcker und Gärten im kommenden Jahr zu bewahren und zu fördern. Weit verbreitet sind in dieser

Was nur die Leute prophezei'n
Das trifft doch meistenteils nicht ein
Denn's vorige Jahr war fürwahr
Direkt verschrien als Unglücksjahr.
Man munkelte so allerlei
Von teuren Zeiten, Kriegsgeschrei.
Von alledem traf garnichts ein,
Drob können wir zufrieden sein.
Mein Meister bäckt, es ist famos,
Wie einst die Schrippen riesengroß.
Die Schnecken, 's ist ein Hochgenuß,
Sind ganz bedeckt vom Zuckerguß.
Die Hörnchen, ei da staunt man schon,
Sie duften allerliebst nach Mohn,
Ich bringe jeden Morgen frisch
Früh alles auf den Frühstückstisch.
Doch heute bringt zum neuen Jahr,
Der Bäcker Euch den Glückwunsch dar.

Dargebracht vom **Bäcker.**

169. Neujahrswunsch eines Berliner Bäckers. Um 1910.

Schicksalswendenacht in Stadt und Land die Befragungen der Zukunft. Neben dem Orakel des Bleigusses, das schon die Römer kannten und zu dem man früher meist einen „Erblöffel", d. h. einen aus Familienbesitz überkommenen Löffel nahm, stehen die Losungen mit Holzscheiten, Spänen, Äpfelschalen, Eiern, Hühnern und dergleichen, die wir teilweise auch in der Andreas- und Thomasnacht finden und die sich in Schweden besonders dem Veitstag zugesellt hatten. Eine eigenartige Form der Zukunftsergründung hat sich in Ostpreußen im sog. „Glücksgreifen" ausgebildet, zu dem man bestimmte Figuren in Brot- oder Zuckerteig bäckt, neuerdings auch aus Gips herstellt. In mehreren Stücken werden hier Mann, Frau, Wickelkind, Tod (als Schädel) Glück (als Komet) u. a. auf einen Tisch gelegt und mit einer Tasse überstülpt. Hausgesinde und Kinder decken dann die umgestülpten Tassen auf, und wer gar zweimal die gleiche Figur zieht, zweifelt kaum mehr an dem ihm zugedachten Schicksal.

Noch einmal häufen sich zum Silvesterabend und dem Neujahrstag Umzüge, die bald Heischegänge, gleich denen an den drei Klöpfeldonnerstagen in der Adventszeit, bald Umzüge von Neujahrssingern sind, deren wir schon als Weihnachtssänger gedachten. Das Rufbuch der Stadt Basel von 1418, das uns auch von Umgängen „in Bökenwise" (vgl. den Züricher „Böögg", S. 45) und dem Überfall ehrbarer Leute in ihren Häusern zur Adventszeit berichtet, schildert das Wurstsingen der Kinder zu Neujahr als eine seit einigen Jahren vom Land zugewanderte Sitte, und das Rufbuch von 1432 zeigt, daß dieser Brauch auch vor und nach Neujahr üblich war. In der Gegend von Löbau (Oberlausitz) nennt man heute noch solche Kinderbettelzüge „nach Wurst winseln gehn". Alte Heischegänge mit oder ohne Klopfanlieder und -sprüche scheinen sich also schon früh dem Neujahrssingen verbunden zu haben, das seiner Mißbräuche halber bereits 1308 in Nordhausen (wo es besonders von Frauen ausgeübt wurde) untersagt wurde. Doch erhielt es sich manchenorts über alle Verbote der folgenden Jahrhunderte hindurch bis heute. Als Gattung dürften die gereimten Neujahrslieder und -wünsche bis ins hohe Mittelalter zurückgehen, wo sie zunächst entweder persönlich vorgetragen oder durch einen Boten überbracht wurden. Scheint doch ein aus dem 15. Jahrhundert überlieferter Liebesgruß mit einem Glückwunsch zum neuen Jahr (Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 31, 1899) noch dem 13. Jahrhundert zu entstammen. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts schenkte man sich gedruckte Neujahrslieder: „Dis liedt nim hin für ein gut Jar . . ." (gedruckt zu Oppenheim um 1510. München, Universitätsbibliothek), und den illustrierten Versdrucken und betexteten Neujahrsbildchen entwuchsen die Neujahrswunschkarten unserer Tage. Aus solchem zunächst in vornehmen, dann in bürgerlich-städtischen Kreisen geübtem Brauch dürften die Lieder dann auf die Nachtwächter, Landlehrer, Schäfer, Hirten, Schornsteinfeger und Fleischergesellen abgewandert und den Heischegängen zur Zeit der

170. Silvesterklause zu Vorwohlde, Kr. Osterholz RB. Stade. (Aufnahme: Pfaffenberg, Vorwohlde).)

Jahreswende eingeschmolzen sein. Die gedruckten Neujahrsgedichte unserer Lieferanten und ständigen Hausbetreuer (Abb. 169) erscheinen als letzte städtische Nachfahren solcher Neujahrslieder.

Der Vermummungen am Silvesterabend oder am Neujahrstag, an denen sich Burschen wie Kinder beteiligen, haben wir schon gelegentlich gedacht. Oft handelt es sich heute um Allerweltsmaskeraden, wie wir sie auch in den fastnachtlichen Umzügen oder am Martinsabend in ostfriesischen Dörfern finden (vgl. die Vorwohlder Silvesterklause, Abb. 170), nicht selten aber auch um das Nachleben fester dämonischer Gestalten, ähnlich jenen, die uns die Kirchenväter für das Kalendenbrauchtum der antiken Welt schildern. Derlei Maskierte treffen wir bald in Heische-, bald in Lärmzügen an oder in solchen, die beides verbinden. So ritten zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Haidhausen (der jetzigen Münchener Vorstadt) vermummte Burschen auf Steckenpferden von Haus zu Haus, wo sie nach Aufsagen scherzhafter Neujahrsverse mit Fleisch, Würsten und dem „Julbock“, d. i. einem Gebäck in Bocks- oder Schweinsgestalt, bewirtet wurden. Nach dem Sammelgang begann ein Kinderpfeffern, bei dem sie die erhaltenen Gebäcke unter die Kinder warfen und diese mit Rutenhieben bis zur Isar trieben. Dagegen waren die vom Pfauenwirt ab durch die Straßen der Vorstadt Au ziehenden Neujahrsanbläser als Hexen verkleidet. Auch sie wünschten an den Häusern der Wohlhabenden ein gutes Neues Jahr und verübten dazu allerhand Unfug. Altertümlicher mutet ein noch heute in einigen westfälischen Dörfern lebendiger Silvesternachtsbrauch an, der sich „Schimmelreiten“ nennt. Bei ihm versammeln sich vermummte Burschen auf einer Diele unter Anführung des „Wüder“, der über sein geschwärztes Gesicht eine Pelzkappe mit einer Hahnenfeder gestülpt hat und durch ein großes Kuhhorn als Lautsprecher schreit, während seine Genossen mit Peitschen knallen. Zur Mitternachtsstunde geht dann ein Geisterpferd um, und der Lärm aus Peitschenknallen, Hornblasen und Hundebellen erreicht seinen Höhepunkt.

171. Haussegen. Süddeutscher Kupferstich, mit rosa Seide umstickt. Um 1810.

Unter den Neujahrspeisen spielt heute bei der bürgerlich-städtischen Gesellschaft der Karpfen die größte Rolle, dessen Schuppen, im Geldbeutel aufbewahrt oder in der Tasche bei sich getragen, Wohlstand und Glück verbürgen. Auf dem Lande wird manchenorts noch Wert auf die Einnahme „quellender“ Speisen gelegt, weil sie Fruchtbarkeit und Zuwachs verbürgen. Allenthalben aber ißt und trinkt man reichlich, damit man dem kommenden Jahr ruhig entgegensehen kann. Unter den zahlreichen Gebildbroten der Jahreswende finden wir Hakenkreuze (Ratingen am Niederrhein; Sauerland) und eine Reihe von Tiergestalten, besonders den Hirsch, der in Wirtschaften zu Homberg an der Ohm in der Silvesternacht ausgelost wird.

Am 6. Januar, dem alten Neujahr, Großneujahr oder Hochneujahr, wie man in Sachsen vielfach auch heute noch diesen Tag nennt, dem Epiphaniasfest der christlichen Kirche, dem vorchristlichen Perchtentag der süddeutschen Berglande, flackern die Jahreswendenbräuche ein letztes Mal auf. Aber in den volkhaften Vorstellungen und Handlungen der katholischen Gegenden blieb der 6. Januar in erster Linie der Dreikönigstag, seit die Verehrung der Heiligen Drei Könige in Deutschland mit der 1164 erfolgten Überführung ihrer Gebeine von Mailand nach Köln (als Geschenk Kaiser Friedrichs I. an den Erzbischof Rainald von Dassel) weiteste Verbreitung fand, während der hartnäckige Widerstand der Donatisten das Fest im romanischen Abendland lange nicht zur Entwickelung kommen ließ.

Wie aus den zuerst im Matthäusevangelium (2, 1—12) erwähnten morgenländischen Magiern, die der Stern zur bethlehemitischen Krippe geleitete, die drei Könige Caspar, Melchior und Balthasar wurden, ist nicht völlig durchsichtig. Doch

erklärte Papst Leo I. (440—461) ihre Dreizahl aus den drei Geschenken Gold, Myrrhen und Weihrauch, und die Erhebung zu Königen, von der wir zuerst durch Tertullian (um 200) erfahren, dürfte sich auf Bibelstellen wie Jesaias 60, 6 und Psalm 72, 10 stützen. Ihre heute geläufigen Namen, neben denen zunächst andere einhergingen, überliefert uns der angelsächsische Kirchenhistoriker Beda († 735). Von diesen drei Königen berichtet die altchristliche Legende, daß in ihren Ländern, Nubien (Melchior), Godolien (Balthasar), Thorsis (Caspar), die Weissagung umgegangen sei, ein Stern werde die Geburt des Königs aller Könige verkünden. Dieser Stern sei auch erschienen und habe die Herrscher in 13tägiger Reise zur Krippe des Heilands geführt. Nach ihrer Rückkehr hätten sie einen Tempel mit einem Denkstein erbaut, auf dem ein Stern mit einem Kindlein und darüber ein Kreuz abgebildet war. Als späterhin der Apostel Thomas auf einer Reise durch Indien diesen Tempel und die Könige auffand, habe er jene zu Priestern ihrer Völker geweiht. Schon früh galten die Heiligen Drei Könige als Beschützer in allen Nöten, und wenn heute längst in den protestantischen Landen der Glaube an ihre Nothelferschaft erloschen ist, so erinnern doch noch Gasthausnamen, wie „Zu den drei Königen" und wohl auch „Zu den drei Kronen" an ihre einstige Volkläufigkeit und insbesondere an ihr Reisepatronat, das unschwer aus der Legende erwuchs. In den Apotheken des 17. und 18. Jahrhunderts verkaufte man Gold, Weihrauch und Myrrhen als vielbegehrte „Heilmittel der Heiligen Drei Könige", und im Volksglauben wuchsen sich der Dreikönigstag sowie die jenem vorausgehende Nacht zu einer Wunderzeit aus. Darum ließ man den Dreikönigswind durch die zur Mitternacht geöffneten Türen und Fenster in die Stuben und Ställe wehen und benetzte im 17. Jahrhundert mit dem an jenem Tage geweihten Dreikönigswasser, das das ganze Jahr über für Krankheitsfälle aufbewahrt wurde, die von den Karmelitern verteilten päpstlichen Konzeptionszettel. Vor allem aber bediente man sich der Dreikönigssegen als persönlicher Amulette, Haus- und Stallschutz sowie zu Exorzismen. Wiederum ist es Beda, der uns den ersten dieser Segentexte überliefert hat: Gaspar fert myrrham, tus Melchior, Balthasar aurum. / Haec tria qui secum portabit nomine Regum / Solvitur a morbo Christi pietate caduco. Es ist dies der gleiche Spruch, den wir heute noch in lateinischer, deutscher, französischer oder italienischer Sprache in den auf Papier oder bunte Seidenläppchen gedruckten Dreikönigszetteln finden, von denen einer in der Regel auch neben dem Agathenzettel und dem „Glückseligen Hauskreuz" den Schutzblattamuletten eingeheftet ist. Zu den Beschwörungen gegen die fallende Sucht (Epilepsie) treten im 12. Jahrhundert die ersten Dreikönigsgebete als Reisesegen, und bald wird der Dreikönigssegen der unentbehrliche Reisebegleiter, insbesondere für Wallfahrer und Pilger, die jene im Brustbeutel tragen, ans Knie binden, in die Schuhe legen. Im 14. Jahrhundert hören wir durch die Legende des Johannes von Hildesheim von goldenen Pfennigen und Fingerringen, mit denen die Leiber der Heiligen Drei Könige im Kölner Dom berührt und die von Pilgern nach Jerusalem gebracht wurden, wo sie besonders die Inder zu kaufen trachteten, und Dreikönigsmedaillen, die den Beistand in der Sterbestunde erbitten, trugen vielfach noch die österreichischen Soldaten des Krieges von 1914—1918. So wurden die Drei Könige schon im ausgehenden Mittelalter zu Universalhelfern, und „Wer sy an ruefft, verr oder nahet, auff wasser oder auff land, oder mit woz siechtag ein man begriffen wirt, dem hilfft got gnadiglichen davon durch die ere der heyligen drey kungl" (München, Staatsbibl., Cod. germ. 504, vom Jahr 1475). Die in unzähligen Drucken überlieferten Dreikönigszettel des 17. bis 19. Jahrhunderts in Einblatt- oder Devotionalzettelform bezeichnen sich oft als „Der H. drey König Zettel / oder Gebett / so zu Cöllen am Rhein in der Thumkirchen mit guldenen Buchstaben geschriben und auffbehalten wird" oder „Ein sehr kräfftiger, heiligen drey König Seegen, welcher zu Cöllen am Rhein in der Dommkirche mit goldenen Buchstaben geschrieben stehet" und dergleichen. Größere bilderbogenartige Blätter wurden ebenso wie kleinere Andachtsbildchen (Abb. 172) als Haus- und Stallschutz an die Türen genagelt, und die Amulettexte zum Beisichtragen (Abb. 173) verausgabte noch der Bilderbogenverlag Burckhardt & Co. in Weißenburg im Elsaß als Ausschneidebögen bis ins 20. Jahrhundert. Am tiefsten in den Volksglauben eingefressen aber hat sich im deutschen Süden der Brauch, die Anfangsbuchstaben der

172. Dreikönigsbildchen zum Aufnageln an die Haustüre. Kupferstich von Johann Hendl in Urfahr (gegenüber Linz a. D.). Um 1800.

Dreikönigsnamen nebst drei Kreuzen und der jeweiligen Jahreszahl zum Vorabend ihres Kalendertages mit Kreide auf die Haus-, Stuben- und besonders die Stalltüren als Schutzzeichen gegen die Stallhexen und die anderen das Haus bedrohenden Mächte aufzuschreiben: 19 C + M + B 36 (in Rumänien, Ungarn und südostdeutschen Orten: G + M + B). Diesem Anschreiben des Dreikönigsigles geht in der Regel das Ausräuchern der Räume, die „Hausausweihung" voran, ein Brauch, der sich in den katholischen Gegenden nicht nur auf dem Lande erhalten hat, sondern bis 1918 auch am Münchener Königshof stattfand, wo am Vorabend des Dreikönigstages zwei Hofgeistliche die bewohnten Räume räucherten. Auch das Anschreiben besorgt auf dem Lande noch heute entweder der Hausherr oder ein katholischer Geistlicher, wiewohl die Dreikönigsanschrift nie dem kirchlichen Ritual einverleibt wurde. Doch nahm die Kirche die Namen der Drei Heiligen Könige in ihre nachmittelalterliche „Kreideweihe für das Fest der Erscheinung des Herrn" auf. Rudolf Hindringen hat in Anknüpfung an ältere, nichtchristliche Deutungsversuche geglaubt, diesen Zeichenbrauch, der uns von Osten, die Donaustraße aufwärts, zugewandert zu sein scheint, aus Gepflogenheiten der Mithrasreligion erklären zu können und das Dreikönigszeichen zugleich mit dem (uns unbekannten) römischen Penatenzeichen zusammengebracht (Bayerischer Heimatschutz, Jg. 26, 1930), doch fehlen feste Stützen für seine Mutmaßungen. Dagegen erweist der zur Zeit Karls des Großen verfaßte Indiculus superstitionum et paganiarium (Nr. 23: de sulcis circa villas) vorchristliche Einritzungen oder Einschnitzungen apotropäischer Zeichen. Auch anderer christlicher Haussegen bediente man sich zum neuen Jahr (Abb. 171).

173. Dreikönigszettel. Kupferstich. Plattenabzug auf rotes Seidenläppchen. Frühes 19. Jahrhundert. Orig.-Größe.

In den Feiern, die sich um den Dreikönigstag ranken, spielen begreiflicherweise die Gestalten der Heiligen Drei Könige die Hauptrolle. Während wir schon aus dem 11. Jahrhundert, also vor der Translation der Gebeine nach Köln, die Schilderung einer klösterlichen Dreikönigsfeier im Stift Lambach antreffen (Anzeiger für deutsches Altertum, Bd. 31, 1907/08), ist Jan Steens Ölbild der bekannteste Bildbeleg für ein volkstümliches Dreikönigsfest in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts. Ob die kirchlichen Dreikönigsspiele, von denen uns das 11. Jahrhundert die erste lateinische, das 15. Jahrhundert die früheste deutsche Fassung überliefert, aus dem officium stellae der Weihnachtslithurgie erwuchsen oder nicht, bleibt bei einer Betrachtung ihrer volkstümlichen Bedeutung von geringem Belang. Jedenfalls wanderten sie im 16. Jahrhundert aus den Kirchenfeiern des Epiphaniasfestes in die bürgerlichen Schaustellungen ab und erhielten sich hier neben den mehr oder minder verwandten Herodesspielen im mittel- und ostdeutschen Raum stellenweise bis zu unseren Tagen. Von den alten Dreikönigsspielen fand besonders das Heidingsfelder weite Verbreitung, und die erzgebirgisch-lausitzischen „Königsscharen", die von Hochneujahr bis Lichtmeß mit ihren teilweise noch von den Meistersingern beeinflußten Stücken umherzogen, trugen die beliebtesten Texte des weihnachtlichen Spielkreises von Dorf zu Dorf. Waren hier die Mitwirkenden meist arme Leute, die um des Verdienstes willen spielten, so fand sich anderwärts (wie in der „Sternsingerbruderschaft" zu Kremnitz in der Slowakei) eine kirchlich gesinnte Bürgerschaft bei den Dreikönigsspielen zusammen.

Kaum diesen Dreikönigsspielen entsprossen, aber doch von ihnen nicht unbeeinflußt, wuchsen sich die Umzüge von sogenannten Sternsingern, die außerhalb der deutschen Gaue auch in England, den skandinavischen und einigen slawischen Ländern sowie in Rumänien Verbreitung fanden, tief ins volkhafte Brauchtum ein. In den Liedern dieser Sternsinger, die neben die Advents-, Christkindel- und Neujahrsansinger traten und ihren Namen von dem mitgeführten Stern erhielten, mischen sich die verschiedensten Elemente von geistlichem Spiel, Neujahrswünschen und Bettelreimen, von Christkindel-, Neujahrs-, Dreikönigs-, Kranz- und Wurstsingen. Zuweilen sind ihre Wünsche segenartig („Viel Glück im Haus und Unglück obenaus!"), oft auch voll ersichtlicher Freude an märchenhaften Bildgedanken, wie sie das folgende, weitverbreitete Sternsingerlied zeigt:

Ihr habt uns eine Verehrung [= Gabe] gegeben,
Gott laß euch das Jahr in Freuden erleben,
Mit Freuden verleben immerdar,
Dies wünschen wir zum Neuen Jahr!
Dem Herrn wollen wir wünschen einen goldenen Tisch,
Auf allen vier Ecken einen gebratenen Fisch
Und mitten drin einen Becher mit Wein,
Das soll dem Herrn sein Schlaftrunk sein.
Der Frau wollen wir wünschen einen goldenen Ring
Und alle Jahr ein kleines Kind.
Dem Sohne wollen wir wünschen ein grünes Kleid
Und übers Jahr ein junges Weib.
Der Tochter wollen wir wünschen einen goldenen Kamm
Und übers Jahr einen jungen Mann.

174. Die Nürnberger Sternsinger. Kupferstich von 1803.

In vielen Abwandlungen des Wortlautes finden wir die hier wiedergegebenen Verse zum 1. wie zum 6. Januar über den deutschen Raum hin verbreitet. So wünschen niederbayrische Sternsinger dem Bauern einen goldenen Rock („der steh ihm wie ein Nagerlstock" [= Nelkenstock]) und der Bäuerin eine goldene Hauben („die steht ihr wie ein Turteltauben"), ostpreußische dem Sohn einen weißen Schimmel („daß er kann reiten bis in den Himmel"), der Tochter aber „ein goldnes Geschnür und übers Jahr einen blanken Offizier". Die rein religiösen Lieder gingen vielfach nach ihrer Einbeziehung in die Heischegänge unter, doch erhielten sie sich unabhängig von diesen im katholischen Süden in den abendlichen Adventszusammenkünften nach der Rosenkranzandacht. So sang man noch bis nach der Mitte des 19. Jahrhunderts auf derlei „Herbergs"zusammenkünften in Münchener Vororten neben den Herbergsucheliedern:

Im Morgenland geht es der Steren auf,
Da sitzen die heiling drei Kini auf,
Der erste, der kommt von dem Aufgang der Sonn,
Der ander, der kommt von dem Niedergang,
Der dritt, der kommt von der Mitternacht,
So reisen's die drei dem Steren nach.
Sie reisen's wohl vor des Herodes Haus,
Der Herodes, der schaut zum Fenster heraus:
„Kehrt's ein, kehrt's ein, ihr Herren all drei,
Ich will euch schon halten zehrungsfrei,
Und es gibt einen Braten und einen Fisch,
Aber sagt's, wo das Kindl geboren is!"
„Herr Kini, das wiss'n wir selber net,
Wir suachn's scho lang und wir findn's net!"
„So suchts nur weiter und kehrts wieder ein
Und sagts mir die Botschaft vom Kindelein,
Ich will schon hinfahren und beten an!"
So sagt der Herodes, der falsche Mann.
Und weil s' mit dem falschen Herodes red'n,
Da hat der Stern koan Schein mehr geb'n;
Sie ziehgen wohl über ein Berg hinauf,
Da geht es der Steren wieder auf.

Was siehgt dann der Melcher im Steren drin?
Der siehgt ein neugeborenes Kind.
Da ziehgt ein Hüeter über das Feld.
„Wo ist kommen das Kind zur Welt?"
„Zu Bethlehem hinten in großer Freud
Ist ein Kindlein geboren voller Heiligkeit."
Und ober dem Stall, da stehet's der Stern,
Liegt die heili Maria mit Gott dem Herrn.
Da fallen sie nieder auf ihre Knia
Und weisen die großen Schätz herfür.
Sie opfern dem Kind ein reichen Sold,
Und Myrrhen und Weihrauch und rotes Gold.
Myrrhen und Weihrauch und rotes Gold,
Der Herr Jesus, der war's ihnen hold.
Und wia sie g'schlafen ham in der Nacht,
Hat ihnen ein Eng'l die Botschaft bracht:
Sie soll'n das Land vom Herodes meid'n
Und einen anderen Weg hoamreit'n;
Und san hinein g'ritt'n dreizeha Täg
Und müaß'n hoamzua reit'n Jahr und Täg.
Und wann oaner die heiling drei Kini will ham:
Z' Köln am Rheinfluß, da lieg'n s' begrab'n.

In der Frühzeit der Dreikönigssingerumzüge überwogen die rein geistlichen Lieder, wie sie auch heute noch da und dort aufklingen und sich besonders gut im protestantischen Mitteldeutschland erhielten. Gleich dem Text eines Neujahrsglückwunschbildchens des 15. Jahrhunderts muten die Wunschverse eines altbayrischen Ansingerliedes an: „Ich wünsch ein glückselig neues Jahr und ein Christkindl mit krausetem Haar." Doch dringen bereits im 16. Jahrhundert, seit dessen Frühzeit uns deutsche Dreikönigssingerlieder überliefert sind, scherzhafte Elemente ein. In einem der 1590 in Straubing gedruckten „Ansing-Lieder, so von alters her von der Jugent zu vnderschiedlichen Tägen im Jar vor den Heusern gesungen worden und noch zu singen pflegen", heißt es schon „Herr Melcher sprach im grawen Bart: Potz glutz! potz darm! wie durst mich so hart!", eine unmißverständliche Anspielung auf den Heischezweck des Singganges, der dann zu jener übermütigen Kennzeichnung führte, die Goethe als Eingangsworte zu seinem Epiphaniaslied übernahm: „Die heiligen drei König' mit ihrem Stern / Sie essen, sie trinken, und bezahlen nicht gern." Heute lebt besonders in den Pfälzer Liedchen oft ein starker Einschlag von Humor. Da wünscht man etwa dem geizigen Angesungenen „e Perrück mit Geßhor [= Geißhaar] un e Simmare Laus nei, das soll dei Neijohr sei!", oder der Sänger kleidet seine eigenen Wünsche in die Verse: „Ich han euch wolle singe / Die Stimm wollt mer net gah / Gebt mer en Neijahrswecke / Mitt 77 Ecke / So kann ich wieder gah." Zuweilen verbinden sich dem Neujahrsansingen auch die Vorstellungen von Redefreiheit und Rügerecht. Besonders die Lieder der Nürnberger Sternsinger (Abb. 174) des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts, von denen uns Ein- und Mehrblattdrucke überliefert sind, waren reich an Anzüglichkeiten auf einzelne Personen, ja zuweilen förmliche Pamphlete. Von 1760—1793 war es hier üblich, „Satyrische Neu-Jahrs-Wünsche" und Neujahrsgespräche „nach Nürnberger Mundart" erscheinen zu lassen, die zuweilen Erwiderungen und Gegenerwiderungen hervorriefen. Einen verwandten Geist atmen die Nürnberger Satirischen Zeitungen der achtziger und neunziger Jahre, die zum Teil wie Vorläufer unserer späteren „Revolverpresse" anmuten, zum anderen Teil aber mit jenen volkläufigen Scherzen angefüllt waren, die heute noch den Anzeigenteil unserer Kneip- und Vereins- oder Familienfestzeitungen füllen. Wie auch die Nürnberger Sternsingerlieder jener Zeit auf die gleiche persönliche Satire eingestellt waren, möge das folgende, von dem Flaschnermeister und Mundartendichter Johann Conrad Grübel auf das Jahr 1803 verfaßte Gedicht zeigen, das zu den harmloseren gehört haben dürfte.

Die in und um Nürnberg herumziehenden Sternsänger.

Einen glückselig'n guten Abend, den bringen wir euch,
Und werden ein G'sang auch anstimmen sogleich.
In der Christnacht, da sind wir gezogen aus,
Eine fröhliche, gute Botschaft, die richten wir aus.
Wir kommen diesen Abend aus Morgenland her.
Sen unser drei König, wigt kaner niht schwer.
Wir sind ausgezogen goar weit aus den Land,
Aus Mesipotania, da sind wir bekannt.
Und noh weiter dortinnen, wo da wohnen die Mohren.
Dort iß dau der schwarze Herr König gebohren.
Und wir andern zwoi Koenig, wir wiss'ns niht g'wiß,
Sen wir kumma aus Pol'n, oder goar aus Paris.
Wir sind wohl das Land schon gezogen durchaus,
Sen unser drei König, haut kaner ka Haus;
Haut kaner kan Fleck'n, ka Dorf und ka Stadt,
Haut kaner von uns noh mei Lebta nix g'hat.
Iß kaner wöi der ander, trinkt jeder röcht gern,
Und wos wir verziehr'n, bringt alles der Stern.
Es haut uns der Stern wuhl g'lernt döi Kunst,
Die Wahrheit zu singa, doch ner niht umsunst.
Wir kumma um schenk'n und geb'n niht her,
Wir thänna nit bett'ln, wir singa ja ner.
Und hob'n mir unsre Reima nau g'sunga röcht schöi,
Su lauff'n mer an ganz'n klan Teller rum geih.
Und wenn wir unsern Stern herrumer a weng dreha,
So könna mer, wos jeder thout treib'n, gleih seha.
Mit Erlaubniß, meini Herr'n, der Ohfong word g'macht,
Mir singa ner, wos uns der Stern dau sagt.
So woll'n mer's proböiern und fanga halt oh,
Der Herr Wirth und Fra Wörthi erlaub'ns uns scho.
Es iß jo ihr Wörthschaft su herrlih und schöi,
So sollt'n die Gäst jo mit Freud'n reih geih.
Ihr Brondwei und Böir iß alles su gout,
Z'maul wenn mer bezohl'n und borg'n nix thout.
Denn wer niht thout zohl'n und borgt in die Läng,
Den wächst scho sei Zech af der Tafel a weng.
Der Master.Jacob dau vorna der sizt su bequem,
Als wenn er von der Aerbet den Aug'nblick käm.
Er trinkt halt drei Mäißla und eppet noh zwou,
Nau raucht er sei Pfeifla, des schmeckt'n derzou.
Deiza woll'n mer wos singa, dau geb'ns d'raf Acht,
Dau haut uns der Stern ins. Auher wos g'sagt.
Dau sizt jo a Mezker, a treffliher Moh,
Su prav und su wacker, mer trifft niht viel oh.
Er versteiht jo sei Handwerk, und Handel derbei.
Ihn lub'n die Weiber, wou er hihkummt ins Geih.
Su mach'ns die mahnsten, und schöir fast all,
Sie schaua die Weiber, nau 's Kälbla in Stall.
Macht ihr a weil a Kinderei,
Ihr Schroll'n, ihr wißt viel von Geih.
Mir singa unsern Reima in der Summa dauher,
Und dreha unsern Stern schöi rumma die Quer.
Der Herr dort in der Mitt'n, unser Stern hauts g'sagt,
Daß er alli Nacht ba der Nachbari Visitt'n noh macht.
Es iß jo die Nachbari, und iß die Fra Boos,
Er thout jo ner kumma, derziehlt erer wos.
Will's Teufels! wenn ih vörri kumm,
Ih bring a su an Kerl um.
Wollt ner, daß ihs derfahr'n koh,
Wer ihnen su wos lern't oh.
Ih sog's an jed'n ner vurher,
Döß iß a schlechter Kerl der.

Ein anderer, gleichfalls in der Nürnberger Stadtbibliothek (Fasz. Nor. 292. 2°) aufbewahrter Sternsingerdruck um 1800, bei dem auf dem Liedtext noch ein „Ganz neues neumodisches Anzeigenblatt“ mit sieben stichelnden Anzeigen auf bestimmte Persönlichkeiten folgt, ist in seinen Anspielungen heute kaum mehr verständlich, interessiert aber durch die coupletartige Fassung seiner Vierzeiler:

Der Sternsinger zum Neuen-Jahr.

Der Sternsinger mit sein'n Stern,
Den alle Leute hören gern,
Singt aus, was sich in unsrer Stadt
Merkwürdigs zugetragen hat.

Ein Ameis' wollt' sich unterstehn
In eine Seiffensiederey zu gehn,
Wurd aber von solch guten Bissen
Mit Schand und Spott zurück gewiesen.

Der Pfeffer thät das Salz nicht achten,
Und wollt dieß Jahr ein Schwein noch schlachten
Doch eh die Knochen (= Schlachtfest) war vollführt,
Lag er im Stall und war krepirt.

Die Schuld war, weil der Franz, sein Schaz,
Gefüttert es mit Caffee-Saz:
Doch eh der Schinder kam ins Hauß,
Rauft sie der Sau die Borsten aus.

Zwey Jungfern führt ein Herr zugleich
Mit'nander 'naus in Duzenteich.
Er tanzte, und ließ auf dem Tisch
Auftragen Wein und backne Fisch.

Er schlich sich aber heimlich fort,
Und ließ sie beyde sitzen dort:
Doch weil keine nicht hatte Geld,
So hatten sie ein'n Bürgen g'stellt.

Den Paruquenmacher M. so man wohl kennt,
Den wurde seine Paruque verbrennt:
Dieß g'schah auf einen Vogelherd:
Dafür hat er ein'n Thaler begehrt.

Ihr Herren, mein Gesang ist aus,
Jezt geh ich in ein Pfragners-Hauß,
Und trink ein Gläßlein Schnaps noch gar
Auf ein gesegnets Neues-Jahr.

Eine Beschreibung des Nürnberger Sternsingens im „Journal von und für Deutschland“ Bd. VI, 1789, 2. Stück) berichtet von unverkleideten Personen, die ein „Theater portatif“ und einen Goldpapierstern bei sich führten und in Stegreifdichtungen die Anwesenden verspotteten, indem ihre Liederverse allemal mit „Den Herrn N. N. wollen wir ansingen“ begannen. Zunächst sangen sie den Hauswirt, seine Hausgenossen und alle Zuhörer glückwünschend an. „Dann steckte man ihnen ein Anekdötchen aus der Chronique scandaleuse irgendeines Gegenwärtigen, welches sie eilfertig und unvermutet in Reime brachten und laut absangen. Dies gab oft zu lustigen Vergleichungen Anlaß. Manchmal verstanden sie sich untereinander nicht recht oder hatten falsch gehört; dies gab wieder Anlaß zum Lachen.“

Über das schriftmäßig nachweisbare Alter der Sternsingerumzüge unterrichten Erhebungen Hans Mosers in oberbayrischen Archiven (Bayerischer Heimatschutz, Jg. 31, 1935) sowie eine frühere, zusammenfassende Greifswalder Doktorarbeit von Herbert Wetter (Heischebrauch und Dreikönigsumzug im deutschen Raum, 1933). Während das Statutenbuch von Schaffhausen schon im 14. Jahrhundert das Neujahrsansingen am Dreikönigstag untersagt und uns eine Benediktbeurener, von einem Schulmeister gefertigte Handschrift von 1495 (Clm 5023) Texte solcher Neujahrsansingelieder überliefert, hören wir erstmals 1538 aus den Kirchenrechnungen von Weilheim (Oberbayern), daß ein Schulmeister mit seinen Gesellen am Luzientag mit dem Stern umgegangen sei. An anderen Orten Oberbayerns beginnen die Eintragungen zum Sternsingen an Dreikönig mit der Jahrhundertmitte und geben wiederum als Umzügler meist einen Lehrer oder mehrere Lehrer mit ihren Schülern an. 1550/51 sind für Laufen an der Salzach drei verschiedene Dreikönigsgruppen gebucht, und 1573 hören wir von einer Wandertruppe, die von München nach Innsbruck zog, das Sternsingen also schon über eine längere Zeitspanne hin gepflegt haben muß. Eine Ablohnung des Schulmeisters von Chieming 1550 für das Verbot, mit dem Stern zu gehen, bezeugt die Verbindung von Sternsingen und Gabenheischen. Im 17. Jahrhundert, in dem allerhand Arbeitsscheue und Landstreicher sich als unheilige Drei Könige Verdienst suchten, verwildert der Brauch. Doch finden wir nach 1700 vielfach die Umgänge mit dem Stern zünftisch gebunden. Wo heute bei uns das Sternsingen noch üblich ist, erscheint es zumeist zum Bettelumzug ärmerer Kinder entartet, während in Rumänien zur Adventszeit kostümierte Schüler mit großen Sternen beim Gesang geistlicher Lieder durch die Straßen ziehen. Aber auch Erwachsene üben in Deutschland noch den Sternsingerbrauch, und in Töging am Inn hat sich ein prozessionsartiger Männerumritt mit dem Stern erhalten, wie wir ihn aus mancherlei älteren Berichten kennen. Der Sternsingerumzug besteht in der Regel, so wie es Bilder seit dem 17. Jahrhundert bezeugen, nur aus den drei, durch Goldpapierkronen gekennzeichneten Königen, doch begleitet diese zuweilen ein eigener Sternträger. Auch treffen wir im Oberinntal wie anderwärts statt des einen Mohrenkönigs drei Knaben mit geschwärzten Gesichtern in Gewändern aus Bettlaken. In den skandinavischen Ländern hat sich den Sternsingern vielfach ein Julbock oder ein schwarzer, tierisch anmutender „Judas“ mit einem Gabensack zugesellt, in Polen ein pelzgezottelter Wilder Mann, in Norddeutschland zuweilen der Schimmelreiter. Schließlich gibt es vereinzelt am Dreikönigstag rein weltliche Umzüge mit dem Stern wie die der Glöckler in Ebensee und in Abersee (Salzkammergut), die gleich den polnischen Drei Königen zylinderartige, von innen her illuminierte Hüte tragen. Daß

auch das Christkind früher selbst als Sternträger auftrat, bezeugt ein Hamburger Ratsmandat von 1666: „Jeder, der sich auf der Straße als gekleidetes Christkindlein mit oder ohne Stern betreffen läßt, soll von der Nachtwache ergriffen und sonder Gnaden in Arrest gebracht werden." Manche dieser Dreikönigslieder zeigen nicht nur Wechselgesänge und Mischungen von Vortrag und Gesang, sondern auch ausgesprochen dramatische Formen, die wir sicher als Nachklänge älterer Dreikönigs- bzw. Herodesspiele ansprechen dürfen, auch wenn wir den Ursprung des Sternsingens aus dem Dreikönigsspiel verneinen. Das ist besonders dann der Fall, wenn neben den Drei Königen noch mehrere Gestalten (Herodes, Propheten, Spielleute, Figuren des Heiligchristspiels) auftreten. Ein solches Spiel aus der Gegend von Hildesheim hat uns Rudolf Reichhardt (Die deutschen Feste in Sitte und Brauch, 1908) noch aus dem frühen 20. Jahrhundert ausführlich geschildert. Unverkennbar sind die Verbindungen mit älteren Spielen aber da, wo die Dreikönigssinger auf ihrem Stern noch einen „Herodeskasten" oder „Dreikönigskasten" mitführen, wie wir es zu Ausgang des 18. Jahrhunderts in Nürnberg antrafen und es im Thüringischen bis in unsere Zeit üblich war. Das Journal von und für Deutschland (Bd. VI, 1789, 2. Stück, S. 156—159) überliefert uns ein anschauliches Bild eines solchen Umzuges. Danach bestand „der Stern" aus einer Stange, an der außer einem großen, mit Erbsen gefüllten und von 3—4 Lichtern erhellten Pappendeckelstern ein Brett waagrecht befestigt war, auf dem ein reichlich mit Gold und Buchstaben gespicktes Schloß stand. An seiner einen Seite war aus Buchsbaum eine Laube für die Drei Könige errichtet, auf der anderen der bethlehemitische Stall aufgebaut, und in der Mitte des Schlosses schaute Herodes mit schreckerregendem Gesicht zum Fenster heraus. Alle Figuren waren Marionetten, die an Schnüren bewegt wurden, und erst nach Beendigung des Spiels sangen die „echten" Drei Könige ihre Glückwünsche ab. Neuerdings hat Robert Stumpfl (Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, 1936) versucht, den Dreikönigsstern als altgermanisches, kultisches Sonnenradsinnbild zu deuten, indem er betonte, daß die Sternsingerumzüge sich nicht selten ohne eine Bindung an den Dreikönigstag über eine längere Zeit hinziehen (vom Adventsbeginn bis Pfingsten; vgl. S. 86), daß in skandinavischen Ländern die Sterne oft eine Radform aufweisen, daß das beliebte Sterndrehen oder „Sterntreiben", das zuweilen für den ganzen Spielverlauf vorgeschrieben ist, und die Befestigung des Sternes im Weihnachtsspiel zu Oberufer bei Preßburg auf einer Streckschere sich zwanglos nur aus einem Sonnenkult deuten ließen. Auch die Beigesellung dämonischer Gestalten zu den Dreikönigssingern, der Nachweis mittwinterlicher Sternumzüge ohne jede Beziehung zu den Dreikönigsgestalten sowie die Tatsache, daß man in manchen Tiroler Orten die Sternsinger gleich den Perchtenläufern auf den Feldern zur Erhöhung der Fruchtbarkeit umherzustampfen heißt, scheinen ihm Beweis dafür, daß die Kirche lediglich eine volkstümliche, altgermanische Kultprozession übernommen habe. So sicher ein germanischer Sonnenkult bestanden hat und Sonnenradstangenprozessionen vermutlich auch (zumal nach der Aufdeckung der Felsbilder am Brunholdisstuhl bei Bad Dürkheim) für das westgermanische Volkstum angenommen werden dürfen, so scheint unseres Erachtens doch die Überlieferung weit mehr dafür zu sprechen, daß der Dreikönigsstern erst im späten 15. oder noch wahrscheinlicher im frühen 16. Jahrhundert aus kirchlichen Dreikönigsspielen und Prozessionsumzügen in das volkstümliche Brauchtum und damit in die Sing- und Bettelumzüge des Neujahrskreises eingewandert ist, wo er sich mit allerlei vorchristlichen Brauchtumsgestalten und -Gestaltungen zusammenfand. Dabei mögen sich ihm zuweilen nachträglich Sinngebungen und Formensprache einer weit älteren Sonnenmagie erneut verbunden haben. Wenn aber Stumpfl weitergehend auch das ganze Herodesspiel als ein vorchristliches Königsspiel germanischer Männerbünde erklären will, den bethlehemitischen Kindermord als christliche Interpretation eines vorchristlichen, dämonischen Kinderraubes deutet und im Herodes einen rasenden Julkönig erblickt, weil dieser König Herodes in Thüringen zuweilen mit geschwärztem Gesicht als „Mohrian" auftritt und in hannöverischen wie westfälischen Legenden mit dem Wilden Jäger verschmilzt, so scheinen andere Deutungen solcher Umbildungen naheliegender. Wie fast allen geistlichen Spielen haben sich auch den Dreikönigs- und Herodesspielen schon in der Zweithälfte des 16. Jahrhunderts scherzhafte Elemente beigesellt, und die Verspottung des Herodes, der trotz aller Missetaten das Heilandskind nicht vernichten konnte, lag um so näher, je mehr das Dreikönigssingen in die Heischegänge junger Burschen und Kinder eindrang. Die Dämonisierung der Herodesgestalt aber dürfte eine volkstümliche Umstilisierung und Rückbildung sein, wie wir sie selbst bei Kirchenheiligen (Martin und Nikolaus) trafen und wie sie besonders häufig bei Persönlichkeiten zu finden ist, denen Geschichte und Sage teuflische Züge zugesprochen haben. Ist doch selbst noch ein Robespierre als dämonischer Popanz ins christliche Nikolausbrauchtum eingegangen (vgl. S. 121). Auch die drei Frauen, die früher in Eschenlohe bei Partenkirchen in alten Hosen und Jacken, die Köpfe durch einen leinenen Sack mit Mund- und Augenlöchern verhüllt, „berchten" gingen, lassen das Zwischenspiel eines vorhergehenden Dreikönigumzugs vermuten.

Zuweilen verband sich die Gestalt des Königs Herodes auch dem Königmachen, das seit dem 15. Jahrhundert auf deutschem Boden oft in enger Verbindung mit dem Bischofmachen der niederen Kleriker und Knaben erwähnt wird (vgl. S. 119, 147). 1421 verboten der Rat und die Zunftmeister von Kolmar, daß die Acker- und Rebleute, Knaben und Knechte einen vorweihnachtlichen König wählten. Dagegen sollte es den Zünften erlaubt bleiben, am 6. Januar Könige auf ihren Zunftstuben zu wählen, doch durften diese keine Umzüge durch die Stadt, weder zu Fuß noch zu Pferd, veranstalten. Daß diese Umzüge Heischegänge oder -ritte waren, bezeugt das Rufbuch der Stadt Basel von 1450, nach dem die auf den Stuben und Häusern gewählten Könige um Würste umherzogen. Ein Baseler Konzilsverbot von 1435 wendete sich gleichermaßen gegen die Bischofs- wie Königswahl und spricht auch von einer Verkleidung in Herzöge. Nach einem Bericht des Stralsunder Bürgermeisters

Bartholomäus Sastrow von 1550 richtete man zu Speyer an Neujahr oder an Dreikönig einen ganzen königlichen Hof mit einem König, Hofmeister, Schenken, Truchsessen und Narren ein und hielt bis zu Beginn der Fastenzeit allwöchentlich zwei bis drei „Königreiche" ab, bei denen man mit Gästen tanzte. Die Wahl des Königs, dem sich späterhin oft eine Königin zugesellte, geschah durch das Los oder auch durch ein Bohnenorakel, indem man eine Bohne einem Kuchen einbuk und den Finder zum Bohnenkönig ausrief. Wo man König und Königin wählte, nahm man eine schwarze und eine weiße Bohne zu Hilfe. Im Kölner Karneval unserer Tage steht neben der Bohnenkönigin („Bunnekünnigin") der Erbsenkönig („Ääzekünning"), und fromme Umdeutung läßt in der Eifel und der Saarpfalz für den Herrgott, die Mutter Gottes, die Hl. Drei Könige usw. losen, während sich andernorts im Rheinland die Knabenkönigreiche zu Epiphanias in den älteren Formen erhielten. Ersichtlich sind in dem Brauch des Königmachens die verschiedensten Gedankengänge und Brauchtumsformen zusammengeströmt, und seine besondere Bindung an den Dreikönigstag dürfte wesentlich aus dem volkstümlichen Festnamen des Tages zu erklären sein. Doch bleiben seine Ursprünge unklar, wenn auch die Rückführung des Königmachens auf die Wahl des Narrenkönigs bei den römischen Saturnalien dadurch an Glaubwürdigkeit gewinnt, daß uns die Königswahl zufrühst aus dem deutschen Südwesten und Westen bezeugt ist.

Was sonst noch sich an volkhaften Sitten und Bräuchen vieler Art dem Dreikönigstag verhaftet hat, ist allgemeines Brauchtum der Jahreswende, zuweilen auch Nachhall des kirchlichen Lichterfestes Epiphanias. Doch überschatten auch heute vorchristliche Vorstellungen die biblischen Gestalten der drei Magier. Noch heißt in bayrisch-österreichischen Landen vielfach die Vornacht des Dreikönigstages Gömnacht, Gönnacht oder Gömmat, wie auch die an jenem Abend zu München beginnende Dult im 17. und 18. Jahrhundert Gömnachtdult genannt wurde. Es ist die Gebenacht, in der man der gefürchteten Percht Speisen aufstellte, zum Teil noch aufstellt, während die christliche Sinnwendung dieses Speiseopfers auf die Heiligen Drei Könige nur einmal aus dem Frankenwald (Rothenkirchen; B.A. Teuschnitz) bezeugt ist. Mit einem wilden Zaubertreiben beschließt diese Gebe- oder Perchtennacht die Rauhnächte, endgültig das alte Jahr begrabend. Zum letztenmal rasten in ihr die schiachen Perchten durch die Hochtäler unserer Alpenlande. Aber der Maskenspuk geht weiter: vom Dreikönigstag ab beginnt das Fastnachtslaufen.

II. Das Brauchtum im Lebenslauf.

Keine Betrachtung unseres volkhaften Brauchtums breitet eine solche Fülle der Erscheinungsformen vor uns aus als ein Abgang des christlichen Kalenderjahres, das den kosmischen Jahresablauf in eine Unmenge von Einzelheiten aufgespalten oder abgelenkt und ihnen in zäher Bewußtheit eine neue Sinngebung geschaffen hat. Dazu tritt in der bürgerlichen Periode unseres Lebens weithin die Wandlung des Elementar-Brauchhaften zu spielerischem Schaugepränge, das sich in den Sitten und Bräuchen des menschlichen Lebenslaufes nie zu einer größeren Bedeutung auswuchs, den Jahreslaufgewohnheiten aber einen verwirrenden Bilderreichtum landschaftlicher und örtlicher Sonderbildungen ermöglichte. Gleichwohl bleibt der Blick in die Geburtsstube all dieses Brauchtums erstaunlich unverwehrt. Es waren vielfach ganz schlichte, allgemeinmenschliche Erfahrungstatsachen, die zu Handlungen hindrängten, die uns mehr oder minder zauberhaft anmuten und aus denen dann ein festes, gemeinschaftsverbindendes Brauchtum erwuchs. Weil der in einsamer Hütte oder abgelegenem Gehöft hausende Mensch erkannte, daß er durch Lärm Tiere und Menschen verscheuchen konnte, daß das Anschreien auf den Angeschrienen eine lähmende Wirkung ausübte, glaubte er auch die übersinnlichen, unheimlichen und gefahrdrohenden Mächte mit Brüllen, Schießen, Schellen, Läuten und Lärmen mittels allerlei einfacher Instrumente bannen zu können. Die Lärmumzüge zur Fastnachts-, Advents- und Mittwinterzeit, das Schießen in den Weihnachts- und Neujahrsnächten, zu Geburt und Taufe, Hochzeit und Begräbnis, der Polterabend und der Gebrauch von Wetterglocken wie Sterbeglöcklein gehen alle auf den gleichen Grundgedanken und die nämliche Grunderfahrung zurück, mögen sie auch längst zu gedankenlos geübter, festgefrorener Sitte geworden oder ins Sinnbildhafte erhöht und vergeistigt worden sein. Und wenn man zu Ehren eines Menschen oder eines Ereignisses „Salut" schießt, so zeigt der spät entlehnte Fachausdruck noch deutlich den alten Heilszauber, der diesem Tun zugrunde liegt. Aber dieselbe Urerfahrung lehrt auch, daß Schreien und Lärmen den Schlafenden erweckt, das Ruhende

in Bewegung versetzt, der Anruf einen Menschen oder ein Tier zur Erscheinung zwingt. So lag es bei der mangelhaften Erkenntnis der naturgesetzlichen Wirkungsgrenzen einer Handlung, der Allbelebung der Umwelt nach dem Vorbild des menschlichen Lebens, der emotionalen Triebhaftigkeit des Geistes mit seinem Kausalitätshunger und seiner schrankenlosen Inbezugsetzung aller Dinge nahe, auch die schlummernden Kräfte der Erde durch ein lärmendes Gehaben zum Leben zu erwecken oder Saaten und Zeugungskräfte durch Springen, Tanzen, Laufen, Trampeln „aus dem (gelockerten) Boden zu stampfen". Die gleiche Zweiheit der Erfahrungstatsachen liegt den zahlreichen Schlagbräuchen zugrunde. Weil man durch Schlagen Menschen und Tiere zum Weichen bringt, glaubte man die in jenen wohnenden, persönlich gedachten Mächte gleichermaßen austreiben zu können, die menschliche oder tierische Kreatur von ihrer dämonischen Besessenheit oder in christlicher Redeweise aus den Klauen des Teufels zu befreien. Aber stärker wie der Abwehr- und Austriebgedanke wirkt sich in den Schlagbräuchen der Sinn der Lebenserweckung und Lebensstärkung aus. Erweckt doch der Schlag unmittelbarer als der Lärm den Schlafenden, der desto schneller „quicklebendig" wird, je stärker der Schlag ist. Das Stäupen der Knechte und Mägde mit Ruten, Stöcken, Keulen und Peitschen zur Frühlings- und Hochwinterszeit, das „Quecken" des Viehs durch Hirten und Knechte, das „Pfeffern" des Brautpaares, das „Pritschen" im fastnachtlichen Getriebe lassen den Ursinn solcher Schlaghandlungen noch klar erkennen, während im Freischlag der Ritter und Handwerksgesellen, den Gesichts- und Gesäßschlägen bei Grenzbegehungen, dem Backenstreich der Firmung neue Sinngebungen die alte Zwecksetzung verdunkelt haben. In der verfeinerten Form des Schlages mit einem grünenden Zweig, der „Lebensrute", erscheint der Lebens- und Fruchtbarkeitsgedanke unterstrichen und zugleich die Vorstellung wirksam, daß sich durch Berührung die Kräfte der Pflanze (wie aller lebenserfüllten oder geheiligten Dinge) auf Mensch und Tier übertragen lassen. Doch wird daneben im Schlagen mit Buchsbaumzweigen wieder der Abwehrwille lebendig. Wie solches Brauchtum späterhin zur gesellschaftlichen Etikette werden kann, zeigt die höfisch-barocke Mode der Übersendung von geschmückten Fastnachtsrütlein als Liebes- und Freundschaftsgruß im 17. Jahrhundert mit galanten, erotisch gefärbten Begleitversen, von denen uns des Leucoleon „Galamelité oder allerhand keusche Lust- und Liebeslieder" (1671) etliche überliefert hat. Auch die Verwendung des Feuers und Wassers im Brauchtum ist ersichtlich solchen elementaren Erkenntnissen entsprossen. In der Verbrennung des Winters, der Hexe und verwandter dämonischer Gestalten oder den Leichenverbrennungen wirkt sich die alles zerstörende und verzehrende, zugleich aber auch die reinigende Wirkung der Flammen aus, während die „Hagelfeuer", die Lichter an der Wiege des ungetauften Kindes, die Totenleuchten und die Feuerbrände in den gefährdeten Wendenächten des Jahres die vertreibende Kraft des Feuers offenbaren, indem sie die Mächte des Lichtes den Mächten der Finsternis entgegenstellen. Aber auch die lebenserzeugenden Kräfte des Feuers, das das Wasser zum Sieden und Brodeln, die Hölzer zum Knistern bringt, spielen in manches Brauchtum hinein und werden als „Saatleuchten" zu Erweckern von Korn und Frucht. Kaum anders steht es um das Wasser, dessen reinigende, abschwemmende Wirkung ebenso zu vorchristlichen Erneuerungsriten wie zur christlichen Taufe geführt hat. Vor allem aber ist es als „Lebenswasser" der Sitz des Lebens, und die Sage, daß die kleinen Kinder aus Teichen und Quellen kommen, erscheint Nachklang uralter Vorstellungen von der Zeugungskraft des Wassers. In den Wasserbädern, Begießungen und Bespritzungen des Wasservogels, des Fastnachtsbutzen, der Neuvermählten, des Pfluges, des Pflügers und der Pflugtiere leben ersichtlich noch Züge eines alten Fruchtbarkeitszaubers weiter, wiewohl dieses Tun größtenteils längst zu brauchmäßig geübten Übermuts- und Scherzhandlungen geworden ist. Aber die Aufnahme des Feuer- und Wasserbrauchtums in die Riten und die Symbolik der christlichen Kirche, die die Heilandsgestalt als lux mundi wie als fons vitae versinnbildlichte, gab zweifellos zugleich dem außerkirchlichen Kultbrauch eine neue Festigung.

So führt die zeitliche Rückverfolgung unseres Brauchtums letzten Endes in einen vorgeschichtlichen, in seinem seelisch-geistigen Aufbau lediglich psychologisch erfaßbaren Untergrund, dessen Wesen ebenso zeitlich-uranfänglich wie zeitlos-

ewig zu sein scheint. Nicht die elementaren Erfahrungstatsachen allein schufen das Brauchtum, wohl aber erwuchs dieses aus deren Einbettung in eine vitale, durch Hemmungen verstandesmäßiger und naturwissenschaftlicher Erkenntnis noch nicht eingeengte Welt, die sich im Leben jedes Kindes neu gebiert und in den Werken der Dichter aller Zeiten schöpferisch erneuert. In diesem Weltbild steht das seelische Erleben vor der verstandesmäßigen Betrachtung, und das menschliche Schicksal erfüllt sich in einer unübersehbaren Einknüpfung in die Welt persönlicher und unpersönlicher, guter und böser Schicksalsmächte, die es durch An- und Vorzeichen aller Art zu erkunden, durch Opfergaben zu versöhnen und zu gewinnen, durch Verwandlung, Zauberspruch oder Täuschung zu überwältigen oder zu übertölpeln gilt. So gewinnen alle kosmischen und von der Menschenhand geschaffenen Dinge ihre äußeren und inneren Bezugsetzungen zu den einzelnen Menschen wie den menschlichen Gemeinschaften, und die magischen Kräfte erfüllen nicht nur Wasser, Luft und Erde, sondern fressen sich ein in Wort und Zeichen, Buchstabe, Zahl und Namen, in die Zeitbegriffe von Anfang, Wende und Ende, die Raumvorstellungen von rechts und links, von oben und unten, von groß und klein, von hoch und nieder. Zumal alles Sonderbare und Außergewöhnliche scheint mit besonderen Kräften begabt: der Heros, der Heilige und der Priester, die Wöchnerin, das Neugeborene und der Leichnam, der Scharfrichter und der Hingerichtete, das Menstrualblut und die noch nach dem Tode wachsenden Haare und Nägel, die Feiertage und der Zeitenwechsel von Mond und Sonne, Sommer und Winter, Mißgeburten und Meteore, ja in unseren Tagen selbst die Schornsteinfeger und Strohhutbesitzer. Diese Bezugsetzungen erscheinen uns vom Standpunkt naturwissenschaftlich-exakter und logischer Erkenntnis aus zumeist als magisch, und die Handlungen, mit denen sich der Mensch in dieser beziehungsverknäulten Welt zu behaupten und durchzusetzen sucht, nennen wir dementsprechend auch da Zauber, wo sich an und für sich richtige Erfahrungstatsachen an einem dieser Erfahrung unzugänglichen Gegenstand versuchen. Solche zauberhaften Handlungen, die sich bei der Zähigkeit der ihnen zugrunde liegenden Glaubensvorstellungen schon sehr früh zu einem festen Brauchtum umgesetzt haben müssen, dienen neben der Zukunftserforschung zumeist dem Schutz vor Gefahren und der Anlockung des Glückes, doch lassen sich beide Gedankengänge kaum auseinanderreißen, ohne damit die Lebensfunktion der Vorgänge zu zerstören. Ist doch der Zwecksinn all dieses Tuns die Sicherung, Wiedergewinnung und Stärkung des Lebens, zu der die Abwehr der Gefahren als eine ebenso unerläßliche Vorbedingung erscheint, wie die körperliche Gesunderhaltung der Menschen unserer Tage die Schutzmaßnahmen vor der drohenden oder beginnenden Erkrankung voraussetzt.

Ein Überblick über dieses vielzersplitterte Brauchtum, das sich vermutlich von den frühesten Zeiten des Menschenlebens bis in unsere Tage hinein fortgesponnen hat, zeigt, daß ihm in erster Linie ganz einfache Analogieschlüsse und naheliegende Assoziationen zugrunde liegen, in denen die Glaubensvorstellungen des Similia similibus und des Pars pro toto eine erhebliche Rolle spielen. Je schneller die Tiroler Huttler laufen, desto schneller gedeihen Flachs, Hanf und Getreide, und die Höhe der Sprünge der Perchten- und Fastnachtsläufer bestimmt die Höhe des Wachstums der Saat. Durch Fackelläufe, Fackelschwingen und das Bergabwärtsrollen brennender Räder glaubt man die Sonne hervorzulocken oder zu stärken, die Überschüttung mit Wasser soll den Regen herbeizaubern, in künstliche Unruhe versetzte Abbilder oder Namenszüge wollen den Dargestellten und Namensträger unruhig machen, die Verstümmelung oder Vernichtung eines Bildes verstümmelt oder vernichtet die im Bild wiedergegebene Person. Und wie dieses Bild die abgebildete Person ersetzt, so tun es auch Teile seines körperlichen Lebens wie Haare, Nägel, Kleidungsstücke. Solche Bezugsetzungen und Übertragungen führen bei mißverstandenen kirchlichen Heiligennamen oft zu den seltsamsten Bräuchen: dem Verbot des Schweineschlachtens am Gallustag, damit der Speck nicht gallig werde, der Herstellung der kindlichen Bastweidenpfeifen am Sebastianstag, dem „Abtun" (Besprechen) der Warzen am St. Abdon, dem „Anblaseln" gegen Halserkrankungen und Bläschenbildung am Blasiustag. Auch dem Vermummen liegt der Gedanke des Similia similibus zugrunde, und der in einen Dämon, d. i. ein mit übermenschlichen Kräften begabtes Wesen, verkleidete Mensch gewinnt durch diese Verwandlung die Machtfülle eines echten Dämons und vermag so, biblisch ausgedrückt, „den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben". Darüber hinaus aber glaubt er in seiner neuen Verhüllung sein wirkliches Ich abgestreift zu haben, selbst Dämon geworden zu sein, so daß eine dem 7. Jahrhundert angehörige, fälschlich dem Hl. Augustinus zugeschriebene Predigt nur den Volksglauben wiedergibt, wenn sie sagt: „Wer daher einem jener unglücklichen Menschen an den Kalenden des Januars, wenn sie in ihrem sakrilegischen Ritus mehr rasen als spielen, irgendeine Speise gibt, möge wissen, daß er diese nicht Menschen, sondern Dämonen gibt." Selbst in unseren Tagen fühlen sich in abgelegenen österreichischen Bergtälern dämonisch Vermummte noch als Widerpart eines kirchlich gebundenen Lebens, so daß die Masken beim Fastnachtslaufen und Bärenjagen in der steiermärkischen Pöllau sich nicht an der Kirche vorbeitrauen und beim Läuten der Kirchenglocken ängstlich wie die bösen Geister verstecken. So fern dem Menschen von heute auch solcher Glauben im allgemeinen liegen wird, so fremd ihm das aus jenem erwachsene kultische Brauchtum erscheinen mag, so leicht wird er doch auch hier wieder die seelischen Erfahrungstatsachen begreifen, die solchen Glaubensvorstellungen zugrunde liegen und die er selbst noch in der Redensart „Kleider machen Leute" als eine „Binsenwahrheit" bezeugt. Fühlt sich doch nahezu jeder von uns jeweils als „ein anderer Mensch" in der Arbeits- oder Festtagskleidung, dem Sportanzug und der Uniform, und der biedere Handwerksmeister, der als Lohengrin den Maskenball besucht, nimmt in seinem Kostüm die heldische Haltung des Schwanenritters gefühlsmäßig ebenso an, wie der schüchterne, junge Mann als „Don Juan" verkleidet über seinen Wunschtraum hinaus sich in die Rolle des echten Liebesverführers hineinspielt.

Auf solchem seelisch-geistigen Untergrund baut sich, diesen mehr und mehr eindeckend, aber nicht zerstörend, das geschichtliche Entwicklungsbild auf, das zumal im germanischen Bereich Jahrtausende hinter den ersten schriftlichen Äußerungen des Volkstums zurückliegt. In ihm wachsen die Brauchtümer zu festen, sinnerfüllten Riten und Kulten, erwachsen aus den Dämonen Götter, spaltet sich das kulturelle Leben langsam in eine Hochkultur der Führerschicht und eine beharrungsstarke Glaubens- und Brauchtumsgemeinschaft des Volkes auf, die wohl von den geistigen Neugestaltungen ihrer Zeit zehrt, doch die modischen Zeitbilder nicht in die Tiefen ihres Lebens aufnimmt. Auf dieser Stufe der Entwicklung gewinnen die Fragen nach dem Anteil der Rassen, Völker und Stämme an dem geistigen und seelischen Leben ihre Bedeutung, stellt sich uns das Problem, was die Germanen aus dem gemeinindogermanischen Kulturgut übernommen und was sie neu gebildet haben, erwächst Schritt für Schritt die Nachdenklichkeit über das wechselseitige Geben und Nehmen zwischen Germanen, Kelten, Slawen und den Völkern der orientalisch beeinflußten griechisch-römischen Antike. Die Christianisierung des Germanentums erhellt in ihrem polemischen und katechetischen Schrifttum das vorchristliche Volksleben, das im Laufe der Zeiten immer wieder in einer Germanisierung der christlichen Vorstellungswelt zum Durchbruch kommt. Aus den Standessitten der ritterlich-höfischen Kultur erwachsen Umgangsregeln, die teilweise, mehr oder minder gewandelt, zur Bildung fester Verkehrsformen breiterer Volkskreise führen, und der zünftig gegliederte Ständestaat des bürgerlichen Zeitalters schafft in seinen strengen Rangordnungen sitten- und brauchmäßig gebundene Gliederungen sozialer und moralischer Art, die festlegen, was sich für jeden einzelnen zu bestimmten Gelegenheiten gehört und was ungehörig ist. In der Aufsaugung und Aufspaltung des ländlichen Brauchtums durch die Städte wandeln sich in Ständebräuchen und Ständefesten weithin alte magische Handlungen und kultische Riten zu Bräuchen mit neuer, profaner, oft pseudogeschichtlicher Deutung. Die Aufteilung des deutschen Lebensraumes in zahllose weltliche und geistliche Territorien zersplittert erneut das Brauchtumsbild in seiner äußeren Formgebung, bis die Großstadt des 19. und 20. Jahrhunderts und die neuen Wirtschaftsformen des „technischen Zeitalters" die völkische Substanz grundlegend umschichten und in der Zerstörung jahrhundertealter Brauchtumsformen zeitweise den Glauben an die Bedeutung alles sittengebundenen, brauchgegliederten Volkslebens erschüttern. Aber die geistigen und seelischen Grundkräfte leben über den Gestaltenwandel der Zeiten hinaus und führen immer wieder zu neuen Bindungen innerer und äußerer Art. Die Erkenntnis der elementaren Lebensvorgänge, denen das Brauchtum unseres Jahreslaufes entwachsen ist, gibt im Verein mit dem Wissen um das Kaleidoskop des kulturellen Werdens unserer geschichtlichen Zeiten ein Bild nahezu aller brauchhaft erstarrten Ausdrucksformen unseres Lebens schlechthin. So erscheint ein Verfolg der Sitten und Bräuche im Rahmen des menschlichen Lebenslaufes im allgemeinen oder innerhalb der Lebenskreise einzelner Stände, Berufe und Gesellschaftsschichten, Altersstufen und Geschlechter vielfach lediglich als eine Erprobung des längst Erkannten an neuen Beispielen. Wir dürfen uns darum im folgenden kurz fassen, nachdem wir das formenreichste Kapitel unserer Brauchtumsgeschichte ohne allzu ängstliche Beschneidung seiner Bilderfülle an uns vorüberziehen ließen.

1. Von der Geburt bis zur Schule.

Neben allgemeineren, das ganze menschliche Leben begleitenden Sitten und Bräuchen, die bald aus den untergründigen, zaubergläubigen Tiefen der Menschenseele emporquellen (Schutzmaßnahmen, Glücksbeschwörung, Zukunftserforschung), bald kulturell beeindruckte Umgangsformen des Gemeinschaftslebens sind (Gruß, Kleidung, Tischzuchten, Rangordnungen usw.), bleiben die großen Wendezeiten des menschlichen Lebens, Geburt, Hochzeit und Tod, als Aufnahmeakte in eine neue Gemeinschaft oder als Abschiedstage aus einer solchen Lebensgemeinschaft, über alle Kulturwenden hinaus Hoch-Zeiten und Magnete der verschiedensten brauchhaften Handlungen. Schon in den Vorsichtsmaßnahmen vor der Geburt spielen neben den sich nur langsam durchsetzenden ärztlichen Ratschlägen für die Wöchnerin auch heute

175. Der Kinderbaum. Teilstück eines ostpreußischen Gebäckmodels. Elbing, Städtisches Museum. (Aufnahme: Oskar von Zaborsky-Wahlstätten.)

noch Sollvorschriften und besonders Verbote eine große Rolle, die den Geburtsakt in ein schicksalhaftes, von feindlichen Mächten bedrohtes Geschehen einbetten und die weit mehr auf das Kind als auf die Mutter abzielen.

Von den Auflagen, die der werdenden Mutter vielerorts gemacht werden, erwuchs das Verbot, zu nächtlicher Zeit das Haus zu verlassen, aus der allgemeinen Furcht vor den Geistern, die im Dunkel ihr Unwesen treiben und deren Macht zu allen Wendezeiten des Jahres wie des Menschenlebens besonders groß erscheint. Zumeist aber bestimmen wieder einfache Analogievorstellungen das Tun wie das Unterlassen. So darf die Schwangere nicht unter einer Wäscheleine hindurchgehen, auf daß sich die Nabelschnur nicht um den Kinderhals wickele oder auch damit das zu erwartende Kind später nicht am Galgen ende. Das gleiche Schicksal wahrsagt man dem Kind, dessen Mutter spinnt, da sie damit ihrem Sprößling zugleich den künftigen Strick mitspinne. Die Frucht einer stehlenden Mutter wird ein Dieb, oder sie kommt tot zur Welt, wenn die Schwangere auf dem Friedhof ein Grab betritt. Trägt diese Kartoffeln oder Äpfel in der Schürze, so werden Beulen und Ausschlag das Neugeborene behaften, während umgekehrt hellgelbe Hobelspäne einen blonden Lockenkopf versprechen und ein Gang der Schwangeren auf die Wäschebleiche dem Kind eine weiße Hautfarbe sichert. Manche Vorschriften dürften einen Deutungswandel durchgemacht haben. So heißt es heute häufig, daß die werdende Mutter sich nicht die Haarspitzen schneiden lassen dürfe, da sonst ihr Kind ein Kahlkopf werde, während man ihr vermutlich ursprünglich durch jenes Verbot die Lebenskraft bewahren wollte, die nach altem Glauben ihren Sitz in den auch nach dem Verfall des Leichnams noch wachsenden Haaren hatte, so daß man früher mit den Haaren ebenso wie mit den Fingernägeln vielfachen Zauber trieb. Vor allem aber muß die schwangere Frau sich vor dem Erschrecken und dem „Versehen" hüten, ein Glaube, der auch heute noch in Stadt wie Land gleich festverwurzelt scheint. Die Entstehung der Löwen-, Affen-, Vogel- und Pferdemenschen oder der Bärenweibchen und verwandter Abnormitäten wird auf unsern Jahrmärkten, Messen, Vogelwiesen und Volksfesten fast stets auf ein solches Versehen zurückgeführt, ohne daß sich in der Regel bei den staunenden Besuchern Zweifel an der Richtigkeit solcher Erklärungsversuche regen. Auch das Verbot, nach der Dämmerung das Haus zu verlassen, begründet man heute zumeist mit der leichteren Möglichkeit eines Erschreckens in der Dunkelheit.

Unter den segenbringenden Handlungen der schwangeren Frau verweist das Gebot, vom Kuchenteig Stücke in das Herd- oder Ofenfeuer zu werfen, auf ein altes Speiseopfer für den Hausgeist und hat sein verchristlichtes Gegenstück in der noch gelegentlich im katholischen Süddeutschland geübten Gewohnheit, Speisestücke auf die gleiche Weise für die armen Seelen zu opfern. Im übrigen sucht man besonders die Fruchtbarkeit der Schwangeren zu stärken, indem man sie Früchte von einem erstmals tragenden Baum essen oder trächtige Tiere, namentlich einen Schimmel, aus ihrer Schürze fressen läßt. Doch gilt die Fruchtbarkeitsausstrahlung als gegenseitig und kommt so zugleich wieder den Tieren und Bäumen zugute. Begabt mit besonderen Kräften des Lebens nahm die werdende Mutter seit alters eine geheiligte Stellung ein, konnte durch Berührung Kranke heilen oder Alternde verjüngen und verbürgte als Binderin der letzten Erntegarbe, als Begleiterin der letzten Getreidefuhre die Fruchtbarkeit des Ackers für das kommende Jahr.

In keinem Zeitpunkt des Lebens tritt der Gedanke an die Einheit von Mensch, Tier und Pflanze so stark zutage, scheinen die sympathetischen Beziehungen so eng in dem alles beherrschenden Lebens- und Fruchtbarkeitsgedanken versponnen wie in den Monaten der mütterlichen Schwangerschaft und der Geburt des neuen Erdenbürgers. So stecken hinter den Antworten, die man auch heute noch in der Regel dem Kind auf die wißbegierige Frage gibt, woher es gekommen sei, wer es gebracht habe, zweifellos uralte Vorstellungen eines animistischen Weltbildes. In die frühesten Zeiten dürfte der Gedanke an die Herkunft der Kinder aus dem Wasser (aus Flüssen, Teichen, Quellen, Brunnen, Sümpfen, dem Meer) zurückreichen, und wenn heute noch gelegentlich ein Unken- oder Krötenteich als Geburtsstätte angegeben wird, so lebt

Das

Stufen-Alter.

Zehn Jahr ein Kind.
Zwanzig Jahr ein Jüngling.
Dreißig Jahr ein Mann.
Vierzig Jahr geht auch noch an.
Fünfzig Jahr fängts Alter an.
Sechzig Jahr gehts weiter dann.
Siebenzig Jahr ein Greis.
Achtzig Jahr schneeweiß.
Neunzig Jahre Kinderspott.
Hundert Jahre Gnade bei Gott.

Das menschliche Stufenalter.

Mensch, siehe hier, wie wandelbar das Leben ist! Jede Minute bringt Dich dem Grabe näher. Benutze jeden Augenblick, denn er ist sonst unwiederbringlich verloren, er kehret nie zurück. Was uns die Zukunft bringt, wir wissen es nicht, aber eilend kommt die Zeit heran und eilend entflieht sie wieder. Wohl dem, der im hohen Alter auf sein vergangenes Leben mit Freude und Genugthuung zurückblicken kann, er wird ein ruhiges, schönes Alter haben. Fröhlich spielt das Kind, fröhlich kann auch der Mann in der Blüte der Jahre und der Greis sein.

№ 8185. Druck und Verlag von Gustav Kühn in Neu-Ruppin.

Tafel IV

daneben auch noch der ursprünglich wohl ältere Gedanke, daß die Kinder vor ihrer Menschwerdung selbst Frösche waren, wie nach einem alten Oberpfälzer Volksglauben die Verdammten als kleine schwarze Fische in dunkeln Gewässern fortleben. Solchen Anschauungen dürfte der Storch als Kinderbringer (Abb. 176) entwachsen sein. In späteren Zeiten bezeichnet man dann, mehr oder minder scherzhaft, bestimmte Teiche, Brunnen (wie etwa den Schönen Brunnen in Nürnberg u. a.) oder Seen (wie den Titisee; Titi = kleines Kind) als Herkunfsstätte der kleinen Kinder. Eine andere Deutung läßt sie aus Bäumen und Pflanzen kommen, wobei wiederum nicht selten die Vorstellung waltet, daß es sich um Wasserpflanzen handelt. Aus dem Kohlhaupt oder Kohlfaß erwachsen sie im Westen des Saargebietes und im Luxemburgischen, während im Großteil der Saarpfalz oft der Buchsbaum, also der einstige Weihnachtsbaum dieser Landschaft, als Geburtsstätte angegeben ist. Die Vorstellung von Bäumen, auf denen die Kinder wachsen, führte späterhin zu zahlreichen bildlichen Fassungen (Abb. 175), neben die seit dem 16. Jahrhundert die in der Darstellung viel abgewandelten, bis auf unsere Tage im Bilderbogen begehrten Burschen- und Mädchenbäume traten, von denen letztere im Scherzreim des 19. Jahrhunderts besonders nach Sachsen verlegt wurden. In Südböhmen läßt man die Knaben von Birn-, die Mädchen von Pflaumenbäumen abstammen. Jüngeren und wohl christlichen Ursprungs dürfte der Rosenstrauch sein, auf dem die Kinder wachsen, und Himmel und Paradies, Kirchen und Kapellen zeigen unmißverständlich ihre kirchliche Herkunft. Dagegen trägt der Glaube, daß die Kinder aus Steinen und Bergen kommen, der sich besonders im Bayerischen Wald erhalten hat, ersichtlich wiederum alte Züge, während der Ofen und das Aschenloch als Kinderherkunft ebenso eine junge Scherzbildung wie ein Nachklang aus ältester Vorstellungswelt sein können.

176. Storchenreiter als Kinderbringer. Erzgebirgisches Spielzeug. Früher mit Vorliebe als Polterabendgeschenk benutzt.

Von den zahlreichen Kinderbringern, die die elterliche Phantasie zur Befriedigung kindlicher Fragelust erfand, ist der Storch im ganzen volksdeutschen Raum bekannt. Ihm folgt in weitem zahlenmäßigen Abstand die Hebamme, die östlich der Elbe, von Südschlesien abgesehen, kaum mehr in dieser Rolle auftritt, dafür fast die ganze Saarpfalz allein beherrscht. Selten gelten Säugetiere, wie der Fuchs und der (Geschenke bringende) Osterhase, als Kinderbringer, häufiger schon Wasservögel, wie Fischreiher und Schwan oder auch Rabe, Krähe, Eule und Habicht. Ersichtlich jüngerer Zeit entstammen christliche Figuren, wie Gott und Engel oder die Geschenke spendenden Gestalten des Christkindes, des Nikolaus oder Ruprechts (vereinzelt im Bayerisch-Österreichischen), des Weihnachtsmannes (in Mittel- und Norddeutschland). Dazu kommen späte verstandesmäßige Deutungen, wie Vater oder Mutter, Eltern oder Paten, und schließlich der Arzt. In Schlesien und in Sachsen, südlich bis zur Oberpfalz ausgreifend, bringt vielfach der Wassermann die Kinder, und im Bayerischen und Böhmerwald besorgt dieses das Wilde Weib. Ausstrahlungen dieser letzteren Vorstellung, bei denen meist aus dem „Wilden Weib" ein einfaches „Weib" geworden ist, bis in die Steiermark, die Brixener Gegend, das Glatzer Bergland, ins Fränkische, auf Erlangen zu, ja bis zum schwäbischen Schwarzwald erweisen den heutigen geographischen Belegstand als Schrumpfungsgebiet, in das sich ein zweifellos sehr alter Vorstellungskreis geflüchtet hat. Ist doch in Wechselbalgbeschwörungen auch noch im deutschen Westen (z. B. bei Wetzlar) die Wilde Frau als Kinderbringerin lebendig, so daß die Herkunftsage der Kinder von der Waldfrau letzten Endes auf eine vorchristliche Glaubensvorstellung vom Ursprung der Menschen aus dem Walde zurückgehen dürfte, ein Gedanke, den auch Tacitus bei seiner Schilderung der Semnonen (Germania, cap. 39) anzudeuten scheint. Wie sehr sich heute altmythische Vorstellungen mit späten Fabuliererzählungen vermischt haben, zeigt der Umstand, daß in einem so bewahrungsfreudigen Land wie Siebenbürgen Storch, Hebamme, Krähe, Christkind, Engel, Mutter, Weib, Wildes Weib und Wassermann nebeneinander als Kinderbringer bezeichnet werden. Mit dem **Beginn der Wehen** suchte und sucht man der Mutter die Geburt des Kindes zu erleichtern, indem man alle Knoten im Zimmer löst, die Schlösser und Truhen öffnet, Erbsen weichkocht, der Kreißenden ihren Ring abzieht bzw. anderwärts

177. Fraisenhäubchen gegen Kinderkrämpfe mit Darstellung des Anastasiushauptes und der Länge des Hl. Valentin. Museum Iglau. (Aufnahme: Oskar von Zaborsky-Wahlstätten.)

ihr einen solchen ansteckt, ihr einen Erbschlüssel in die Hand drückt oder einen Gürtel, eine Schnur um den Leib windet. Diese Gürtel und Schnüre waren entweder mit Reliquiengürteln der Jungfrau Maria bzw. heiliger Frauen oder auch lediglich mit deren Gnadenbildern in Berührung gebracht worden. Am verbreitetsten war in Deutschland bis in unsere Tage das Umwickeln des Mutterschoßes mit der „Wahrhaften Länge Mariae", einem mit Gebeten und Segen bedruckten Papierstreifen, dessen Geschichte auf St. Loreto zurückweist, der in seiner besonderen Form aber nichts weiter als eine Nachahmung der bis ins 9. Jahrhundert zu verfolgenden Längen Christi ist. Auch Andachtsbilder, Rosenkränze und Amulette aller Art, besonders aber der Adlerstein, schützen die Gebärende wie das Kind ebenso wie das Aufsagen bestimmter Gebete und Beschwörungsformeln oder das Klopfen auf die Hausschwelle. Bei Schwergeburten ließ man die Mutter nicht selten unter einem Tisch oder Stuhl durchkriechen oder zog sie durch, falls sie selbst zu schwach war. Weitverbreitet war seit den Tagen des Humanismus die sorgsame Beachtung der Mondphasen und der Konstellation der Gestirne, um aus ihnen Rückschlüsse auf das Schicksal des neuen Erdenbürgers zu ziehen. Wie solche Anschauungen noch auf Goethe wirkten, zeigt die Einleitung zu dessen „Dichtung und Wahrheit". Der Geburtsakt selbst geschah früher vielfach auf einem von der Gemeinde ausgeliehenen Gebärstuhl, in Mitteldeutschland stellenweise auch auf dem Schoß des Mannes, der sonst meistens nicht der Geburt beiwohnte. Das in mitteldeutschen Dörfern und der Rhön noch vereinzelt bis in unsere Zeit bezeugte „Männerkindbett", bei dem sich der Vater ins Bett legt und die Schmerzen der Kreißenden vortäuscht, dürfte wohl ein Täuschungsmanöver gegenüber den die Geburt bedrohenden Geistern sein, zumal zuweilen auch die Mutter unmittelbar nach der Geburt Hut und Rock des Mannes anlegt. Gebärhelferin ist seit Jahrhunderten die Hebamme, die jedoch erst in den Städten des 16. Jahrhunderts, wo neben ihr Patrizierfrauen und geschworene Weiber des Handwerkerstandes erste Frauenhilfe leisteten, eine besondere Ausbildung erhielt. Während „Hebamme" ursprünglich nichts anderes als die „Hebende" (althochdeutsch: hefianna) bedeuten dürfte und landschaftliche Bezeichnungen, wie Badmutter, Wehemutter, Kinderfrau, auf ihre äußeren Verrichtungen deuten, geben ihr Benennungen wie Ahnfrau und Weiße Frau einen ins Mythische spielenden Anstrich, und der Glaube an ein geheimes Wissen und Können der Hebammen, dem diese selbst stets neue Nahrung gaben, ist auch heute in abgelegenen Gegenden noch nicht ausgestorben.

Unmittelbar nach der Geburt wird die Nachgeburt vergraben oder ins Wasser geworfen. Gilt sie doch als „unrein". Dagegen hebt man den Nabelschnurrest auf und verwendet ihn zu allerlei Zauber, gleich der seltenen „Glücks-" oder „Goldhaube", einem zuweilen noch auf dem Kopf des Kindes verbliebenen Eihäutchen, das in früheren Kriegen die Soldaten als begehrtes Schutzamulett bei sich trugen. Auch auf Seefahrten, bei Gerichtsverhandlungen und in der Schule sollte so ein Glückshäubchen, das die Hebammen für teures Geld verkauften, seine Segenskräfte beweisen. Wichtig war das erste Bad des Kindes, das sofort nach der Geburt angesetzt wurde und dessen Wasser man Muttermilch, Pfirsichblütensaft, abgekochte Weidenrinde, Rosenkränze, ein Ei oder auch ein Geldstück zufügte. Vielfach begoß man mit diesem Wasser dann die Obstbäume, um sie fruchtbar zu machen. In dem Erwärmen des Kindes über einem Feuer, dem Legen hinter oder auf einen Ofen bzw. dem Hineinstecken in einen Backofen leben alte Bräuche mit jungen Ausdeutungen fort, zumal wenn Tisch und Bank an die Stelle des Ofens oder Herdfeuers traten. Das Legen auf die Erde und das Aufheben durch den Vater ist Nachklang eines altdeutschen Rechtsbrauches, Sinnbild der Anerkennung und Aufnahme des jungen Erdenbürgers in den Familienverband. Auch der noch zuweilen vorkommende Schlag auf den Rücken des neugeborenen Kindes dürfte den gleichen Sinn gehabt haben, wenn man ihn heute auch damit erklärt, daß das Kind dadurch ein kräftiger Bauer werden solle. Indem man den neugeborenen Knaben und Mädchen Werkzeuge oder Gegenstände des Hausrats in die Hand drückt, glaubt man sie für ihr späteres Leben zu ertüchtigen. In dem Anschießen bei der Geburt läßt sich aus der verschiedenen Zahl der Schüsse noch heute, besonders bei den Geburten fürstlicher Stammhalter, die seit den ältesten Zeiten bezeugte verschiedenartige Wertung der Knaben und Mädchen erkennen. Nicht selten pflanzte man auch nach der Ankunft eines Kindes diesem einen Geburtsbaum, eine Sitte, die wiederum Goethe aus seiner eigenen Familie bezeugt und die heute erneut weitere Verbreitung findet. Von diesem Sympathiebaum glaubte man, daß er ebenso das Schicksal des ihm geweihten Kindes teile wie das Tier, dem man nach der Taufe den Namen des Täuflings gab. Allgemein verbreitet ist noch der Glaube an die besondere Gefährdung der ungetauften Kinder, auf deren Wiegen früher selten der Drudenfuß, Glöckchen und

andere Schutz- und Abwehrzeichen fehlten. Unter den Anhängeamuletten spielen rote Korallen gegen die Gefahren der Verhexung durch das Beschreien, den Bösen Blick oder die Vertauschung mit einem Wechselbalg noch immer eine besondere Rolle, und bei dem Annafest auf dem St. Annaberg über Lobendau (böhmisches Niederland) konnte man noch Ende der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts Nachbildungen solcher Korallen aus Gablonzer Glas kaufen. An Stelle der „Sieben Himmelsriegel", die man dem Kleinkind ins Bett oder die Wiege legte, oder dem Fraisenhäubchen (Abb. 177), das man ihm aufsetzte, um es vor den gefürchteten Krämpfen zu bewahren, ist heute in protestantischen Gegenden vielfach das Gesangbuch getreten. Der von der Kirche vertretene Glaube, daß vor der Taufe verstorbene Kinder unrein und Heiden seien, führte dazu, daß man sie ohne kirchliche Mitwirkung still und in der Dämmerung auf „unschuldigen Kinderfriedhöfen", d. h. auf abgelegenen Plätzen des Gottesackers, vergrub. Auf diesen Gräbern lag in Rheinhessen bis tief ins 19. Jahrhundert das „Tränentüchlein", dessen vermodernde Fetzen Hilfe bei Zahnweh bringen sollten. Während Geiler von Kaisersberg diese Kinder nach ihrem Tode zwar fern von Gott, aber doch in einer eigenen Hölle ohne Feuer und Qualm weilen dachte, ließ sie der Volksglaube als Irrlichter umhergeistern oder in dem Wilden Heer unter Frau Holle oder Perchta als Seelenführerin durch die Lüfte ziehen. So galten sie mit besonderen Kräften begabt, und ihre ausgegrabenen Finger sollten die Diebe unsichtbar machen.

178. Handkolorierter Patenbrief von 1834 (Leipziger Druck). Vorderseite.

Wie das Kind nicht vor dem Tauftag das Haus verlassen darf, so auch nicht die Wöchnerin vor der Aussegnung nach sechs Wochen (40 Tagen). Auch sie gilt bis dahin nach der Auffassung des mosaischen Gesetzes als „unrein", und nach dem Volksglauben erstirbt das Beet, auf das sie tritt, versiegt der Brunnen, dem sie sich nähert. Darum gefährdet sie in dieser Zeit des Überganges andere, wie sie selbst besonders gefährdet erscheint und sich allen möglichen Verbotsvorschriften unterwerfen muß. So darf sie sich nicht in dem Spiegel betrachten und verläßt zur Aussegnung, die in der Vorhalle der Kirche (möglichst einer Marienkirche) stattfindet, die Hausschwelle über eine Art schreitend. Doch gehen die volkläufigen Auffassungen über die Wöchnerin weit auseinander, zumal die Kirchen späterhin den Begriff der Unreinheit nicht mehr anerkannten und Aussegnung und Taufe im Protestantismus meist zusammenfallen.

Der **Kindstaufe** („taufen = tief machen, eintauchen), als kultischer Wasserguß schon im Altindischen bezeugt und in der christlichen Kirche allgemein seit der Wende des 4./5. Jahrhunderts üblich, fiel als Aufnahmeakt in die Gemeinschaft der Christenmenschen früh eine besondere Bedeutung zu. Taufväter oder Taufmütter sind die **Paten**, die als patres oder matres spirituales die leibhaftigen Eltern vertreten, so daß die letzteren vielfach dem kirchlichen Taufakt fernbleiben, wenn auch die evangelische Kirche sich mit Erfolg in den letzten Jahren bemühte, außer der Mutter den Kindesvater beizuziehen. Während das Trienter Konzil nur einen oder höchstens zwei Paten gelten ließ (einen männlichen und einen weiblichen), so eiferte schon Berthold von Regensburg gegen die

179. Einlageblatt des oben abgebildeten Patenbriefes. Benutzt 1834 auf einer Taufe in Zeulenroda (ehemals Reuß, ältere Linie).

Unsitte, ein Dutzend Paten zu nehmen, und die spätmittelalterlichen und nachmittelalterlichen Taufordnungen wenden sich durch Jahrhunderte mehr oder minder vergebens gegen den Patenluxus wie die übermäßigen Aufwendungen bei der Taufe selbst.

180. Taufgang in Lützellinden im ehem. Amt Hüttenberg (Kr. Wetzlar). (Aufnahme: Dr. W. Luh, 1925).

Diese Sucht, sich gegenseitig an Patenzahl zu über treffen und möglichst höherstehende Persönlichkeiten zur Übernahme einer Patenschaft zu gewinnen, entsprang nicht nur wirtschaftlichen Erwägungen, sondern auch dem Glauben, daß die Paten ihre Eigenschaften, aber auch ihre persönlichen Verhältnisse auf den Täufling vererben, eine Anschauung, die erst in den letzten Jahrzehnten auch auf dem Lande zu verblassen beginnt. Die Ladung der Paten durch die Hebamme, einen eigenen Boten oder eine Bötin, den Kindesvater oder den Pfarrer geschah (und geschieht noch) unter besonderer Feierlichkeit, und die so Erwählten steckten ihre Gevatterbriefe da, wo solche üblich waren, in die Fenster, um zu zeigen, daß sie ihre Pflicht getan haben. War doch das Abschlagen einer angetragenen Patenschaft schwer möglich und in früheren Zeiten vielfach mit einer Bußzahlung an die Obrigkeit verknüpft. Die Patenschaft verpflichtet zu einem Patengeschenk und schließt weitere Geschenkauslagen (an Ostern, Weihnachten, Geburts- und Namenstagen) in der Regel bis zur Einsegung in sich. Diese Geschenke waren in älteren Zeiten meist praktischer Art und früh schon mit einer Geldgabeverbunden. Da man sie in einem Beutel übergab, spricht man heute noch von einem Angebinde. Mußte man ursprünglich von jeder Geldsorte ein Stück in den Patenbeutel legen, so kam späterhin der Tauftaler in Aufnahme. Seit dem 17. Jahrhundert wurde es üblich, diesen in einem sogenannten Patenbrief eingewickelt zu überreichen, dem man eine besondere Schutzkraft zuschrieb und ihn darum an das Steckkissen befestigte oder dem Kind unter das Kopfkissen legte (Abb. 178, 179).

Zu der Taufe, die auf dem Lande nach altem Herkommen meist in der Kirche stattfindet und in katholischen Gegenden noch immer möglichst früh nach der Geburt angesetzt wird, während sie in protestantischen Landen oft erst zwei bis drei Monate danach stattfindet, trägt die Hebamme oder die Patin (bald die älteste, bald die jüngste) das Kind (Abb. 180). Weitverbreitet ist der Glaube, daß der Sonntag ein besonderer Glückstag für die Täuflinge sei, doch vermeidet man, zwei Kinder an Sonntagen zu taufen, damit nicht das eine dem anderen das Glück wegnehme. Im ganzen aber sind die Gewohnheiten bei allen die Taufe betreffenden Dingen oft von Dorf zu Dorf verschieden.

Außerordentlich vielseitige Vorsichtsmaßnahmen begleiten weithin den Taufgang, Handlungen, die sich zumeist bei der Hochzeit und dem Begräbnis wiederholen. So vermeidet man, das Kind durch die Haustüre zu tragen, oder schützt diese mit einer Axt, einem Messer, einem Gesangbuch oder einer Schaufel voll glühender Kohlen, geht schweigend und im Gänsemarsch auf Seitenwegen zur Kirche, schießt und lärmt. Während das Kind durch Amulette, besonders auch einen roten Faden, geschützt ist, trugen die Paten vielfach Rosmarinsträuße und Zitronen in den Händen. Auch die Rückkehr von der Kirche geschieht in größter Eile. In den heute üblichen Deutungen aller dieser Bräuche ist der Sinnschwund der einzelnen Handlungen leicht erkennbar. So erklärt man das eilige Gehen und Laufen damit, daß das Kind früh laufen lerne, das Legen eines Messers oder eines Gesangbuches auf die Schwelle mit dem Wunsche, daß der Täufling fromm werde und gesund bleibe. Bei dem sich an die Taufe anschließenden Schmauß, zu dem bestimmte Speisen vorgeschrieben sind, zuweilen auch noch eigene Gebildbrote verfertigt werden und der Kuchen nie fehlen darf, ist zumeist die Hebamme die Hauptperson. Die Zurücksetzung des Vaters und die Unterstreichung der Taufe als eines Frauenfestes geschah früher auf dem Lande in oft seltsamen Formen, indem der Kindesvater auf einem

Holzblock in der Ecke sitzend dem festlichen Taufessen, das die Erzählungen der Hebamme begleitete, zusehen mußte.

In der Taufe erhält das Kind seinen **Namen** nach den Eltern, Großeltern, Paten, den Kalenderheiligen oder besonderen Wünschen von Vater und Mutter. Diese „Vornamen" oder „Rufnamen" setzen die ursprüngliche Namengebung fort, da die Familiennamen erst zögernd seit dem 12. Jahrhundert vom Rhein her als Bei- und Zunamen in Mode kamen und den Friesen noch den größten Teil des 19. Jahrhunderts hindurch fremd waren. In anderen deutschen Gegenden sind noch heute nur Dorfnamen (Haus- und Flurnamen) üblich, während die „richtigen" Personennamen lediglich amtlichen Charakter haben. Man sagt dann, um genaue Auskunft befragt: „Ich heiße Töpfenbauer und schreibe mich Schulze", so wie man andererseits noch vor nicht langer Zeit im Althessischen hören konnte: „Ich heiße Heinrich und schreibe mich Müller."

181. Mädchen am ersten Schultag mit Zuckertüte. Dresden 1930.

Der Glaube, daß der Name durch die ihm innewohnenden Kräfte den Charakter formen könne, ist von alters her lebendig geblieben und kommt gleichermaßen in den heldischen Namengebungen der Germanen (Hildebrant, Siegfried, Gertrud) wie in denen des Christentums (Theodor, Gottfried, Fürchtegott) zum Ausdruck. Vor der Einführung der Familiennamen kam die Verwandtschaftszugehörigkeit höchstens in Alliterativbildungen zum Ausdruck (Segester, Segimer, Segimund — Sigemunt, Sigelint, Siegfried). Auch Namenbildungen aus besonderen Lebensereignissen heraus sind für die ältere Zeit vereinzelt bezeugt (Wolfdietrich). Das Christentum machte zunächst die Apostelnamen zu Rufnamen, dann die Heiligennamen insgesamt. Doch werden die Namensbezeichnungen der christlichen Legende und der Bibel, die die Entwicklung der letzten Jahrzehnte ersichtlich zugunsten altdeutscher Namengebungen zurückgedrängt hat, erst seit dem 11. und 12. Jahrhundert häufiger. Alttestamentliche Namen, wie Immanuel, Nathanael, Zebedäus u. dgl., deuten fast immer auf herrnhutische oder mennonitische Kreise hin. Doppelvornamen lassen sich seit dem 15. Jahrhundert (zuerst im Elsaß) nachweisen, seit dem 17. Jahrhundert drei und mehr. Sie dürften dem Wunsch entsprungen sein, den Vater- und Patennamen zu vereinigen. In ihren Zusammenziehungen sind sie im bäuerlichen Leben (Hansjörg, Jeanbaptiste usw.) älter wie die heute in unseren Städten wieder nach dem Vorbild adeliger und militärischer Kreise beliebten Zwillingsbildungen (Kurt-Heinz, Will-Erich, Liese-Lotte). Der Einfluß der Geschichte und des politischen Führertums zeigt sich in Namen wie Napoleon oder Fritz, als Abkürzung von Friedrich unter ersichtlicher Anlehnung an den „alten Fritz" (Friedrich den Großen), doch unterbinden heute zumeist die Standesämter die Eintragung ungewöhnlicher und verkürzter Vornamen. Eine seltsame Unbeholfenheit ließ noch im 19. Jahrhundert in der Rhön und am Lechrein alle Knaben einer Familie mit dem gleichen Vornamen taufen und sie zur Unterscheidung entweder durchnumerieren oder als der ältere, mittlere, jüngere Soundso bezeichnen. Uneheliche Kinder nannte man mit Vorliebe Adam, Eva oder Genoveva und glaubte, daß ihnen diese Bezeichnungen eine lange Lebensdauer verbürgten, wie denn auch sonst das außereheliche Kind im Volksglauben als mit besonderen Glückskräften behaftet gilt, die auch auf seinen Paten überzustrahlen vermögen. Die in den Namen lebendige Macht findet nicht nur im Rumpelstilzchenmärchen ihren bildhaft-dramatischen Ausdruck, sondern wird auch in mancherlei Bräuchen sichtbar. So soll man den Namen des Kindes nicht vor der schützenden Taufe aussprechen, sondern nennt es im Rheinland Pfannenstielchen, Bohnenblättchen u. dgl., und in Ostpreußen durfte lediglich der Vater (nicht die Kindesmutter) den richtigen Namen vor dem Taufakt wissen. Die Gleichsetzung des Namens mit dem Namensträger verbietet, einem Kinde den Namen eines verstorbenen Brüderchens oder Schwesterchens zu geben, da es sonst selbst sterben muß.

Auch das weitere Leben des Kleinkindes begleiten noch eine Reihe von Vorsichtsmaßnahmen, insbesondere beim Säugen und der Entwöhnung, dem Wiegen und dem ersten Zahnen, zu dem der Pate früher meist ein eigenes Zahngeschenk machte. Hatte man durch Segensprechen das Zahnen zu befördern gesucht, so überantwortete man die ausgefallenen Zähne späterhin scharfzahnigen Tieren, wie der Maus, dem Eichhörnchen, der Katze, hoffend, daß so die Kindeszähne selbst stark würden.

182. Bonbonwerfen der die katholische Bennoschule in Hannover-Linden verlassenden Mädchen für die jüngeren Schülerinnen. (Aufnahme: Ackermann-Hannover.)

Die erste große Wandlung im Leben des Kindes aber vollzieht sich mit seinem Eintritt in die Schule, die jenem streng geregelte Pflichten, zugleich aber auch neue Freundschaften und die Erweckung des Sinnes für ein Gemeinschaftsleben bringt. Neben dem Stolz, nun den Schulranzen mit der Fibel, der Schiefertafel und dem Griffelkasten (neuerdings dem Federhalter) tragen zu dürfen sowie gleich den Erwachsenen Schreiben und Lesen zu lernen, erleichtert ihm die von den Eltern, Paten oder Freunden geschenkte, neuerdings jedoch zumeist durch den Lehrer übergebene Zuckertüte (Abb. 181) den Zutritt zu einer ihm zunächst fremden Welt, so wie schon die Römer nach dem Bericht des Tacitus (Sermones I, 1, 25) den Schulneulingen durch Honigplätzchen den Beginn des Lernens versüßten.

Die soziale Ungerechtigkeit, die den Kindern der Reichen eine Vielzahl großer und wohlgefüllter Tüten zum Schuleintritt brachte, während die Armen sich bestenfalls mit einer kleinen, dünngefüllten begnügen mußten, führte unter der nationalsozialistischen Herrschaft zur Einführung von Einheitsschultüten. Sie werden manchenorts mitten im Schulraum an einem Tütenbaum aufgehängt, um nach der ersten Stunde von diesem abgenommen und den Kindern auf den Heimweg mitgegeben zu werden. Zuweilen (wie in der Bennoschule in Hannover-Linden) werfen auch die von der Schule Abgehenden für die Anfänger Bonbons aus (Abb. 182). Zur Erleichterung des Lernens gibt man heute noch da und dort den Kindern Nudelsuppen mit Teigbuchstaben, so wie man ihnen früher bei den Lebzeltern ABC-Gebäcktäfelchen kaufte, oder man läßt sie ihr Lesebuch nachts unter das Kopfkissen legen, damit ihnen der Lernstoff im Traum eingehe.

Elternliebe und psychologischer Erkenntnisdrang haben uns das geistige und seelische Leben des Kindes von der Geburt bis zur Schulentlassung unmittelbarer vor Augen gestellt wie das der erwachsenen Menschen unseres Volkes. Kindliches Weltbild und Brauchtum sind weithin bestimmt durch eine (vom Standpunkt einer naturwissenschaftlich begründeten Erkenntnis der kausalen Geschehniszusammenhänge aus als magisch-emotional empfundene) Schau und Handlungsweise, bei der die ursächlichen Verknüpfungen der einzelnen Wahrnehmungen und Bewußtseinsinhalte in der Regel auf assoziativem Wege zustande kommen. Bricht diese Art des Denkens auch, wie unsere ganze Darstellung von Sitte und Brauch erweist, bei den Erwachsenen immer wieder, besonders in den Zeiten der Not, der Furcht, der Erregung, hervor, so bestimmt sie doch in einem ganz anderen Ausmaß das kindliche Leben, dem das objektive Wissen und die Möglichkeiten einer theoretisch-abstrakten Besinnung noch völlig fehlen und dessen Phantasiefülle wie Ichgläubigkeit, dessen Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen seine Lebensformen gestalten.

So beantwortet das Kind den Glauben an die verborgenen Kräfte und Mächte der Umwelt in einer unbekümmerten, kämpferischen Auseinandersetzung mit dem Schicksal, ohne die wesentlichen Dinge von den unwesentlichen scheiden, die Bedeutsamkeit einer Wahrnehmung abschätzen zu können. In den selbstverfertigten kindlichen Gebeten vor dem Schlafengehen tritt die Frühform des Gebetes, die magische Beschwörung, immer wieder zutage, und mit der Aufzählung aller nur irgend möglichen Gefahren sichert das Kind seinen Schlummer gleichsam durch eine geistige Palisade. Die meisten kindlichen Bräuche gelten der Abwehr von Unheil, der Erzwingung des Glücks oder auch dem Antun von Unglück gegenüber einem anderen Menschen, daneben der Erkundung der Zukunft, und sie spannen sich von unbedacht-triebhaften Zwangshandlungen bis zu mehr oder minder scherzhaftem Tun. Ausübung bestimmter Gesten und Riten und Unterlassung anderer sichern nach dem kindlichen Glauben den glückhaften Ausgang einer Unternehmung. So muß man mit dem rechten Fuß aus dem Bett aufstehen, die Haustüre und die Gehsteige

verlassen, die Treppenabsätze erreichen, muß Gitterstäbe oder Hausecken in einer bestimmten Reihenfolge berühren, andere Personen überholen, aus den fahrenden Straßenbahnen Firmenschilder oder Lichtreklametexte bis zum letzten Buchstaben lesen können, so darf man auf keine Striche zwischen den Pflastersteinen treten, soll sich vor dem Straucheln, dem Umkehren, dem Fallenlassen eines Gegenstandes u. dgl. hüten. Auch der weitverbreitete und vielgedeutete Schulkinderbrauch des „Letzten geben" dürfte in diese ungeschichtliche Brauchtumsgruppe von Glück- und Unglückszauber gehören, wenn sich ihm späterhin auch, wie die mit ihm in manchen Landschaften verbundenen, oft derb erotischen Schimpfverse vermuten lassen, andere Gedankengänge beigesellt haben. Weitverbreitet ist bei den Kindern (aber auch noch abgeschwächt bei den Erwachsenen) der Glaube, Unheilsvorzeichen durch Gegenhandlungen kraftlos machen zu können, so daß man etwa eine falsch oder ungeschickt gegangene Strecke wieder zurückkehrt und einmal oder dreimal aufs neue richtig und ohne Zwischenfälle beschreitet. Auch gegen die Auswirkungen des Letztenschlags kann man sich „verriegeln" oder „verankern". Neben solchen bewußten Gestaltungen des Schicksals stehen passive Beobachtungen guter und schlechter Vorzeichen, bei denen der Angang und die Begegnung mit Menschen, Tieren und allerlei leblosen Dingen bedeutungsvoll erscheinen. In den Begegnungen mit Menschen spielen Geschlecht, Gestalt, Alter, Beruf und moralische Einschätzung eine besondere Rolle, häufig auch das Rechts und Links ihrer Erscheinung, während bei den Tieren nicht selten die Farbe den Ausschlag gibt, ob sie als Glücks- oder Unglücksbringer gelten. Zu den bekanntesten menschlichen Glücksträgern zählen die Schornsteinfeger, Briefträger, Buckeligen, bei den Tieren die Schimmel, indes alte Weiber, Krähen, Käuzchen und schwarze Katzen meist Unheil voraussagen. Unter den Pflanzen gelten besonders seltene Spielarten, wie vierblätterige Kleeblätter oder Doppelähren als glückbringend. Der Fund eines Hufeisens, aber auch eines anderen Gegenstandes aus Eisen oder Stahl, auch eines Geldstückes, deutet fast allenthalben auf eine günstige Schicksalsgestaltung hin. Oft bedarf es zur Glücksicherung auch der Mehrheit von Personen oder Dingen, also etwa der Begegnung mit einem oder mehreren Dutzend Schimmeln, Strohhutbesitzern, Automobilen einer bestimmten Fabrikmarke, wobei (wie aus dem angeführten Beispiel schon ersichtlich ist) dann ein Wechsel der Gestalten eintritt, wenn die zivilisatorische oder modische Entwicklung eine ältere Forderung unmöglich macht. Aber auch der Angangs- und Begegnungszauber trifft den Knaben nur selten in schicksalsergebener Untätigkeit an, vielmehr versucht er eine an und für sich unglückliche Begegnung durch einen Gegenzauber abzuschwächen oder völlig unschädlich zu machen, wie er auch ein günstiges Zusammentreffen zu verstärken hofft, wenn er den Glücksbringer körperlich berührt und bestimmte Formeln murmelt. Auch glaubt das Kind, durch ein konzentriertes Wünschen (oft des Gegenteils des Erstrebten) einen Zwang auf das Erscheinen eines Glückszeichens ausüben zu können. Die Überzeugung von der Kraft der Segen- und Bannsprüche wirkt sich bis in die Kreiselspiele der Kinder aus. In den zahlreichen Amuletten (bestimmten Kleidungsstücken, Glücksfederhaltern, Glückssteinen usw.) offenbart sich gemeinsamer Glaube in persönlich verschiedensten Formen. Die Zukunftsorakel der Mädchen, aus deren vielfachen Formen das Blütenblätterzupfen der Margarite auch im Scherzbrauch der städtischen jungen Damen fortlebt, zeigen deutlich die passivere Einstellung des weiblichen Geschlechts zum Lebensgeschehen. Auch richten sich ihre Fragestellungen oft schon beim vorschuligen Kind fast ganz auf Liebschaft, Ehe und einstigen Kindersegen. Viele der allgemeinen schicksalhaften Bedeutungszeichen sind Kindern wie Erwachsenen gemein, und manche werden sicher erst kindliche Anleihe aus dem elterlichen Erzählgut sein, doch erwächst, im ganzen gesehen, das magische Weltbild des Menschen unabhängig von solchen späteren Einflüssen mit der Geburt eines jeden Kindes aufs Neue.

183. Schwäbischer Bauer verkauft Kindern Weidenpfeifen. Handkolorierter Kupferstich aus dem Augsburger Verlag des Jeremias Wolff. Frühes 18. Jahrhundert. Dresden, Kupferstichkabinett.

Noch besser unterrichtet wie über das geistige Leben des heranreifenden Kindes sind wir über seine Lieder und Spiele. Von der kleinen Sammlung von Kinderliedern an, die Clemens Brentano und Achim von Arnim im Anhang zu ihrer Volksliedsammlung „Des Knaben Wunderhorn" (1808) mitteilten, über Karl Simrocks „Deutsches Kinderbuch" (1848), Ernst Ludwig Rochholzens „Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel" (1857) bis zu den Untersuchungen Georg Schlägers (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 21 f., 27 f.; 33/34) und Karl Wehrhans großer Sammlung der Frankfurter Kinderlieder und -spiele (1929) blieben Lied und Spiel des Kindes in ihrer engen Verbundenheit und ihrem reichen Niederschlag an geschichtlichen wie mythischen Erinnerungen Magnete der Sammlung und Forschung.

In den Spielen, von denen uns zuerst Meister Altswert (um 1380), dann Johann Fischart in seinem Gargantua (1586) Kunde geben und die neben dem Spielbild des Bauernbreughel in der Wiener Galerie zahlreiche Künstler seit dem 16. Jahrhundert im Bild festhielten, lebt Altgut unverändert bis zu unseren Tagen. Auch das Kinderspielzeug weist in seinen einfachsten Formen in Holz und Ton noch Gestaltungen vorgeschichtlicher Zeiten auf und wird zeitlos, wo die Phantasie des Kindes in Klötze, Tannenzapfen und Aststücke lebendiges, gestaltetes Leben eindeutet. In den Spielbünden der Kinder lebt die Freude an kriegerischen Unternehmungen und an Abenteuern durch alle Zeiten bis zu den fränkischen Räuberbanden, die uns Leonhard Frank beschrieben hat, oder der Dresdener Hechtbande, deren gewaltsame Unternehmungen Erich Kästner festhielt.

Höhepunkte kindlicher Lustentfaltung bilden seit Jahrhunderten neben den Erwachsenenfesten eigene Kinderfeste, die sich bei der Loslösung aus dem ursprünglichen Jahresbrauchtum zeitlich vielfach verschoben. Da, wo sie sich, wie besonders in schwäbischen Kleinstädten, zu weitbekannten Schaustellungen entwickelten, haben vielfach pseudogeschichtliche Entstehungslegenden (aus Städtebelagerungen, Pestzeiten u. dgl.) ihren wahren Ursprung verdunkelt.

Viele von ihnen gehen ersichtlich, auch wenn man nicht mehr, wie in Ravensburg, von einem „Gregorifest" spricht, auf die spätmittelalterlichen schulischen Feiern des Gregoriustages (vgl. S. 51) zurück, die sich mit dem Bischofsspiel, Mailustbarkeiten und anderen Kinderfesten vermischten. Im Namen des am letzten Julimontag wiederum in Ravensburg gefeierten Rutenfestes oder des seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bezeugten Rittenfestes in Landsberg am Lech offenbaren sich der alte Sinn dieser Feiern, der Umgang mit Sommergerten, das „Virgatum-Gehen". Das vielbesuchte Kinderfest zu Giengen an der Brenz findet Pfingstdienstag und -mittwoch, die Biberacher „Schütze" am ersten Montag und Dienstag im Juli, die Dinkelsbühler „Kinderzeche" und das Kinderfest zu Leutkirch am dritten Montag dieses Monats statt, das (urkundlich schon 1561 eingebürgerte) Tänzelsfest (Dinzeltag) in Kaufbeuren und das Isnyer Kinderfest an Jakobi (25. Juli) bzw. in der Jakobiwoche, also zu der Zeit, an der auch die Hirten ihre Feste feierten (vgl. S. 103). Als Schulfest von 1605 ab nachweisbar ist die Feier am Popperöder Brunnquell bei Mühlhausen in Thüringen (vgl. S. 91 f.), während das seit 1679 bezeugte Schützengehen der Kinder in Biberach an der Rieß wohl erst aus einem älteren Schützenfest der Erwachsenen hervorwuchs. Auch die Anhalter Kinderfeste verbinden sich zeitlich den Brauchtumsfesttagen der Erwachsenen, dem Ringreiten und den Räuberspielen (vgl. S. 83 f.), indessen das zum Gallusmarkt (16. Oktober) gefeierte „Purzelfest" in Billigheim in der Pfalz, das seinen Namen von den Purzelbaumvorführungen der Knaben erhielt, die kindlichen Darbietungen einer allgemeinen Marktfeier einfügt. Während bei dem Naumburger Kirschenfest, das legendär auf ein geschichtliches Ereignis von 1432 zurückgeführt wird, noch bis zur Jahrhundertwende auch die ärmeren Kinder neu eingekleidet wurden, entwickelten andere historische Kinderfeste (wie die zu Dinkelsbühl, Kaufbeuren, Biberach usw.) Umzüge mit Kostümgruppen von der Landsknechts- bis zur Biedermeierzeit. Manche der älteren Schulfeste starben im 18. Jahrhundert aus, so das seit dem 9. Jahrhundert nachweisbare Bischofsspiel (Wahl eines Schulbischofs; vgl. S. 51, 119), das uns noch 1755 Franz Anton Dürr aus eigener Anschauung und in einer eigenen Schrift für Mainz geschildert hat. Wo in deutschen Landen ausgesprochene Kinderfeste fehlen, ersetzen sie die Maiausflüge der Schulen, Kinderfastnachten, Ostereiergänge und andere Heischeumzüge.

184. Erstkommunikantinnen aus Allendorf (Kr. Kirchhain).
(Aufnahme: Dr. Rudolf Helm, Nürnberg.)

Mit dem Gang zum ersten Abendmahl, der Erstkommunion oder Konfirmation, erneut sich, kirchlich gesehen, der christliche Taufbund, treten in

den protestantischen Gegenden Knaben und Mädchen aus dem Stand der Kindheit in den der Erwachsenen, aus der Schule in das Berufsleben über. In den Trachtengegenden, und über diese hinaus, zieren bräutliche Kränze und Kronen die katholischen Mädchen, die am weißen Sonntag (Sonntag nach Ostern) mit hochragenden Wachskerzen zur Kirche gehen, einerlei ob es sich um die Kränzlimaidles des Schwarzwälder Glottertals oder oberschlesische, unterfränkische, hessische Erstkommunikantinnen handelt (Abb. 184). Auch die evangelischen Konfirmandenhäuser sind oft wie zur hochzeitlichen Feier mit Maien (Birken) und Blumenkränzen geschmückt, im Blumenmacherland der Sächsischen Schweiz in der Gestalt künstlicher Sterne und Kränze, wie sie die dortige Heimarbeit fertigt.

In der Kirche zu Lunow (Kreis Angermünde) stiften die Konfirmanden alljährlich eine wintergrüne Krone als „Konfirmandenkranz", aus der sich jeder der Stifter nach Ablauf eines Jahres wieder seinen mit Kunstblumen besteckten Zweig zurückholt. Zu der auf die Erstkommunion folgenden Firmung durch den Bischof, dem Wiener „Nobeltag", dürfen sich die Göds und Godeln (Firmpaten und Firmpatinnen) nicht lumpen lassen und führen ihre Pfleglinge zu allerlei Vergnügungen, bewirten sie mit Wein, Bier und Met, wohl auch mit der ersten Zigarre oder Zigarette. Desgleichen schenken sie ihnen eine Firmungsuhr, so wie die evangelischen Paten und Eltern die Konfirmanden mit einer Taschenuhr neben dem Gesangbuch erfreuen. Vergangenen Zeiten gehört die Sitte an, den Konfirmanden zierlich auf Pergament oder Papier geschriebene und aquarellierte Gedenkbildchen zu überreichen, die sie in ihren Gesang- und Gebetbüchern oder Familienbibeln aufbewahrten (Abb. 185, 186). Aber der Bibelspruch, den der Geistliche dem Neukonfirmierten auf den Lebensweg mitgibt, hängt noch immer, sorgsam in ein buntes Urkundenblatt eingetragen, unter Glas und Rahmen und oft bis ans Lebensende, über dem Bett des Empfängers. Ebenso fanden die vor wenigen Jahren von kirchlichen Stellen ins Leben gerufenen Erinnerungsfeiern zur „goldenen Konfirmation", an denen die einstigen Konfirmationsschwestern und -brüder von weither zusammenkommen, in manchen norddeutschen Gemeinden Anklang. Vereinzelt (so in Dörfern des oberhessischen Kreises Schotten) veranstaltet man ein „Konfirmationssingen" von Kirchenliedern von Haus zu Haus. Auch die Konfessionslosen und Freidenker haben ihre Jugendweihen beim Eintritt der Knaben und Mädchen in den Lebenskreis der Erwachsenen, der sich äußerlich dadurch kennzeichnet, daß die Knaben ihre kurzen Hosen mit langen vertauschen, die Mädchen in längeren Röcken gehen und beide Geschlechter von Fernerstehenden mit „Sie" angeredet werden.

185. Handgeschriebenes und aquarelliertes Gedenkblatt eines Augsburger Lehrers für eine Schülerin zur ersten Kommunion, 1794. Originalgröße 10,5 × 17,5 cm.

Der Übergang aus dem Kindheitsalter in den Stand der „Ledigen" und damit in die Burschen- oder Mädchenschaften bedeutet die Anerkennung der Geschlechtsreife, die Auftaktung des Liebeslebens. In Spinnstuben und Heimgärten, bei gemeinsamer Arbeit und in der Entspannung festlicher Jahrestage, insbesondere zu Märkten und Kirmessen, weben sich die Fäden der Neigung und der ersten Liebelei zusammen. Oder sie bahnen sich in der städtischen Jugendbewegung auf gemeinsamen Wanderfahrten, im Gesellschaftsleben auf Tanzstunden, Bällen und Einladungen an, wo man miteinander die Zwillingsfrucht

der Mandelkerne als „Vielliebchen" ißt, ein Brauch, der uns aus Frankreich zuwanderte, und ein Wort, das aus „Valentinchen", einer Bezeichnung für die am Valentinstag (14. Februar) von den Burschen ersteigerten Mädchen, verstümmelt ist. Noch zehren zunächst die halbwüchsigen Burschen von den abenteuerlichen Einfällen und Torheiten ihrer Flegeljahre, spinnen sich die Mädchen in die Heimlichkeiten und Gefühlsschwänge ihrer Backfischstreiche und Backfischsehnsüchte ein, in denen sie den Namen des Ferngeliebten in Nudelbuchstaben oder aus Petersilienblättern zusammengelegt, oft auch auf einen Zettel geschrieben verschlucken und mit Messerschnitten Blutschwesterschaften schließen. Aber aus solchen Traumbildern erwächst meist schnell ein wirkliches Liebeserlebnis, das den Menschen unmittelbar zum Menschen führt. Das Gasseln, Fensterln und die Kiltgänge, die Werbung am Fenster um die Auserwählte und das Einsteigen in ihre Kammer über die Leiter, vielbesungen in Ein- und Mehrstrophenliedern der bayrisch-österreichischen Berglande, war der germanischen Sagazeit fremd und scheint in seinen besonderen Brauchtumsformen erst von den Liebesspielen der ritterlich-höfischen Kultur geprägt zu sein. Doch war diese Art der intimeren Annäherung, bei der das Mädchen den Bewerber entweder abweist oder schließlich nächtlings in ihre Kammer einläßt, ohne die Umkleidung ihrer dichterischen Verklärung früher auch in Norddeutschland weitverbreitet, wenn nicht allgemein. Die Heimlichkeit, mit der diese „Probenächte" jetzt zumeist vor sich gehen und die Liebenden ihr Verhältnis (nicht die Ehe) meist als eine persönliche Angelegenheit betrachten, die „heimlich, still und leise, wie ein Dieb in finsterer Nacht" ihr Dasein führen muß, hindert nicht die mehr oder minder öffentliche Anerkennung des vorehelichen Liebesumgangs, trotz aller kirchlichen Verbote. Aber wo ein Liebhaber grund- und treulos den andern verläßt, alte Männer um junge Mädchen werben, der Kindesvater die voreheliche Mutter nicht heiratet, setzt die Volksjustiz in allerlei Rügesitten ein, streut Sägespäne, errichtet Schandmaien, Strohmänner und Strohsäue, fährt einen Mistwagen auf das Hausdach und veranstaltet Katzenmusiken, sog. „Schalvaris" (= Charivari). Oder sie verkündet die Missetaten der moralisch Geächteten aus fastnachtlichen Rügebüchern, beim Feuerscheibentreiben, im Absingen von Dorflitaneien (Dorfleiern). Der starke Einschlag erotischer Abrechnungen beim oberbayrischen „Haberfeldtreiben", das in seiner festgefügten, bündischen Form erst gegen die Mitte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts abstarb, zeigt, in welchem Ausmaß das Liebes- und Geschlechtsleben der Volksgerichtsbarkeit unterworfen war und vielfach noch ist.

186. Handgeschriebener und kolorierter Entwurf für einen Haus- und Lebensspruch zur Konfirmation. Um 1850.

187. In Hohlgans- und Grätenmustern gestrickte weiße Abendmahlshandschuhe mit eingestickten Perlmustern. Aus dem hessischen Hinterland.

Bleibt die Neigung einseitig, so führen die Labyrinthe leidenschaftlichen Begehrens auch heute noch vielfach in das Bereich der Zauberei. In den vielgelesenen Zauberbüchern unserer Tage, wie der dem „6. und 7. Buch Mosis" einverleibten „Geheimen Kunst-Schule" stehen Rezepte und Segen, Liebe zu erwecken, Treue zu erhalten. Die in A. F. Schlössels Verlag in Leipzig vor dem Krieg angeblich schon in 46. Auflage erschienene, jedenfalls außerordentlich verbreitete Schrift „Zauberei und Liebe", die sich als ein „Lehrbuch der geheimen Künste: Liebe einzuflößen, zu erhalten oder zu vernichten" bezeichnet, finden wir alte und neuere, umständliche und einfache Vorschriften und Gebrauchsanweisungen sympathetischer wie stofflich-realer Art für Liebeszwang und Liebestod. Neben den Liebestränken, die von Odysseus und Circe, Tannhäuser und Venus, Faust und Helena her ihre Lebenskraft nicht verloren haben, stehen Anweisungen zur Bereitung von Liebesspeisen und Maßnahmen der verschiedensten Art. Krötensteine, Otternköpfe, Liebesäpfel (vgl. S. 178 f.), Glücksklee, Haare, Blut, Bibelstellen und Zaubersprüche dienen dem gleichen Zwecke. Weitverbreitet ist heute noch das unbemerkte Einbacken von Blut (besonders Menstrualblut), Schweiß oder Haaren in einen Kuchen, das Verschlucken des Namens des Geliebten, das Einlegen dieses Namens oder eines vierblättrigen Glücksklees in die Schuhe oder unter das Bettkissen des Begehrten, das Nähen irgendwelcher Formeln in dessen Kleidung. Auch glaubt man das Gedenken eines in der Ferne weilenden Geliebten zu erwecken, wenn man seinen Namen oder einen Zauberspruch in die Radspeichen einer in Bewegung gesetzten Nähmaschine klemmt. Selbst da, wo der Glaube an die Zauberkraft solcher Dinge erloschen ist, greift der junge Mann in den Städten nicht selten zu Broschüren wie „Das Geheimnis der Unwiderstehlichkeit" oder „Die Eroberung des Frauenherzens. Taktik und Methodik der Liebeskunst", das junge Mädchen zu einer Schrift wie „Die Kunst, Männerherzen zu beurteilen, gewinnen und fesseln zu lernen, anmutig und anziehend zu erscheinen". Selbst in gebildeten Kreisen finden psychologisch vertiefte Verhaltungsschriften über das Glück in der Liebe ihre Abnehmer. Doch hat es in bäuerlichen Kreisen wohl kaum je solcher Lehrbuchbeihilfen, zu Glück und Liebe zu gelangen, bedurft, wie auch die Jugend unserer Tage im allgemeinen wieder ohne derartige Behelfe zu ihrem erwünschten Ziel kommt.

188. Heimkehr vom Abendmahl in Lützellinden, ehem. Amt Hüttenberg (Kr. Gießen). 1925. Männer und Frauen gehen getrennt. (Aufnahme: Dr. Wilh. Luh.)

Dieses Ziel, die Vereinigung zweier Menschen zu einer neuen, der Weiterführung des Familienstammes dienenden Lebensgemeinschaft, stempelt die Hochzeit nach dem allgemeinen Empfinden des Volkes zum höchsten Erlebnisfest des menschlichen Daseins, zu einem Schicksals- und Wendetag, der über die „Hohen Zeiten" des Jahresablaufes hinaus bezeichnenderweise allein noch seinen Ehrennamen beibehalten hat. Dabei war seit den frühesten, geschichtlich erschließbaren Zeiten die Eheschließung wesentlich eine Angelegenheit der beteiligten Sippen, wie denn auch heute noch zumeist die Heirat von zwei jungen Menschen der Billigung der beiderseitigen Familien oder doch der Eltern bedarf. So sind die mit der Hochzeit verbundenen Feierlichkeiten Familienfeste, oft auch Feste der ganzen Dorfgemeinde, so daß man in siebenbürgischen Dörfern die Hochzeiten Ortsangehöriger mit Vorliebe auf den gleichen Jahrestag festlegt. Doch setzten sich Versuche neuester Zeit, sie zu Feiern der städtischen Volksgemeinschaft auszuweiten, wie sie in den nach der nationalsozialistischen Machtergreifung in Deutschland, besonders in der SA., häufigen Gemeinschaftstrauungen zutage traten, bisher nicht auf die Dauer durch. Der Ernst der Eheschließung, die die Kirche zum Sakrament erhob, führte bereits im germanischen Brauchtum zu festen, sinnbildhaften Formen der Bindung, der Ablösung aus dem einen Familienverband, der Aufnahme in den anderen. Solche formelhaften, oft früh zum Rechtsbrauch erstarrten Worte und Handlungen unterstreichen den Ernst der ehelichen Verbindung, wie denn „Ehe" sprachgeschichtlich nichts anderes bedeutet als „Gesetz". Noch heute vertauschen die Schwälmer Eheleute am Tag nach der Hochzeit die (viereckige) „Freudenschnalle" an ihren Schuhen mit

der (ovalen) „Trauerschnalle", zum Zeichen, daß mit dem Ehestand der Ernst des Lebens begonnen habe. Und wenn sich daneben auch bei den ländlichen wie städtischen Hochzeitsfeiern im Laufe der Zeiten allerlei harmloser wie derber Scherz und Unfug zu Polterabend, Hochzeitsmahl, ja selbst dem Beilager der ersten Ehenacht angesetzt hat, das man manchenorts durch versteckte Klingelschnüre, Wecker u. dgl. zu stören sucht, so schwächen solche Übermutshandlungen kaum den untertönigen sakralen Ernst der Schicksalsbindung ab, aus der eine neue Geschlechterfolge aufsteigt.

189. Hochzeitsbitter (Köstenbirrer) aus dem ehem. Fürstentum Ratzeburg. Kolorierte Handzeichnung.

Fülle wie Verschiedenheit der Brauchhandlungen, die sich um Verlobung und Hochzeit ranken, finden großenteils ihre Deutung in der geschichtlichen Wandlung von der Eheschließung als weltlichem Sippenrecht zur Kopulation als kirchlichem Sakrament. Die alten Ehevorstufen (Vermählung, Beilager, Verlobung und Trauung) wirken zum Teil noch in den Volkssitten nach, und der weltliche Ehekonsens, betätigt durch den Standesbeamten, verleiht auch heute wieder in den deutschen Reichslanden dem Zusammenleben zweier Menschen Rechtsgültigkeit, nicht die kirchliche Einsegnung und Trauung. Nach altgermanischem Rechtsbrauch vollzog sich die feierliche Vermählung (mahal = Versammlung) in Anwesenheit der beiderseitigen Sippenmitglieder innerhalb eines Ringes, in dem die Liebenden ihre Absicht bestätigten. Das Nibelungenlied, der „Meier Helmbrecht" (um 1270), der „Ring" des Heinrich Wittenweiler (Ersthälfte des 15. Jahrhunderts) geben uns mehr oder minder ausführliche Darstellungen solcher Vermählungsriten, bei denen der Sippenälteste, der Vater, der Vormund (Muntanwalt), der Vogt oder Landesherr die Vereinigung, oft unter einer Linde oder Eiche, bestätigten. Noch Ende des 18. Jahrhunderts gab im Vogtland der Vormund die Brautleute zusammen, und in Dithmarschen segnete sie ein „Schaffer" bis in unsere Tage mit Spruch und Schwert. Ebenso erhielt sich in fränkisch-alemannischen Gegenden die Segnung durch den Brautvater vor der kirchlichen Trauung, wie im städtischen Brauchtum in der Regel auch heute erst die Entscheidung fällt, wenn der Bewerber die Brauteltern besucht, um in aller Form „ihren Segen einzuholen". Mit deren Zustimmung wird dann die „heimliche Verlobung" zu einer „öffentlichen". Diese „Verlobung", zeitweise ein der Vermählung folgender geschäftlicher Familienvertrag, muß früh schon im wesentlichen an die Stelle der Vermählung getreten sein, wie auch die mundartlichen Bezeichnungen (Verspruch, Versprechen, Gewißmachen, Festnen, Hingebet, Heirat usw.) deren entscheidende Bedeutung verraten. Dagegen war die „Trauung" ursprünglich nur die Einlösung des Verlobungsvertrages und damit die endgültige Übergabe des Mädchens von einem Sippenverband an den anderen. Während nach altdeutscher Rechtssatzung die Verlobung noch kein Anrecht auf den ehelichen Verkehr gab, gilt sie in weiten Volkskreisen heute (wie schon lange) als Grundlage einer solchen: „Brautleute sind vor Gott Eheleute." Im späteren Mittelalter lockerte sich die Sippen- und Familientrauung, indem nach freier Wahl der Braut oder des Brautpaares ein beliebiger Laie (ja sogar eine Frau) an Stelle des Vormundes die rechtsmäßige Trauung vornehmen konnte. Heute sind die romantischen Eheschließungen in Gretna Green der letzte Rest eines solchen Rechtsbrauches, der seine Zuflucht in Schottland fand, nachdem die englischen Ehen seit 1754 wieder an festere Formen gebunden wurden. Die Einschaltung der Kirche in das weltliche Eherecht erfolgte, zumal in deutschen Landen, erst spät, und das Verbot der Laientrauung durch das Trierer Konzil von 1227 scheint zunächst nur eine geringe Wirkung ausgelöst zu haben. In Heinrich von Freibergs „Tristan" (um 1300) hören wir zum erstenmal von einem Bischof, der die Neuvermählten nochmals während des dem Hochzeitsmahl folgenden Tanzes im Ring kirchlich zusammengibt, doch gewann die kirchliche Segnung als göttliche Ehebestätigung erst im 14. Jahrhundert breiten Raum. Da aber der Priester zunehmends die Rolle des Fürsprechers oder Muntanwaltes übernahm, lag es nahe, den Trauungsakt mit der Segnung und Brautmesse am Kirchenaltar in eine engere Verbindung zu bringen, indem man die Trauung vor den Kirchentüren vornahm und ihr kirchlich-rituelle Formen aufprägte. Bilder von Hans Sebald Beham und Hans Burgkmair haben uns aus der Ersthälfte des 16. Jahrhunderts solche kirchlichen Trauungsszenen vor den Brautpforten oder Ehetürlein (wie man sie jetzt noch heißt) festgehalten, auf die eine „Brautgasse" oder „Brautstraße" zuführt. Während dieser Brauch im Augsburger Bistum schon 1612 eingestellt wurde, erhielt er sich anderwärts bis

tief ins 19. Jahrhundert. Schließlich gelang es der Kirche auch, die Verlobung bis zu einem gewissen Grad ihrer Einsegnungshandlung einzubeziehen, um so den seit dem Trienter Konzil (1545—63) vor der Einsegnung untersagten ehelichen Verkehr nach Möglichkeit zu unterbinden. Luther, der in seinem „Traubüchlein für die einfeltigen pfarrherren" Hochzeit und Ehestand als ein rein „weltliches Geschäft" bezeichnete, vertrat den Standpunkt, daß die evangelischen Geistlichen sich nicht in die landschaftlich unterschiedlichen, durch zahlreiche Hochzeitsordnungen festgelegten behördlichen Eheregelungen einmischen, aber allen kirchlichen Einsegnungs- und Trauungswünschen jederzeit willfahren sollten.

Aus dem Sichkennenlernen, vom Hörensagen an bis zu dem „Miteinandergehen", erwächst der Wunsch der ehelichen Vereinigung, die nach altem Brauch eine Werbung voraussetzt. Sei es, daß der das Mädchen verlangende Bursche selbst bei den Brauteltern um die Hand der Begehrten anhält oder dies durch seinen Vater, Verwandte oder Freunde besorgen läßt. Öfters üben in ländlichen Gegenden auch bezahlte Personen diesen Dienst aus, die im deutschen Norden Freiersmann, Freiwerber, Hillswächter oder Degensmann, im Süden Heiratsmann, Kuppler (von copulare = verbinden), Schmuser u. dgl. benannt werden. Zuweilen tritt auch ein Kuppelweib auf. In solchen Werbern dürfen wir wohl späte Nachfahren jener Boten erblicken, die den mittelalterlichen Epen zufolge einzeln oder bis zu mehreren Dutzenden als Freier an ferne Fürstenhöfe gesandt wurden und ihre Aufträge dem Vater der begehrten Frau oder deren Muntanwalt vortrugen.

190. Hochzeitsbitter aus Jamund bei Köslin. Stettin, Provinzialmuseum pommerscher Altertümer.

Diese Werber sind nicht selten an ihrer Tracht erkennbar, einem Degen, wie ihn der friesische Degensmann trug, einem Pelzmantel (dem „Kuppelpelz"), einem angesteckten Tuch oder drei statt zwei Hemdsärmeln usw. Um sich keinen offenen Korb zu holen, aber auch um die Werbung nicht zu „beschreien", erfolgen Frage und Antwort zumeist in langatmigen Redensarten „um den heißen Brei" und „durch die Blume". So deuten die Erfüllung oder Ablehnung einer Bitte oder das Vorsetzen bestimmter Speisen in mehr oder minder festgeregelter Symbolik die Stellungnahme der Brauteltern zur Werbung an. Nicht selten sind diese Freiersmänner auch heute noch wesensgleich mit den Hochzeitsbittern, deren soziale Stellung indessen noch in höherem Grad ihrer einstigen Würde entspricht. Erfolgt doch die Einladung zur Hochzeit auf dem Lande nur selten durch Druckkarten oder Briefe. Vielmehr bitten zumeist das Brautpaar oder die Brautführer zu Gaste, zuweilen auch der Brautvater, der Lehrer, neben die (früher mehr wie heute) ein berufsmäßiger Hochzeitsbitter als feierlicher Lader trat. Doch erhielt sich dieses Geschäft vereinzelt selbst in Städten bis in unsere Tage, so daß man mindestens noch 1919 in einer Ulmer Gasse ein Firmenschild „C. Blätzinger, Hochzeitslader" lesen konnte. Unsere Abb. 189 gibt einen solchen „Köstenbirrer" (= Kostbitter) aus dem ehemaligen Fürstentum Ratzeburg wieder, hoch zu Roß in seiner Festkleidung: Bänder an dem mit künstlichen Blumen geschmückten Zylinder, am linken Arm sowie an der Spitze eines Spießes oder langen Stabes. So ritt er auf die Dielen der Bauernhöfe, die feierliche oder auch scherzhafte Ladung aufsagend, wie sie unsere Bildunterschrift gibt:

Hier komm ich hergeritten,
Hät ich kein Pferdt, so käm ich Geschritten.
Hochzeits-Gäste zu Bitten ist mein Begehr,
Der Braut und Bräutigam Zuehr(en).
Hier komm ich her bei Meister Und Gesell[en]
daß Sie sich mögen Fleißig einstellen,
20 fätte Hammel und 20 fätte Schwein
Und 20 fätt Ochsen die sollen da Seye
Die Gänse und Hühner Sie sietzen in den Stall
Oben auf dem Wiem [Stange] und haben keine Zahl.
Die Hähnne Sietz bei dem Hahn, der hat Sporen an den Füßen,
Da soll es nicht fehlen an Flöten und Fiedel[n].
Auch soll es nicht fehlen an Tische und Bänken
und auf dem Tisch gebratene Enten.
An Schaffer und an Schinken und Bricken
darauf wird der Wirth von selbst sich schicken.

Auch unsere zweite Abbildung (190) zeigt einen festlich gekleideten alten Mann mit einem Spieß, wie sie bei den pommerschen Hochzeitsbittern üblich waren. Anderwärts trägt der Hochzeitslader als Zeichen seiner Würde einen Degen, Säbel oder Stab (das Symbol der alten Königsboten), in Südbaden freilich nicht selten auch als letzten Nachklang solcher Würde einen Regenschirm. Im Hildesheimschen luden Brautknecht und Brautjungfer, gemeinsam auf einem Pferde sitzend, ein, so wie Braut und Bräutigam des 15. Jahrhunderts zusammen auf einem Roß ritten, und in Kärnten kennt man eine Hochzeitsladerin. Auch da, wo der Hochzeitsbitter nicht mehr zugleich Brautwerber ist, beschränkt sich seine Tätigkeit zumeist nicht auf das Vorbringen eines Ladespruches, vielmehr nimmt er auch am Hochzeitszug und Hochzeitsmahl teil, wo er den Morgendank und die Abdankung spricht, daneben auch oft als Spaßmacher auftritt. Vielfach ruht auf seinen Schultern die ganze Last der Vorsorge zur hochzeitlichen Feier, so daß er, um seine altschlesische Bezeichnung zu gebrauchen, ein echter „Procurator" ist. Solche Verantwortung, noch mehr aber die Voraussetzung einer gewissen Redegewandtheit und seine rechtsähnliche Stellung im Hochzeitsbrauchtum lassen es begreiflich erscheinen, daß wir in hundert und mehr Jahren alten bayrischen Archivalien häufig Lehrer Hochzeitsbitterdienste ausüben sehen, denen wohl auch die meisten der schwülstig-gespreizten Lade- und Dankreden entstammen. Wo seine Tätigkeit nicht mehr ernst genommen wurde oder sich berufsmäßige Heiratsvermittler als Hochzeitslader aufspielten, scheint deren Ansehen am frühesten gesunken zu sein. In der wendischen Oberlausitz hat er als Braschka seine einstige Bedeutung noch nicht eingebüßt.

191. Liebesgedenkbildchen der Biedermeierzeit. Handkolorierter Stahlstich mit Randfassungen aus gestanztem Gold- und Silberpapier.

Die mit der Verlobung eingegangene Eheverpflichtung besiegeln eine Reihe sinnbildhafter Handlungen. So schildern die mittelhochdeutschen Epen Kuß und Umarmung vor Zeugen, und dem langobardischen Recht galten Kuß und Trunk als Verlöbnisrecht, die beide auch heute noch im thüringischen Niederhessen die Verlobung festmachen. Auch der Handschlag, an dessen Stelle das kanonische Recht den Eid setzte, dürfte in altgermanische Zeiten zurückgehen und erhielt sich vielfach in der Form des kräftigen Einschlagens einer Hand in die Hand des anderen, eines einfachen Handreichens oder in einem, die Vereinigung versinnbildlichenden Zusammengeben und Übereinanderlegen der Hände des Brautpaares. Ist doch dieser Handschlag eine im bäuerlichen Leben (nicht nur im Viehhandel) weitverbreitete Bekräftigungsform bei Vertragsabschlüssen jeder Art, und seine Verbindung mit der Trauung lebt nach in den Bezeichnungen „Handschlag", „Handstreich", „Handfeste" oder „Handfestigung" für die Verlobung, ja letzten Endes in allgemeinen Redensarten fort, die vom Anhalten um die Hand des Mädchens oder von Trauungen zur rechten bzw. zur linken Hand sprechen. Dagegen hat die Bedeutung des Eidschwures sich im Wort „Eidam" und Formeln wie denen vom „Schwören ewiger Treue" eingenistet.

Zu diesen alten Verlobungsriten gehört auch der Tritt auf den Fuß, wiewohl er heute nur das Bestreben der Brautleute offenbart, sich während des Trauungsaktes durch eine solche Handlung die zukünftige Herrschaft im Hausstand zu sichern. Gleichfalls in früheste Zeiten führt die Besiegelung des Eheversprechens durch einen Trunk zurück, wobei ursprünglich die Braut die Gebende war. So reichte Theodelinde dem Agilulf nach der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus den Weinbecher, Brünhild dem Sigurd nach der Sigrdrifa das Methorn, die junge Nonne im Volkslied („Ich stund auf hohem Berge . . .") dem Ritter einen goldenen Becher oder ein Glas roten Weines. „Brautbier" hieß die Verlobung bei den Angelsachsen, von einem Brautlauf trinken spricht, im Sinne von Hochzeit feiern, die Grisispà, und Ausdrücke wie „Brautvertrinken" oder „Handvertrinken" erhielten sich mundartlich bis heute im Siebenbürgischen und anderwärts. Seit dem 13. Jahrhundert hören wir von dem „Weinkauf", einem Wort, das gleichfalls noch in rheinischen und hessischen Gegenden die Verlobung bezeichnet. Bei diesem Trunk auf die Ehe trank oder trinkt das Brautpaar mit Vorliebe aus einem Glas (oder vermischt doch den Wein

in ihren Gläsern), so wie es aus einem Teller ißt oder das junge städtische Liebespaar zusammen an einer Zigarette raucht. Ebenso gilt das gemeinsame Essen eines Stück Brotes als Eheversprechen und hat sein Gegenstück in der römischen confarreatio, der sakralen Opferung eines Speltbrotkuchens zur Eheschließung, von dem das junge Paar die eine Hälfte aß, während es die andere dem Jupiter weihte. Auch die Kirche reichte späterhin den Neuvermählten vor dem Altar geweihtes Brot und geweihten Wein. Von den eherechtlichen Wortpfändern muß der Verlöbnisspruch: „Du bist mein, ich bin dein“, den uns zuerst Werinher von Tegernsee in dem Liebesbrief einer Dame (12. Jahrhundert) überliefert hat, in das frühe Mittelalter zurückgehen, von wo er als Verspruchsformel sowohl in der bäuerlichen Liebesdichtung wie in Inschriften moderner, städtischer Trauringe bis in unsere Tage weiterlebte. Auch in den Ehe- und Brautbriefen, die seit 1611 in deutscher Sprache bezeugt sind, findet sich immer wieder die gleiche Formel, eingesprengt in umfangreiche Versfügungen, die aus dem großen Gut des volkstümlichen Liebesliedes zehren. Diese Liebesbriefe, die in den älteren Zeiten meist von Schullehrern, Schultheißen und gewandten Kalligraphen gefertigt wurden und in deren Bildschmuck immer wieder die flammenden, durchstoßenen oder beflügelten Herzen, die schnäbelnden Tauben und verschlungenen Hände wiederkehren, entwickelten sich vom späteren 18. Jahrhundert ab, besonders aber im Biedermeier, zu einer einschmeichelnden Volkskunst und verloren so mehr und mehr wieder die Formen eines Ehekontraktes, indem sie zu den dichterischen Floskeln der spätmittelalterlichen Liebesgrüße zurückkehrten. Ausgeschnitten in mancherlei Gestaltungen, in Nadelstichschnitt und mit buntleuchtenden Farben ausgeziert (Tafel V) wandelten sie sich zu von Rechtssatzungen unberührten, bäuerlichen Gedenkzeichen Liebender, gleich den kleinen Biedermeiergedenkbildchen, die sich die Städter in Papiergeschäften kauften (Abb. 191). Doch blieb neben solchen Ausschnittblättern noch lange die Form des zusammengefalteten Treubriefes lebendig, der umfangreichere Texte ermöglichte. Zu derlei handgeschriebenen Briefen auf Pergament und Papier tauchen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auch kupfergestochene, zusammenfaltbare Briefe auf. Beliebt ist auch, mindestens seit dem frühen 17. Jahrhundert, die Form des Bilderrätsels. So berichtet die Stegonagraphia et Steganologia aucta des de Sunde (Pseud. für Daniel Schwenter), die zwischen 1619 und 1624 in Nürnberg erschien: „... wann die deutschen Buler ihren Bulschafften zu verstehen geben wollten ‚Wann sich zwey hertzen scheiden / Müssen vier augen darob weinen‘, schrieben sie erstlich Wan sich, nach diesem mahlten sie zwey hertz und schrieben müssen, nach diesem mahlten sie vier augen und schrieben letztlich darob weinen.“ Auch in den gemalten, gestochenen oder gedruckten Dedikationsversen zur Hochzeit oder Nachhochzeit (Abb. 192) bürgerte sich das Rebusbild in der Oberschicht seit dem 17. Jahrhundert ein, um in süddeutschen bäuerlichen Liebesgrüßen sowie Gedenk- und Glückwunschbildern an die Taufe bis ins 19. Jahrhundert fortzuleben.

192. Widmungsblatt zu einer Nachhochzeit in Rebusform. Von dem 1728 gestochenen Doppelblatt ist hier die erste Seite wiedergegeben.

Ein handgeschriebener, wohl dem 18. Jahrhundert entstammender und vermutlich stadtbürgerlichen Kreisen angehöriger Treuebrief, der als Aufschrift die Worte trägt „NB. Gleichwie ich hab geschlossen diß Briefflein / Also hab ich auch geschlossen mein Hertz in das deine. D. G." überliefert uns folgenden typischen Wortlaut:

„Wenn alle Hertzen Silber wärn / und mit Gold verfasset wärn / und umsetzt mit Edelgestein / so soll vor diesen mir nichts lieber sein / alls dir ich dis Briefflein geschrieben / worzu mich die große Liebe getrieben. / Darum schick dich kleines Briefflein und Grüß die Hertzallerliebste mein. / Also will ich seines Lieb heben an / zu Grüßen dich auffs best ich kan. / Gott geb dir allzeit viel gutes mit dem frühen Morgenstern / meine Augen sehen dich allzeit gern. / Denn auch bey sternen und Mondenschein / liegest du im Hertz und gedancken mein / nicht klein ist das Betrübnis mein / daß ich nicht stets bey dir kan seyn / und freundlich mit dir Schertzen / nach Lust und willen meines Hertzen / aber nur in Zucht, maß und Ehren / anders mag ich nicht begehren. / Ferner Wüntsch ich dir ein Sträußgen von Drey Blümlein. / Nun höre waß der Blümlein Nahmen seye. / Die Erste heist Gesundheit / die andere heisset Glückseligkeit / und die Dritte heisset Lebe wohl ohne traurigkeit / in guter erwünschter vergnüglichkeit. / Nun weiß ich noch ein Blümlein daß vergnüget mich / sein Nahme heisset vergiß mein nicht. / Ferner thu ich Grüßen durch Drey Goldene Buchstaben / Wolte Gott mein Hertz wär in deins begraben / denn Christum im Hertzen, die Liebste im Arm / Vertreibet viel schmertzen und machet fein Warm / und wie ich dir aus treuen Hertz und Gemüth Wünsche die Vorigen Drey Blümlein / also solt du auch künfftighin nicht auffhören mir treu zu seyn / wie auch ferner an böse Mäuler und böse Gedicht / thue dich künfftig kehren nicht. / Meine Lieb und Treue / soll gegen dich seyn alle Morgen Neue / Denn wenn gleich alle Wasser würden Wein / Ja alle Berge Edelgestein / so soll mir doch nichts lieber werden / als du die liebste mein. / Denn keine Rose auf Erden / so schön Blüht / als wenn Zwey Hertzen sind eines Gemüths. / Wenn Gott durch Liebe sie vereint / Zwey Hertzen nicht zu trennen seynd. / Nun spare [für: bewahre] dich Gott mein Tausend Schatz gesund / biß ein Pfohen federlein Wiegt Hundert Pfund / Biß ein Kirschbaum Wolle spinnt / und das Feuer den Schnee anzündt / Biß ein Mühlstein in der Lufft fleucht / und ein Mücke ein Fuder Wein Zeucht. / Gott gebe dir so viel guter Stund als thaler schon sind geschlagen / und er laße dirs so lange wohl gahn / biß man die Jahre nicht mehr Zehlen kan. / solches Wüntschet dein treu biß im Todt ergebener Knecht und Diener: / Meinen Nahmen unbenent / dir Treus hertz wohlbekant. Lebe Wohl Wüntsch Ich zum End. / — Geschrieben in Eyl / Dißmahl hab ich nicht weil. / — Ich habe dir geschrieben diß Briefflein / soofftu es ansiehest gedencke mein. / Denck im deinen Sinn darneben / Gott laß doch meinen Schatz wohlleben. / — Geschrieben in einer Nacht / da ich fleißig an mein feins Lieb gedacht." — Dazu stehen unter den Bildern zweier flammender Herzen noch folgende Zweizeiler: „Ein Treues Hertz und Keuscher Mund / Behält das Lob Zu Jeder Stund" und „Ein Treues Hertz soll bey mir seyn / Biß mir Gott nimmt daß Leben mein."

Verlobungsgesten und Verlöbnisbriefe begleiten seit alters Ehepfänder dinglicher Art. Während Tacitus (Germania, cap. 18) berichtet, daß der vornehme Germane bei der Abforderung der Gattin als Mahlschatz ein gezäumtes Pferd, zusammengekoppelte Rinder, Schild, Schwert und Speer darbrachte, galten im deutschen Volksrecht der späteren Jahrhunderte die verschiedensten Gaben als eherechtlich bindend.

So bestimmt die wohl dem 12. Jahrhundert angehörige (in einer Münchener Handschrift des 13. überlieferte) schwäbische Verlöbnisformel, daß ein freier und freiender Schwabe der Braut und ihrem Vogt nacheinander sieben Handschuhe zu übergeben habe, und der Handschuh blieb neben den seit dem 17. Jahrhundert beliebten Verlobungstaschentüchern bis heute da und dort ein sittegebundenes Geschenkzeichen dessen, der um die Hand eines Mädchens warb. Auch Ehepfennige oder Ehetaler galten durch Jahrhunderte als Haft-, Hand-, Drau- und Treugeld auf ein Verlöbnisversprechen. Doch trug über alle diese Pfänder schließlich der Ring den Sieg davon, den schon das westgotische und langobardische Gesetz kennt und auch Gregors von Tours († 594) Väterleben erwähnt, während er als Verlobungsring in der auf deutschem Boden erwachsenen Dichtung erst im Ruodlieb (um 1025) auftaucht. Als solcher scheint er uns aus dem römischen Vermählungsritus zugewandert, doch war die Bindung eines Eisenringes in die rechte Hand des Bräutigams und in die linke der Braut schon altindischer Brauch. Auch in Siebenbürgen erfolgt zuweilen noch eine symbolische Verbindung der Neuvermählten mit Ringen aus Birkenruten oder die Fesselung ihrer Hände auf dem Pfarrhof durch Seil oder Faden. Doch spielt bei der Ringgabe zur Verlobung ersichtlich schon in frühen Zeiten der Amulettgedanke mit, den in den Ring gesetzte Glückssteine unterstreichen. Indem die Kirche diesen, im römischen Brauch stärker als im deutschen verankerten Gedanken zurückdrängte, betonte sie die Ringgabe erneut als sinnbildliche Bindung des Lebens, gleich den Bischofsringen oder den Ringopfern an die Mutter Gottes. Mit der Gabe des Ringes an die Braut (statt an den Muntanwalt) war der Ring zum gefühlsbetonten Treuring geworden, von wo er sich unter kirchlichem Einfluß und aus volksetymologischem Mißverständnis zum Trauring weiterentwickelte; doch kannten ländliche Gegenden bis in unsere Tage nur den Verlobungsring. Von einem Ringwechsel hören wir zufrühst im Spielmannsepos „Oswald" (12. Jahrhundert), und Eike von Repkows „Spiegel der Sachsen" (um 1230) bestimmt, daß die Brautleute als Zeichen ihrer Verlobung die Ringe emporhielten. Doch scheint sich auch in städtischen Kreisen der Ringwechsel erst im 16. Jahrhundert allgemein durchgesetzt zu haben. Mit der Einführung zweier Ringe zu Verlobung und Hochzeit trug man den einen an der linken, den anderen an der rechten Hand oder tauschte, wie es heute zumeist üblich ist, den Verlobungsring nach der Vermählung auf

Ländlicher Liebesbrief aus Oberbayern.

Frühes 19. Jahrhundert. Aquarellierte Nadelsticharbeit mit Seidenbanddurchzug.

Tafel V

die andere Hand um. Dabei hebt sich das norddeutsche Brauchtum vom süddeutschen durch die Umkehrung dessen ab, was gültige Sitte ist. Schließlich spann die Verdrängung der anderen Ehepfänder und Sinnbilder der vollzogenen Vereinigung ein immer dichteres Netz abergläubischer Vorstellungen um den Ehering, seine Bedeutung im hochzeitlichen Brauchtum weiterhin verstärkend.

Außerhalb des Sinnbildkreises von Vereinigung und Übergabe lassen sich die Mehrzahl der vielfach zu festen Rechtssatzungen gewordenen, oft auch in einem dramatischen Spielcharakter entfalteten Hochzeitsbräuche meist als Trennungsriten aus einer alten Gemeinschaft oder als Aufnahmehandlungen in eine neue Sippe erkennen.

Zu den ersteren gehören das Zerbrechen des Stabes und die anderen Abforderungszeremonien der Braut im Elternhaus, dessen versperrte Türe sich erst nach umständlichen Reden und Gegenreden oder gar Scheinkämpfen öffnet, um die Braut „herauszugeben"; ein Zug, der noch in manchen Kinderspielversen lebendig ist, in denen der Werber und sein Gefolge schließlich mit dem Anzünden oder Zerstören des Brautvaterhauses drohen. Zuweilen hat sich auch die Braut versteckt, muß (gleich der „Maibraut") gesucht, ihr Widerstand gebrochen und sie selbst gewaltsam über die Türschwelle herausgehoben werden. Andernorts versucht man dem Bräutigam eine falsche Braut („wilde Braut"; vgl. „wilde Ehe") unterzuschieben, eine alte Frau, ein Kind, oder man läßt ihn zwischen drei Mädchen wählen. Immer aber mußte sich die Braut beim Verlassen des Elternhauses sträuben oder doch (abgeschwächt) sich zieren und weinen. Ein solches Weinen war oder ist auch manchenorts bei der Fahrt auf dem Brautwagen, beim Kirchgang zur Trauung oder beim Hochzeitsmahl „gute Sitte". Auch versucht zuweilen die Braut noch am Hochzeitstage zu entfliehen und muß von dem Bräutigam wieder eingefangen werden. Der Erschwerung der Brautgewinnung dient, scherzhaft gewendet, auch das einst sehr verbreitete Brautraubspiel, bei dem die Hochzeitsgäste während des Mahles oder Tanzes dem Bräutigam die neu angetraute Frau zu entführen trachten und ihn so zu einer Verfolgung und Auslösung zwingen. Doch versucht man heute häufiger nur den Brautschuh oder einen Kuß zu stehlen. Im Nösner Land bei Bistritz (Siebenbürgen) bewachen darum zwei „Bittfrauen" die während des Hochzeitsmahls in der Tischecke sitzende Braut. Die oft versuchte Rückführung dieses Brautraubes auf eine vorgeschichtliche Raubehe erscheint wenig glaubwürdig, da zwar die Belege für gegen den Willen ihrer Eltern durch den Bewerber entführte Frauen von Arminius und Thusnelda an bis zu den Gestalten der mittelalterlichen Epen nicht gering sind, der Frauenraub aber schon im altgermanischen Recht mit Ächtung und Todesstrafe bedroht war. Auch ist im volkstümlichen Hochzeitsbrauch der Bräutigam nicht Räuber, sondern der selbst Beraubte. Bei den Aufnahmeriten in die neue Gemeinschaft wiederholten sich manchenorts die Verriegelung des Hauses (der neuen Wohnstätte) und die Lösung der Sperre durch allerlei brauchtumsmäßig festgelegte Verhandlungen sowie das Tragen über die zuweilen durch eine Art geschützte Schwelle. In dem Zerreißen von Brautkranz, Schleier und Strumpfband versinnbildlicht sich ebenso die endgültige Loslösung aus dem Ledigenstand wie in der Haubung der jungen Frau, die gewöhnlich zur Mitternachtsstunde, unmittelbar nach dem Ablegen des Kranzes oder Schleiers stattfindet. Mit diesem Aufsetzen der Frauenhaube, die früher meist unter feierlichen Formen stattfand, heute aber oft nur ein scherzhaftes Aufsetzen einer Zipfelmütze als Versinnbildlichung des „Unter-die-Haube-kommens" ist, endet das Recht zum Tragen der lose herabfallenden Haare der Jungfrauenschaft. Auch dem jungen Ehemann setzte man mit dem Absterben der alten Sinngebung, schon zu Zeiten unserer Großväter gern eine, zuweilen scherzhaft bebilderte Bräutigamsmütze auf (Abb. 193). Wie man heute noch häufig, selbst in einer Großstadt wie Berlin, den Freunden, die eine neue Wohnung beziehen, Brot und Salz (abgewandelt: eine Torte) ins Haus schickt, so reicht man sie auch der Braut beim Eintritt ins neue Haus mit oder ohne einem Glas Wein (oder Schnaps). Auch wird Salz und Brot auf dem Brautwagen der altländlichen Hochzeit mitgefahren oder doch, wie in Dresdener Vorstädten (z. B. Trachau), beim Mahl ein Teller mit Salz umhergereicht, unter das die Gäste das Trinkgeld für das Personal verstecken. Mit der Besitzergreifung der neuen Hausherrinnenpflichten und -rechte, die den Haustieren von der jungen Frau angesagt wurden, vollzogen sich vielfach die gleichen Zeremonien, die wir bei Todesfällen und Besitzübernahme von Haus und Hof wiederfinden (vgl. S. 191). Aber auch die endgültige Besitzergreifung der Frau durch den Mann führte zu einer Reihe fester Riten. Zu ihnen gehörte die Lösung des Brautgürtels, den einzelne ländliche Brauttrachten noch bewahrt haben und der früher oft als kostbares Gemeindeeigentum jungfräulichen Bräuten zur Hochzeit ausgeliehen wurde. Im Altindischen wie in unseren mittelalterlichen Epen bezeugt, erhielten sich Brautgürtel und Gürtellösung in deutschen und skandinavischen Ländern strichweise bis in unsere Tage. Auch das Beschreiten und „Beschlagen" des Ehebettes (Überschlagen des jungen Paares mit

193. Bräutigamsmütze aus Gießen, 1833.

194. Die unfruchtbare Frau erhält, unter den Regen gestellt, einen Sohn. Holzschnitt von Hans Weiditz in dem Buche „Von der Artzney bayder Glück, des guten und des widerwertigen". Augsburg 1532.

einer Bettdecke) war eine gleichfalls im indischen wie römischen Brauchtum streng geregelte, feierliche Handlung vor Zeugen. Während heute nur noch schwache, meist ins Scherzhafte gewandte Spuren dieser Sitte im Volksbrauch weiterleben, bestimmte noch eine Dresdner Hochzeitsordnung aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, daß die Hochzeitsgäste einem solchen (wenn auch nur formalen) Beilager beiwohnen sollten. Auch nahmen die Herrnhuter zur Zeit ihres Begründers, des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, die Sitte des ersten Beilagers unter Zeugen in ihr Eheritual auf.

Neben den mehr oder minder zu Rechtssatzungen erstarrten Hochzeitsbräuchen stehen eine Anzahl sinnbildhafter Nutzhandlungen, die alle mehr oder minder den Gedanken des Lebens und der Fruchtbarkeit unterstreichen. Zu ihnen gehören das Schlagen der Braut mit einer Rute oder durch die Hand des Brautvaters bzw. des Bräutigams sowie das Bewerfen mit Früchten. Sei es, daß die Schwiegermutter jene nach alter Sitte mit Erbsen und Getreidekörnern beschüttet oder daß, wie es in abgeschwächter, sinnentleerter Form noch in England üblich ist, Teilnehmer und Zuschauer des kirchlichen Trauganges die Neuvermählte mit Reiskörnern und Konfettis bewerfen. Auch der früher in Westfalen übliche Sprung der Jungvermählten in einen Wasserkübel (vgl. S. 43) dient der Fruchtbarmachung, und wie der göttliche Regen der zuvor kinderlosen Frau den ersehnten Sohn verschafft, hat Hans Weiditz in einem Holzschnitt von 1532 festgehalten (Abb. 194).

Der nämliche vegetative Gedanke liegt dem Aufstellen großer und kleiner „Maien" am Hochzeitshaus und auf dessen Dach oder auch als „Brautbaum" auf dem Tisch der Hochzeitstafel zugrunde. Anderwärts führt man solche geschmückten Hochzeitsmaien (wie im Schwarzwald) im Hochzeitszug oder auf dem Brautwagen mit, und Zweige wie Blumensträuße sind fast allenthalben im deutschen Hochzeitsbrauchtum alten Schlages Schmuck der Männer und Frauen. Auch in Raffaels Sposaliziobild trägt der Bräutigam einen grünen Zweig, dessen Brechen deutsche Volkslieder seit dem 16. Jahrhundert als Liebespfand bezeugen. Nicht minder deutlich tritt der Fruchtbarkeitsgedanke in den Hochzeitsspeisen zutage, sei es bei der „Morgensuppe" vor dem Hochzeitsmahl oder nach der Trauung. Bei einem solchen Essen fehlte früher nie die Hirse (die später der Reis vertrat), und in der Oberpfalz setzte man der jungen Frau einen Schweins- oder Kalbsschwanz vor. Auch die alte Liebesfrucht, der Apfel, Sinnbild der Jugend, Fruchtbarkeit und Liebe in den germanischen, antiken und orientalischen Kulturen, tritt als „Brautapfel" im altpommerschen Hochzeitsfestschmuck in Erscheinung (Abb. 195), wie denn diese Frucht auch sonst noch nicht ihre Rolle im volkstümlichen Liebesleben und der allgemeinen Symbolik ausgespielt hat. Als Verkörperung des

195. Brautapfel aus dem Kreis Randow. Stettin, Provinzialmuseum pommerscher Altertümer.

Erdensegens behingen die Griechen das Bild der Demeter mit Äpfeln; in der Form des „Reichsapfels" gesellte er sich als „Mehrer des Reichs" den höchsten Insignien des Staates bei, und daß der Genuß von Äpfeln Liebe errege, steht gleichermaßen in den babylonischen Keilschriften wie in den volkstümlichen Glaubensvorstellungen unserer Tage geschrieben. Der Name des oder der Geliebten oder auch „vromde wort", in eine Apfelschale geritzt, zwingen, wie es schon ein Beichtbuch aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts bezeugt (Monatsschrift von und für Schlesien, 1829, Bd. II, S. 754), zur Liebe, der gemeinsame Genuß eines Apfels bindet zwei Menschen zusammen, so wie er nach dem biblischen Bericht Adam und Eva band. Im Burgundischen galt zu Anfang des 15. Jahrhunderts die Annahme eines von dem Bewerber gereichten Apfels durch ein Mädchen als rechtskräftige Verlobungshandlung, ein Brauch, der zumindesten in französischen Landen noch Jahrhunderte vollläufig war, zumal wenn es sich um einen angebissenen Apfel handelte. Auch die reiche Verwendung der roten Farbe im hochzeitlichen Brauchtum beruht großenteils auf dem Gedanken, daß Rot die Farbe des quellenden Lebens und der Liebe sei, eine Vorstellung, der letzten Endes physiologische Gegebenheiten zugrunde liegen. Die wissenschaftliche Erkenntnis von der Beschleunigung des Pulses und Stoffwechsels unter der Einwirkung der roten Farbe führte während des Weltkrieges in Österreich zu Versuchen, die Schweinemast durch Bestrahlung mit rotem Licht zu heben, wie auch schon zuvor in der medizinischen Therapie zum Rotanstrich von Krankenstuben, in die man Schwermütige unterbrachte, und praktische Erfahrung mag die roten Tapeten und rotverhängten Ampeln der Weinstuben eingebürgert haben. Wenn wir in der Alt- und Jungsteinzeit mit roter Farbe ausgekleidete Gruben (Ofnet-Höhle im Fränkischen Jura) oder dem Toten ins Grab mitgegebene rote Farbe finden und in den Gräbern der Bandkeramiker rotgefärbte Menschenknochen, so wird auch hier in erster Linie der Lebensgedanke solches Brauchtum ausgelöst haben. Freilich ist Rot zugleich die Schutz- und Abwehrzauberfarbe, wobei es dahingestellt bleiben muß, ob auch diese Vorstellung ursprünglich aus dem Glauben an die in ihr ruhenden Lebenskräfte erwuchs oder aus unmittelbareren Beobachtungen von der Scheuwirkung mancher Tiere (Ochsen, Truthähne) vor der roten Farbe. So stechen rote Trachtenstücke vielerorts aus dem Schmuckgewand der Braut und der Brautjungfern hervor, schmücken rote Bänder den Brautwagen und sein Gespann, waren die Brautkörbe der Altschwälmer Hochzeit rotgefärbt, band sich die Braut im Havelland einen roten Faden um den Hals, so wie ihn in Kärnten Braut und Hochzeiterin um die Stirn trugen und heute noch am Hut tragen. Oder ein rotes Band spannte sich vor der auf dem Wagen sitzenden Braut, sie trug rote Strümpfe, rot war die Peitsche des Fuhrmanns, rot das Schmuckband der dem Brautwagen folgenden Kuh, mit roten Tüchern oder Fäden hemmte man den hochzeitlichen Zug. Auch die Wöchnerinnen und Kinder schützt man in manchen deutschen Gegenden (so in Pommern) durch ein rotes Schnürchen um den Hals gegen das Behexen und den bösen Blick, oder man bedeckt (wie im Böhmischen) das Neugeborene mit einem roten Tuch, und Bauern der norddeutschen Heide binden ihren Gänsen und Enten, die zum ersten Male auf die Weide gehen, einen roten Faden unter die Flügel. In der Oberpfalz setzte man der Braut beim Hochzeitsmahl rote Zuckergebäcke vor, und in den altbayrischen Schutzblattamuletten und Wettersegen gilt ein rotes Tuchfleckchen als Schutz gegen die Hexen. Selbst der berühmte rote Faden, der die englischen Schiffstaue durchzog und Anstoß zu der Redensart von dem roten Faden gab, der sich durch alles zieht, verdankt wahrscheinlich sein Dasein apotropäischen Gedankengängen.

196. Hemmen des Hochzeitszuges in Uttenwalde (Sächsische Schweiz). Aufnahme: Bruno Barthel, Uttenwalde.

Bei einigen wenigen Brauchtumshandlungen ältester und jüngerer Zeit erscheint der Ursinn verdunkelt oder durch die Verflechtung verschiedenartiger Gedankengänge verwirrt.

So können wir uns über die Rolle, die der Hammer im germanischen Vermählungsbrauch spielte, kaum ein klares Bild machen. Zwar berichtet die Thrymskvida von einem der Braut in den Schoß gelegten Hammer, und noch der Spruchdichter Heinrich von Meißen († 1318) läßt Maria berichten, daß „der Schmied vom Oberland" einen solchen in ihren Schoß geworfen habe. Auch zeigt ein schwedisches Felsbild der Bronzezeit ein engverbundenes Liebespaar mit einer übermenschengroßen, einen Hammer oder eine Axt schwingenden männlichen Gestalt (Thor?). Doch geht der Versuch, die Trauung am Schmiedeamboß zu Gretna Green als letzten Nachklang solcher Vorstellungen zu deuten, fehl, da die dortige Eheschmiede, die

heute im Besitz eines Tabakhändlers und Friedensrichters ist, erst zu Ausgang des 18. Jahrhunderts, als sich alle möglichen Berufe an solchen Schnelltrauungen versuchten, entstand und ihren Aufschwung über die anderen Konkurrenten wohl der volkstümlichen Redensart vom Schmieden des Glückes verdankt. Zu den heute noch weithin üblichen, zahllos belegten und beschriebenen Hochzeitsbräuchen gehört das Sperren, Hemmen, Vorspannen, Vorziehen oder Schnüren des Brautpaares bzw. der neu getrauten Eheleute mittels einer Kette, eines Seiles, Fadens oder Zaunes, durch Besen, Verhaue, Schlagbäume, Kinderwagen (Abb. 196) oder irgendein anderes Hindernis. Dieser Brauch, der sich in den nämlichen Formen auch in anderen germanischen, romanischen und slawischen Ländern, ja im Malaiischen Archipel (Sperrung durch ein rotes Tuch) belegen läßt, ist heute meist zu einer Kinderbettelei entartet, die beim Austritt der Braut aus dem Haus, der Abfahrt des Brautwagens vom Heimatdorf, seiner Durchfahrt durch die einzelnen Dörfer wie auch bei der Ankunft an der Wohnung des Hochzeiters, zumeist aber beim Verlassen der Kirche nach der Trauung geübt wird, zuweilen auch beim Taufzug und beim ersten Ausgang der Wöchnerin. Doch beteiligen sich auch noch Erwachsene (Abb. 196), im Elsaß selbst Meßdiener, an solchen Sperrungen, zu deren Lösung es eines kleinen Geldgeschenkes bedarf. Da, wo dieses Hemmen nicht zum reinen Bettel- und Scherzbrauch geworden ist, wohnen ihm zuweilen klar ersichtliche Schutz- und Abwehrgedanken inne. Doch zeigen ältere Beschreibungen und Bilder sowie außerdeutsche Belege und solche aus deutschen Sprachinseln dieses Abriegeln als eine Handlung, die gleich den oben (S. 177) erwähnten Bräuchen die Lösung der Braut aus ihrer Familie, ihrem Heim und ihrem Dorf sinnbildhaft unterstreicht. In einer schönen Darstellung des Vorspannens aus dem Schwarzwald, die uns Aloys Schreibers Bilderwerk „Teutschlands Nationaltrachten" (1820) überliefert hat, steht das junge Paar mit seinen Begleitern vor dem Brauthaus hinter einer eisernen Sperrkette, auf deren anderer Seite sich ein Mann als Vertreter der Dorfgemeinschaft mit dem Bräutigam unterhält, ehe er die Sperre mit dem gezückten Degen durchschlägt. Unverkennbar ist hier die förmliche Feierlichkeit der Handlung, die uns auch literarische Berichte bezeugen. So ging der Kettenlösung durch eine Geldspende früher die Lösung bestimmter Rätselfragen voraus, ein Brauch, der sich in etwas veränderten Formen noch bei den Slowenen erhalten hat, die die Abfuhr des Hausrates der Braut mit einem roten Faden hemmen. Auch das Oberkärntner Hochzeitsschnüren, das sich besonders zur Fastnachtszeit, wo die Percht an ihm teilnimmt, zu einer dramatisch bewegten Schaustellung auswächst, gilt dem „Valisführen" (Valis = der bemalte Brautkasten).

197. Brautpaar aus Wiendorf in Anhalt (Kr. Köthen), 1935.

Wie in den Glaubensvorstellungen und Brauchtümern aller, zu einer gewissen Zivilisationsstufe vorgeschrittenen Völkern der Erde verlangt die Eheschließung als das höchste Fest des menschlichen Lebens auch bei uns, soll sie wohl gesegnet sein, die größtmögliche Schaustellung nach außen hin. So ist der Gedanke einer „Hochzeit im stillen" noch unvolkstümlicher als jener einer stillen Bestattung im engsten Kreis der Familie. Je mehr Gäste bei einer Hochzeit anwesend sind, je „stolzer" sie ist, je länger sie dauert, um so schöner und glückverheißender erscheint sie den daran Beteiligten wie den Außenstehenden. Die behördlichen Verordnungen, die durch Jahrhunderte hindurch dem allzu großen Luxus hochzeitlicher Feste zu steuern versuchten, sprechen eine beredte Sprache von den Schwierigkeiten eines Kampfes gegen solche tiefverwurzelten Anschauungen. Nur die Not und die Härte des Lebenskampfes beschnitten immer wieder die Auswüchse allzu gesättigter Zeiten.

In dem wendischen Teil der Lausitz, wo vor wenigen Jahrzehnten eine richtige Bauernhochzeit noch 300 Gäste sah, ist heute die Teilnehmerzahl unter der Ungunst der Zeiten auf durchschnittlich 100 zurückgegangen. 1912 berichteten die Zeitungen von einer niedersächsischen Bauernhochzeit auf einem Hofe in der Nähe von Hannover mit 700 Personen, für die man zwei Ochsen und mehrere Schweine schlachtete und das Mahl in zwölf großen Kesseln zubereitete, und im gleichen Jahr hören wir von einer Hochzeitsfestlichkeit zu Kahden (Kreis Lübbecke), an der 500 Menschen in einem eigens dazu errichteten Zelte teilnahmen. Auch verbot im selben Jahr die Behörde die Hergabe des größten Wirtshaussaales in Altenkirchen im Westerwald für Hochzeitsfeierlichkeiten der benachbarten Dörfer, da diese mehr und mehr den Charakter von Bauernkirmessen annahmen. In vielen

deutschen Gegenden dauerte vor dem Weltkrieg eine reiche Bauernhochzeit wie die Kirmes (von den mancherorts üblichen Nachhochzeiten abgesehen) drei Tage, und Fremde waren bei ihr meist gern gesehene Gäste, wenn sie dem Brautpaar den Hochzeitstaler als Gegenleistung in die Hand drückten. Gehen wir aber noch ein halbes Jahrhundert weiter zurück, so treffen wir auf ländliche Hochzeitsfeste, die sich über eine volle Woche hin erstreckten. Über die Auswüchse der Hochzeitsmähler hat schon eine 1746 von Gottl. Aug. Jenichen herausgegebene Schrift gehandelt: „Besondere Anmerckungen von denen durch die teutschen Gesetze gar sehr eingeschrenckten Verlöbnis-Mahlzeiten und hochzeitlichen Gastmaler“.

Auch in den hochzeitlichen Kleidungen entfaltet sich in den ländlichen Trachtengegenden noch heute die ganze Prunkliebe des bäuerlichen Besitzstolzes, wenn auch auf binnendeutschem Boden der Bräutigam, abgesehen von der Schwalm, nur mehr den schwarzen Gesellschaftsanzug trägt (Abb. 197), mit oder ohne ein Ansteckkräußchen aus künstlichen Blumen und eine Bandschleife. Doch sind die jetzt üblichen Formen des ländlichen Hochzeitsfeststaates (den auch bei der Braut vielfach eine schlichte, schwarze Kleidung zur kirchlichen Trauung ersetzt) größtenteils das Ergebnis einer sich seit hundert Jahren vollziehenden Umstilisierung höfisch-städtischer Festtrachten in die bäuerliche Geschmackswelt und ländliche Brauchtumsformen, in denen sich besonders Schmuckstücke und Kopfbedeckungen zu oft seltsam anmutenden Überladungen auswuchsen. Die Gegenüberstellung eines Bildes von einem Schwälmer Hochzeitspaar unserer Tage (Abb. 198) mit dem Aquarell eines Brautführerpaares, das Gerhard von Reuter 1827 fertigte (Abb. Bd. III, S. 97), erhellt diese Entwicklung recht eindringlich. Doch ist das große Brusttuch des Schwälmer Bräutigams, das zumeist auch die Brautführer und nicht selten selbst die Hochzeitsbitter trugen, verhältnismäßig alt, wie ein Bild des gleichen Künstlers von 1828 beweist. Weitbeliebt sind vor allem in der Frauentracht Bänder und Bandschleifen, mit denen 1827 die Rockschürzen der Schwälmer Braut und Brautjungfer überzogen waren und die früher meist Brautgeschenke darstellten. Eine Brautschafferin, Aufbinderin, Schabblerin (so in der Schwalm; von Schapel), oder wie sie immer in den verschiedenen deutschen Landen heißt, besorgt, alle Regeln sorgsam beachtend, die Einkleidung der Braut. Meist ist diese Frau die Verfertigerin des Brautkleides oder, wo dieses Männerarbeit ist, doch der Brautkrone und Stickerin der Schmuckstücke. Diese **Brautkrone** heißt mundartlich heute noch vielfach Schapel, Kranz, Hoher Kranz oder Kränzel, Namen, die auf ihre Frühformen zurückweisen: einen Blumenkranz oder Stirnreifen bzw. ein Stirnband. Der älteste literarische Beleg eines solchen bräutlichen Kopfschmuckes bei Gregor von Tours (590) spricht von einer mit Gold verzierten Kopfbinde. Wirkliche Kronenformen lassen sich bildmäßig im Hochzeitsschmuck seit dem 16. Jahrhundert als Nachbildungen der himmlischen Krone Mariä oder Kopien höfischer Sitten nachweisen. In Darstellungen des Hausbuchmeisters (15. Jahrhundert) trägt die adlige Braut schon einen Kopfschmuck, der als Vorläufer späterer ländlicher Brautkronen angesehen werden darf. Wo ländliche Trachten des 19. Jahrhunderts noch einen richtigen **Brautkranz** kannten, bestand er meist aus Rosmarin, Myrten oder „gebackenen“, also künstlichen Blumen, und in den Städten hat heute die Myrte den Rosmarin völlig verdrängt. Die aus Kunstblumen, Glasperlen, Pailletten, Chenilleschnüren und seidenumwundenen Drähten zusammengesetzten Kronenschapel waren oft von Dorf zu Dorf verschieden und zeigen eine Unzahl später Wucher- wie Kümmerformen. So sind die hohen Kopfaufbauten der Bückeburgerin oder der Schwarzwälderin von St. Georgen erst Erzeugnisse junger Zeiten. Das „Aufgebinde“ der Hüttenberger Braut (Abb. 199) besteht aus einem Käppchen, zwei Stirnkränzchen, der Krone im engeren Sinne und zwei Ohrschlüppen. An diesem Kopfschmuck hängt als Schleierersatz, etwa 60 cm über den Rücken, der „Hang“. Bei der Schwälmer Braut ist das als „Brett“ zusammengefaßte, rückwärtige Bändergehänge erst gegen 1900 in Mode gekommen. Auch bei den größten Kopfaufbauten erhielt sich das Stirnband zumeist noch als Aufbaugrundlage. In den ländlichen Gegenden, die keine ausgesprochene Sondertracht mehr kennen, legt man zumeist ebenso wie in breiten Kreisen der städtischen Bevölkerung Wert auf

198. Schwälmer Brautpaar 1927. (Aufnahme: A. Falkenberg, Kassel.)

eine möglichst große und teuere Tüllschleierschleppe (Abb. 197). Häufig tragen neben der Braut auch die Brautjungfern Kränze und Kronen, im badischen Schwarzwald zuweilen alle Brautfreundinnen und Mitglieder der Mädchenschaft, die an dem Hochzeitszuge teilnehmen. Manche Gegenden kennen auch Konfirmationskronen und Erstkommunionskränze junger Mädchen. In ihrer äußeren Form kaum verschieden, gelten diese Jungfernkränze als Sinnbilder der Reinheit und schmücken darum zugleich festlich die Kränzeljungfrauen der Fronleichnamsprozessionen (vgl. S. 96). „Bescholtenen" Bräuten war bis in unsere Tage der Brautkranz versagt, oder man setzte ihnen Myrtenkränze mit einer Kranzlücke, Weiden- oder Strohkränze auf. Eine Nürnberger Verfügung verbot schon 1582 den Brautleuten, die vor der Hochzeit ehelich zusammengekommen waren, das Kranztragen und führte auf dem Lande für solche Personen Strohkränze ein. Auch der Bräutigam trug einen hochzeitlichen Kopfschmuck, der schon im 15. Jahrhundert aus losen Blatt- oder Blumenzweigen bestand. An deren Stelle trat späterhin wie bei der Brautkrone ein Flitterwerk künstlicher Blumen. In der Schwalm (früher auch anderwärts) heißt dieser männliche Kopfschmuck die „Lust" (Abb. 198), die vormals schräg getragen werden mußte, wenn der Bräutigam Vater eines außerehelichen Kindes war. Doch ist das von jener „Lust" herabfallende, das Gesicht teilweise verhüllende Bandwerk wieder jungen Datums. Das seit alters gelöste Haar der Braut erhielt sich in unseren Volkstrachten nicht selten unter Krone und Hang bis heute. Zuweilen wurde es gepudert, öfters mit Bändern durchflochten. Eine bei der bäuerlichen Bevölkerung um Nürnberg im 17. Jahrhundert übliche Haartracht beschreibt das „Journal von und für Deutschland" (Jg. II, 1785, 5. St., S. 383f.). Danach verfertigten die Zöpfemacher Zöpfe von Baumwolle, die sie, wie Lichtdochte „gezaddelt" und rot gefärbt, am unteren Ende zwei Finger breit mit Rohrgold oder Dürmgold umwickelten und daran gleichsam Dollen heraus- und Flitterlein dazwischen hineinhängen ließen. Auch fertigten sie rote, blaue und grüne Roßzöpfe von Schafwolle, die aber kürzer wie die baumwollenen waren. Der Chronist bemerkt dazu, daß eine Bauernbraut, die sich nicht solcher Zöpfe bedient hätte, für sehr kahl gehalten worden wäre, auch daß Böhmen, Mähren, Polen und Ungarn gleichfalls gute Abnehmer solcher Brautzöpfe waren.

199. Brautpaar aus Langgöns (Kr. Gießen). Aufnahme: W. Ph. Boller, 1925.

So undenkbar eine Hochzeit ohne Tanz ist, so ersichtlich ist noch da und dort der ursprünglich rituelle Charakter dieser Braut- und Hochzeitstänze, zu denen man bis ins 19. Jahrhundert hinein auch die verstorbenen Familienmitglieder, nicht anders wie zum Hochzeitsmahl, einlud (Neuern, Kreis Pilsen). Sie beginnen zuweilen schon vor der Trauung, indem die Braut aus dem elterlichen Haus hinausgetanzt wird, und schließen sich oft unmittelbar der kirchlichen Einsegnung an. Während sie in diesem Fall früher auf dem Kirchhof stattfanden, dessen Ahnengräber auch heute noch das altbayrische Brautpaar sofort nach der kirchlichen Trauung, um die Vorfahren „zu Gaste zu laden", aufsucht, tanzt man jetzt auf dem freien Platz vor der Kirche oder unter der Dorflinde. Meist aber leiten die altüberkommenen Tänze das Hochzeitsessen ein oder schließen sich ihm vor dem allgemeinen, formlosen Tanzvergnügen an.

Unter diesen Alttänzen, bei denen die Dreizahl eine gewisse Rolle spielt, fehlen nie die strenggeregelten Ehrentänze der Braut oder des Brautpaares. Auch finden wir häufig solche der Burschen- und Mädchenschaften. Dagegen scheint auf binnendeutschem Boden der Tanz der Brautleute um den Herd erloschen zu sein, als dieser nicht mehr in der Zimmermitte stand. An seine Stelle trat zumeist ein Berühren des Herdes durch die Braut oder ein Umgehen bzw. Umtanzen des Tisches. Auch der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in märkischen Dörfern bezeugte Tanz mit lichterbesteckten Tannenbäumchen

200. Hochzeitszug in Neubronn (OA. Aalen). Holzschnitt aus „Über Land und Meer" 1863 nach Zeichnung von L. Braun

dürfte kaum mehr geübt werden, während sich einfache Lichtertänze noch vereinzelt neben Löffel- und Besentänzen erhielten. Ebenso ist der Kissentanz als „Pältanz" noch aus jüngster Zeit für Dörfer des Hüttenberg (Oberhessen) in fast der gleichen Form bezeugt, wie wir ihn auch in Ungarn finden (Mezö-Kövesd). Weitverbreitet ist dagegen, besonders in ländlichen Kreisen, noch das Austanzen des Brautkranzes oder des an seine Stelle getretenen Brautschleiers zur Beendigung der Hochzeitsfeierlichkeiten, wobei man nach Möglichkeit diese Sinnbilder des bräutlichen Standes zu zerreißen und sich ein Stück von ihnen anzueignen sucht. Auf ein besonders hohes Alter und in kultisch-magische Gedankengänge dürften jene Hochzeitstänze zurückführen, bei denen sich Tänzer und Tänzerinnen in Tiergestalten verwandeln. So verkleiden sich die Jungmädchen bei dem hochzeitlichen Reihertanz auf der Insel Runö in Schafpelze und Fischernetze, und eine Zeitungsnotiz von 1912 berichtete, daß auf einer Bauernhochzeit zu Rahden (Kreis Lübbecke) nicht der „Rünentanz" (Rün = Hund) gefehlt habe, bei dem alle Anwesenden während des Einsetzens der Musik in ein Hundegebell ausbrachen. Wenn sich an den siebenbürgischen Hochzeitstänzen vor der Kirche noch heute Vermummte beteiligen und bis tief ins 19. Jahrhundert hinein in der Grafschaft Ruppin die „Feien" als Schreckmasken den Hochzeitszug zu stören trachteten, so dürfen wir in diesem auslanddeutschen Brauchtum einen Nachklang einst weitverbreiteter Hochzeitssitten erblicken, zumal sich auch eine hessen-darmstädtische Verordnung von 1695 gegen das Verkleiden und „Eieraufheben" bei Hochzeiten wendet. Manchenorts beschließen die Vermählungsfeierlichkeiten nächtliche Tänze im Freien um Bäume, auf Bergen, um ein brennendes Wagenrad, einen angezündeten Strohhaufen oder sonst einen Feuerbrand. Auch die Hochzeitslieder müssen dem Altbestand hochzeitlichen Brauchtums zugezählt werden und dürften zum mindesten für das spätgermanische Verlöbnis angesetzt werden, so wie sie Apollinaris Sidonius um 460 bei einer nordgallischen Hochzeit als barbarische Brautgesänge neben skythischen Tänzen schilderte. Während die Hochzeitscarmina der Renaissance, des Barocks und der folgenden Zeiten in der Regel zur Deklamation, nicht zum Gesang bestimmte Verse sind, singt man sich noch jetzt in einzelnen altbayrischen Gegenden (wie dem Erdinger Moos) in ernst- und scherzhaften Zwei- oder Vierzeilern an.

Die Einmaligkeit des Hochzeitstages und seine schicksalhafte Bedeutung für die neue Lebensgemeinschaft führten zu einer Überfülle ängstlicher Beobachtungen aller äußeren Begebnisse, zu hemmungs-

201. Schwälmer Brautwagen um 1900. (Aufnahme: Hölscher, Alsfeld.)

losen Bezugsetzungen und Vorsichtsmaßnahmen unzähliger Art. Wiederum fallen nach den Hoffnungen und Fürchten des Volksmenschen die Glücks- und Unglückswürfel, wenn dieses geschieht, jenes unterbleibt. Solche Gedanken spielen schon in die Auswahl der Hochzeitstage hinein. Während in den meisten deutschen Landen der Dienstag und Donnerstag als Glückstage der Trauung gelten, bevorzugt der deutsche Nordraum den Freitag, und hier wie dort dürfte in derlei Tagwahl vorchristliches, an Ziu, Donar und Frija geknüpftes Brauchtum fortleben. Doch verdrängt aus Zweckmäßigkeitsgründen in den Städten und Industriegegenden zunehmend der Sonnabend die altbevorzugten Hochzeitstage.

Manchenorts achtet man auch auf die Gestirne, errechnet die Zeiten des zunehmenden Mondes, vermeidet das Zeichen des Krebses. Desgleichen scheut der Dorfbewohner die Tage, an denen eine Beerdigung stattfindet. Beliebteste Jahreszeit für die Hochzeit sind in Berlin die Wochen zwischen Weihnachten und Fastnacht, und selbst die Hochzeitsstunde ist oft landesüblich geregelt. So fanden die Trauungen im Koburgischen um 12 Uhr mittags statt, und man stellte bei Verspätungen die Kirchenuhr entsprechend zurück. Auch in englischen Städten, in denen 1935 die späten Nachmittage zu Trauungen freigegeben wurden, machten nur wenige von jener Neuerung Gebrauch, sondern ließen sich weiterhin, wenn es irgend möglich war, zwischen 2—$2^1/_2$ Uhr trauen. Für die Brautkutsche gelten noch immer die Schimmel und Rappen als Glückspferde, und manche Braut wählt sich selbst in einer Großstadt wie in Berlin ihre Rosse persönlich aus. Denn wenn man auch hier gerne zum Standesamt in einem weißlackierten Brautauto fährt, so bevorzugt man bei der kirchlichen Trauungsfahrt noch immer die mit Myrthengirlanden geschmückten Pferdedroschken, auf denen der Brautkutscher in Zylinder und Livree thront und in deren geschmückten Laternen wie vor hundert Jahren die Kerzen brennen. Unglück bedeutet es, wenn es auf diese Brautchaise regnet (während anderwärts der Glaube herrscht, daß ein verregneter Brautkranz Glück bringe), Unglück, wenn die Pferde straucheln, der Wagen umkehrt oder einem zweiten Hochzeitsgefährt begegnet, Glück bringen wiehernde Pferde oder ein Schornsteinfeger zur Linken. Auch hütet man sich auf der städtischen Trauungsfahrt nicht weniger ängstlich vor dem Rückwärtsschauen wie in den süddeutschen bäuerlichen Traugängen zu Fuß, bei denen sich kein Teilnehmer des Brautzuges umsehen darf. Vielerorts war es Vor-

schrift, daß der Hochzeitswagen möglichst schnell zur Kirche hin- und zurückfahren mußte, so daß man zuweilen den Pferden Branntwein zur Anfeuerung einflößte. Ebenso sieht man noch oft sorgsam darauf, daß sich kein Unglück in die Lücken eines Brautkranzes einschleiche, wie man sich auch aus dem gleichen Grunde möglichst eng am Altar zusammenschmiegt. Schießen, Rasseln, Knallen und Klirren begleiten Verlobung und Hochzeit, besonders die Fahrt des Brautwagens, auf dem im Westfälischen früher auch ein künstlich zum Krähen gebrachter Hahn aufgebunden war, oder die (zuweilen getrennten) Züge der Brautleute zur Kirche, den sog. „Brautlauf". Auf diesem flankierten die Braut vom Alemannischen bis zum Oberpfälzischen sowie in der Eifel Brautführer mit gezücktem und mit roten Bändern behangenen Degen (Abb. 200), mit denen sie sie in die Kirche begleiteten. Auch den Brautwagen geleiteten früher manchenorts Säbelträger. Daß diese Sitten nicht nur eine aus höfischen Kreisen in die bäuerliche Festwelt abgewanderte Ehrung bedeutete, zeigt sich in allerlei Brauchtum. So schlug in der Oberpfalz ein Brautführer der Braut vor dem Hochzeitsmahl zum Schutz mit dem Degen über den Rücken, stach er in Schwaben den Säbel über dem Brautstuhl in die Zimmerdecke. Im Lippischen trugen die Brautknechte und deren Pferde einen Spiegelschmuck, und auf der Sitzunterfläche pommerscher Brautstühle waren solche Spiegelscherben eingefügt. Noch heute stehen vielfach vor dem jungen Ehepaar während des Mahles brennende Kerzen. Gefährdet aber ist in erster Linie die Hauptperson der Hochzeit, die Braut, deren Vorrangstellung vor der vollzogenen Heirat schon der Name des Bräutigams (brutigomo = Brautmann) erhellt. Darum trägt die Braut von der Verlobung bis zur Hochzeit, oder doch wenigstens am Hochzeitstage selbst, Amulette oder Schutzkräuter bei sich, darf während dieser gefährdeten Zeit nicht verreisen, nichts verleihen, nichts von der Straße auflesen und nur im Notfall nach Einbruch der Dunkelheit mit einem schützenden Kopftuch die Straße betreten. Solcher Verhüllungszauber hat sich denn auch dem aus dem römischen Vermählungsritus entlehnten Brautschleier angesetzt, der den Römern aus dem Orient zugekommen war und in Rom wie bei uns zum bräutlichen Kennzeichen der Edeldamen wurde, während er sich heute gerade in ländlichen Hochzeiten besonderer Wertschätzung erfreut (Abb. 197). Dieser Schleier vermummte früher vielfach seine Trägerinnen, gleich den Trauermänteln bei Beerdigungen, bis auf ein Guckloch, und die Sitte des hochzeitlichen Handschuhtragens auf dem Kirchgang wie während des Trauaktes scheint gleichfalls nur aus dem weitverbreiteten „Ritus der verhüllten Hände" als einem Schutzzauber verständlich. Auch die Bänder um die Arme von Braut und Bräutigam dürften gleich den Armtrauerfloren der Leidtragenden bei Beerdigungen ursprüngliche Schutzringe gewesen sein. Ebenso scheint das Tragen der Braut über die Schwelle des Elternhauses und die des neuen Heims zuweilen eher als eine Vorsichtsmaßnahme denn als eine Form des sittegebundenen Sträubens der Braut. Noch in der Herrichtung des Brautbettes unter Segensprüchen und seiner priesterlichen Einsegnung waltet der Schutzgedanke.

202. Schwälmer Brautstuhl von 1838.

Aus den Gedanken der Geisterabwehr erwuchs auch der **Polterabend**, der seinen Namen von dem Lärmen trägt, das man an diesem Hochzeitsvorabend, zuweilen aber auch schon an einer Reihe von Tagen vor der Trauung oder am Tag des ersten Aufgebots (Westfalen) erzeugt. Rasseln, Trommeln, Peitschenknallen, Schießen, Blechtopfkonzerte und „Katzenmusiken" aller Art, besonders aber das Zerschlagen von Töpfen und Schüsseln dienen zur Lärmerzeugung, und das früher in der Oberpfalz übliche Einschlagen der Fenster im Brauthaus scheint nur eine Sonderform solchen lärmenden Treibens darzustellen. Am längsten erhielt sich der Ursinn dieses Brauchtums im Bergischen, wo man das ganze Haus unter Bannsprüchen abpolterte, um schließlich die bösen Geister über die Hausschwelle hinauszutreiben und die Schlüssellöcher und Türritzen zu verstopfen. Das dabei geübte Abklopfen der Wände finden wir in den Sterbebräuchen wieder (vgl. S. 191). Auch die früher nicht seltene Vermummung der Polterer, ja das heute noch in sächsischen Städten übliche Flüchten der die Töpfe zerschlagenden Personen, die unerkannt entkommen müssen, weist auf solche Gedankengänge hin. Mit der Verscheuchung der feindlichen Mächte soll das Glück an den neuen Hausstand gebunden werden: „Scherben bringen Glück", „Je größer der Scherbenhaufen, desto größer ist das Glück". In Mitteldeutschland wuchs sich das Poltern vielfach zu einem Gemeindefest oder doch zu einem Brauchtum der gesamten Dorfjugend, insbesondere der Kinder, aus. Hier werden die Polterer mit Kuchen bewirtet, die an Stelle älterer, mit Hirsebrei bestrichener Brote getreten zu sein scheinen. In bürgerlichen Stadtkreisen ist das Geschirrzerschlagen vielfach zu einer reinen Scherzhandlung geworden, doch führt die Frage, wer die Scherben wegzuräumen habe (Braut oder Bräutigam), die in den einzelnen Landschaften verschieden beantwortet wird, oft zu ernsthaften Auseinandersetzungen, wie Anfragen

in unseren Zeitungsbriefkästen beweisen. Im allgemeinen aber ist die Polterabendfeier der „höheren" Stände in den Städten zu einer Hochzeitsvorfeier geworden, an der allerhand lustiger Unfug getrieben, auch das zukünftige Paar mit kleinen Geschenken, oft anzüglicher Art, bedacht wird. Unter diesen fehlen fast nie die Anspielungen auf den kommenden Kindersegen (Abb. 176), doch wird bei den ländlichen Hochzeitsfeiern die Wickelkindpuppe zumeist der Braut während des Mahls überbracht oder über ihr an der Decke aufgehängt. In den städtischen Polterabendfestlichkeiten verliest man meist schon die Hochzeitszeitung und trägt scherzhafte Gedichte statt der feierlichen Hochzeitscarmina vor, deren Übergabe und Deklamation in patrizischen Kreisen seit den Tagen des Humanismus zur Hochzeit oder auch zur Nachhochzeit üblich waren.

Weit tiefer eingreifend in das menschliche Leben als alles festliche und ängstliche Treiben rings um Verlobung und Hochzeit, als Scherz und Ernst der einzelnen Brauchtumsvorgänge, ist die Art, wie man den neuen Hausstand begründete. Noch rollt in den Alttrachtengebieten, und zuweilen auch außerhalb dieser, das Hochzeitsgut der Braut in feierlichem Zuge der neuen Heimat zu (Abb. 201), wobei bald die Braut hoch oben auf dem Kammerwagen thront, bald unabhängig von ihm schon zu einem früheren Zeitpunkt auf einem vom Bräutigam gesandten, festlich geschmückten Brautwagen anfährt. Die Bettlade und die prallgefüllten Federbetten, Tisch, Truhe, Brautstuhl (Abb. 202) und Wiege, Spinnrad, Schwingstock und Brauthechel, Besen, Rechen und Körbe, die ganze frauliche Habe für Haus und Hof sind oder waren auf dem Kammerwagen aufgetürmt, dem früher zumeist die Brautkuh, eine schwarze Henne (Westböhmen) oder auch anderes Getier folgte. Aller dieser Hausrat war mit besonderer Liebe hergestellt, geschnitzt und bemalt, womöglich auch mit der Jahreszahl der Entstehung und dem Namen der Braut sowie dem ihres Heimatsortes beschriftet. Wenn sich in vielen deutschen Gauen eine bunte, ländliche Volkskunst noch lange nach dem Zerfall der städtischen Modestile erhielt, so verdanken wir das großenteils ihrer Bindung an das hochzeitliche Brautgut, an Familie und Sippe. Erst mit dem Verblassen der persönlichen Beziehungen zu jedem einzelnen Stück des Hausrates verdorrten die Wurzeln, die den Menschen seinem Väterheim und dem Heimatboden unlösbar verbanden.

3. Tod und ewiges Leben.

Zwischen Hochzeit und Tod erlöschen die Zeitwenden des Brauchtumslebens. Die Jahre des gemeinsamen Wirtschaftens von Mann und Frau gelten der Arbeit und dem Aufbau, der Sorge um Haus, Hof und die Kinder. Was an Feiern anfällt, sind Feste des Jahres, vermehrt im besten Fall um die Gedenktage der Bindung: der silbernen, goldenen, diamantenen und eisernen Hochzeit, in Städten neuerdings auch zuweilen einer Aluminium- und Nickelhochzeit, bei den Beamten und Angestellten um Dienstjubiläen. Erst das **Sterben** bringt die große Wende und mit ihr jene ewige Erschütterung, die aus den Tiefen der menschlichen Seele alles das ans Tageslicht herausschleudert, was hier, dem einzelnen selbst unbewußt, zeitlos an elementaren Fürchten und Hoffnungen schlummerte. Sie alle kreisen um das nie gelöste Rätsel des Todes in zahlreichen, oft nur scheu angedeuteten Handlungen, heute wie sicher schon in den Uranfängen menschengeschichtlichen Lebens. So wird die Frage, ob der Tod endgültig Sein und Wesen des in den Todesschlaf Versunkenen auslösche oder in welchen Formen der Verstorbene weiterlebe, die Menschen aller Zeiten beschäftigt haben, wenn auch die strenge Scheidung eines Diesseits und Jenseits sich ebenso wie die Herausschälung eines klaren Begriffes vom „ewigen Leben" erst im Christentum vollzog. In der Kindheit des germanischen Schrifttums, und sicher weit eher (vermutlich im Verlauf der jüngeren Steinzeit), lebt die Vorstellung vom „Hel" als einem dunkeln **Totenreich**. Aber dieses Land der Toten zeichnet sich unklar und vieldeutig ab. Bald ist es eine Meeresinsel, zu der Odin als Ferge den toten Sinfjötli fährt, wie der griechische Charon seine Schatten, oder wie es nach dem Bericht Prokops († nach 562) die Bewohner gallischer Küstendörfer taten, die die unsichtbaren Seelen nach Britannien verschifften, bald ist dieses Reich der Abgeschiedenen im Innern bestimmter Berge erschaut. Aus dieser letzteren Vorstellung entwickelte sich die Kaisersage (Karl der Große im Untersberg, Barbarossa im Kyffhäuser usw.), aber auch die heroische Totenstätte der Germanen, Walhall, die Halle des ruhmreich im Kampfe Gefallenen, ein geadeltes, heldenbündisches Hel. So zeigt sich in der spätgermanischen Zeit das Lebensbild der Toten aufgespalten in die Vorstellungswelt

einer volkstümlichen Tiefenschicht und einer Hochschicht, in der das Führertum jüngere Auffassungen dichterisch verklärte. Das Schicksal, das über Germaniens Göttern wie Menschen waltet, bestimmte Zeit, Ort und Art des Todes, der keine Schrecken hatte, so wenig wie für den Bauern unserer Tage, dessen Schicksalsglaube und Schicksalsergebung gleich stark sind, auch wenn mit der christlichen Lehre der all-einige Gott selbst zum Schicksal wurde. Doch schuf der Erlösungsgedanke des Christentums tiefgreifende Vorstellungswandlungen, indem er Hel zu einer Stätte der Verdammnis und des Schreckens, der Hölle, umwandelte, Walhall, zum Himmel vergeistigt, vom menschlichen Lebenskreis ablöste und im Fegefeuer ein Zwischenreich einschaltete, das der Protestantismus wieder ausmerzte.

Auch die Form, in der der Tote nach dem Volksglauben vorchristlicher Zeiten weiterlebte, ist kaum eindeutig umreißbar, zumal in dem Glauben an gute und böse Tote die christliche Scheidung von Himmel und Hölle zwar kein örtliches, wohl aber ein schicksalsmäßiges Vorbild hatte. Diese bösartigen Toten führen ein unruhiges Spukdasein und kehren als *Wiedergänger* und *Nachzehrer* zu den Behausungen der Lebenden zurück, schaden ihnen und töten sie. Die altisländischen Sagas sind voll solcher Wiedergängeranekdoten, die zeigen, daß der Überlebende sich nur durch Flucht oder endgültige Unschädlichmachung ihren Nachstellungen entziehen kann. So wird in der Erzählung von den Leuten aus dem Swarfardstal berichtet, daß der Sohn Thorgards den Grabhügel des Wiedergängers Klaufi aufgraben und seinen unverwesten Leichnam auf einem Scheiterhaufen verbrennen ließ, die Asche aber in einem Bleikasten in eine heiße Quelle versenkte. Zersprang auch der Felsen, auf dem Klaufi verbrannt wurde, noch in zwei Teile, so war es mit seinen Untaten und seiner Macht doch nun zu Ende. Auch in der Laxdœla-saga (der Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal) wird die Leiche des Wiedergängers Hrapp ausgegraben und an einen Ort gebracht, wohin weder Vieh noch Menschen kommen. Noch in unseren Tagen führten solche Vorstellungen und Abwehrhandlungen im Osten Deutschlands und den angrenzenden Ländern immer wieder zu Grabschändungen, indem man den Leichen vermeintlicher „Vampyre“ einen Pfahl durchs Herz stößt oder ihnen die Köpfe abschneidet. Das Reich der Toten wie der Lebenden ist auf dieser Erde und in dieser Welt.

Wenn Appians römische Geschichte im 2. nachchristlichen Jahrhundert die Germanen als Verächter des Todes wegen ihrer Zuversicht auf ein Wiederaufleben bezeichnete, so hatte ihr Verfasser insofern recht, als sie an ein Fortleben nach dem Tode glaubten, so wie ihnen auch die Wiederkehr der Welt mit ihren alten Göttern nach dem Weltuntergang und der Götterdämmerung sicher schien. Der Begriff des „*lebenden Leichnams*“ trägt diesem Zustand des körperlichen Fortlebens Rechnung, der nichts mit der Vorstellung der christlichen, leibgelösten *Hauchseele* zu tun hat. An eine Gegensätzlichkeit von Leibkörper und Geistseele dachte der Germane nicht, wohl aber kannte er eine Zweiheit des körperlichen Ichs. Dieses zweite Ich, die *Fylgja*, die ebenso wie der Tote über magische Kräfte verfügt, konnte den schlafenden Körper verlassen, als Vogel, Fisch, Schlange oder wildes Tier. In solchen Verwandlungen lebte sie ihr Eigenleben und kehrte wieder in den Körper zurück. So erzählt es die eddische Dichtung von Odin, so von Sigmund und Sinfjötli, die alle zehn Tage erneut aus ihren Werwolfsbälgen in die menschliche Körperhülle zurückfuhren. Unsere Märchen und Sagen hielten den Glauben, daß die Seele als Schlange, Maus od. dgl. den Körper verlassen könne, lebendig, und auf Darstellungen christlicher Grabsteine wie auf den Bildern mittelalterlicher Meister flattern noch die Seelen aus dem Munde Sterbender als Vögel (besonders Tauben), Kinder- oder Jünglingsgestalten in Miniaturformaten. Freilich ist hier kaum mehr an die Körperlichkeit der Seele gedacht wie bei der Schlange, die nach der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus (geschrieben zwischen 787—797) den Körper des schlafenden Frankenkönigs Guntram verläßt, oder bei den Katzenverwandlungen der Hexen, die noch unser heutiger Volksglaube weiterträgt, vielmehr sind solche Darstellungen mehr ein Notbehelf für die Übersetzung der Hauch- und Schattenseele ins Bildhafte. Auch wandeln diese Seelen nun nicht mehr auf Erden, sondern schweben unmittelbar ins Himmelreich auf, wohin sie Engel emporführen. So zeigt etwa ein um 1070 gefertigter Elfenbeindeckel in der Würzburger Universitätsbibliothek die enthaupteten Leiber des hl. Kilian und seiner beiden Genossen, über denen zwei Engel ihre Seelen in einem Tuch gen Himmel tragen. Auch der christliche Gedanke der Seelenlandung in Abrahams Schoß ist nicht selten in mittelalterlichen Darstellungen, wie am Fürstentor des Bamberger Doms oder am Türbogenfeld der oberbayrischen Kirche in Ainau (BA. Pfaffenhofen), festgehalten. Wie eng der Glaube an ein Fortleben und Wiedererscheinen der Toten sich an bestimmte Tage und Zeiten, besonders an die „Allerseelenwoche“, Weihnachten und die Zwölfnächte, brauchtummäßig gebunden hat, sahen wir bei der Betrachtung unseres Volksjahres, doch zeigen erst die Sitten und Bräuche um Tod und Begräbnis die Stärke des Fortlebens ältester Vorstellungen über alle Zeiten hinweg. Auch wenn sie oft nur mehr in abgeschwächten Formen leben, nach denen der Tote lediglich noch 40 Tage auf Erden wandele, die tote Wöchnerin sechs Wochen lang zur Mitternacht zu ihrem Kind komme, um es zu stillen oder nur *der* ein Wiedergänger werde, der auch im Tode nicht die Zeichen des Verfalls trage.

Aus dem Bestreben, die Verstorbenen den Hinterbliebenen günstig zu stimmen, wird, zumal wenn wir Rückschlüsse aus der heutigen Vorstellungswelt ziehen dürfen, ursprünglich auch die *Totenehrung* erwachsen sein. Wann die Scheidung von guten und bösen Toten aufkam, läßt sich vermutlich ebensowenig jemals feststellen, wie sich unumstritten sichere Deutungen der

203. „Franciscus primus Römischer Kayser und corregens verehrtester und liebster Gemahl gebohren 8 Xbris 1708, gestorben 18. Augusti 1765". Miniatur auf Pergament, Gedenkbild Maria Theresias. (Ehem. Sammlung Figdor, Wien.)

ältesten Grabbefunde aus der Seele des urzeitlichen Menschen ablesen lassen. Doch scheinen Furchtgedanke und ehrende Kultpflege schon früh nebeneinander bestanden zu haben und durcheinander gegangen zu sein. Die Bestattung von Mann und Frau in einem gemeinsamen Grab, die wir spätsteinzeitlich erstmals zu Neukassel bei Bonn finden, oder die Sippengräber der großen Steinkammernkultur wie überhaupt die seit der Jungsteinzeit übliche Bestattung in einem steinernen Totenhaus als Schutzbau und Wohnheim, die Grabhügel und Urnenhäuser der Bronzezeit lassen eine Ehrung und Totenpflege erkennen, die allein kaum mehr aus magischen Zwecksetzungen zu erklären sind. Dagegen dürften die zerstückelten und durchlöcherten Schädel des Paläolithikum, die abgetrennten Köpfe, die Fesselungen in den Hockergräbern der Glockenbecherleute, ja schließlich die zu Ende der Steinzeit aufkommende Leichenverbrennung auf Schutzmaßnahmen gegen, nicht für den Toten schließen. Doch muß letztere schnell eine einfache Mode geworden sein, ja war vielleicht schon eine solche, ehe sie zu den Germanen kam. So behielten, als in der Eisenzeit wieder die Erdbestattung einzudringen begann, die Fürsten und Vornehmen, bei denen sich in der Bronzezeit Hochformen der Totenehrung entwickelt hatten, am längsten die Feuerbestattung bei. Wie zur Zeit des Tacitus die Leichen berühmter Männer mit Waffen und Pferd im Feuer gewisser Holzarten verbrannt wurden, hat dieser im 27. Kapitel seiner Germania geschildert.

Die christliche Sitten- und Heilslehre gab dem Leben unserer Vorfahren eine vertiefte Einstellung auf den Tod hin, indem ihr Memento-mori-Ruf mit seiner Forderung nach einer „Heiligung des Tages" im irdischen Leben die Wahl zwischen den Glückseligkeiten eines himmlischen Paradieses und den Qualen der Hölle stellte. So verstärkte sich zugleich mit der Vorbereitung auf diesen Tod das Grübeln um die Todesstunde, und die An- und Vorzeichen, die nach dem Glauben des Volkes den Tod vorauskünden, sind zahllos. Oft knüpfen sie an besondere Festtage des Jahres an oder treten unmittelbar vor der letzten Erkrankung und dem Sterben auf, bei Todesfällen Auswärtiger auch im Augenblick des Verscheidens. Hundebellen, Käuzchen-, Raben- und Elsternschrei, das Verlöschen des Lichtes, das Stehenbleiben der Uhr, ein Krachen, Knacken oder Poltern im Haus, das Zerspringen oder Herabfallen eines Gegenstandes, das Fahlwerden von Krautblättern sind die häufigsten unter ihnen und allverbreitet. Dazu treten bestimmte Träume von ausfallenden Zähnen, das Haus umflatternden Raben, schwarzen Hosen u. dgl., alles Dinge, die schon die gedruckten Traumbücher immer wieder einhämmern. Schließlich in den Gegenden, in deren Bevölkerung sich starke „eidetische" Einschläge zeigen, also besonders in Westfalen, Niedersachsen und dem Friesischen, auch halluzinatorische Gesichte von „Vorschauern".

Mit dem Eintritt des Todeskampfes oder eines schmerzlosen Lebensendes versuchen die Angehörigen, die sich am Sterbebette versammeln und, so sie in der Fremde weilen, noch möglich „frühzeitig" zusammengerufen werden, durch eine Reihe von Mitteln das Sterben zu erleichtern. So reißt man vielfach dem Verscheidenden das Kopfkissen, dessen Federfüllung nach dem Volksglauben das Ende hinauszögert, unter dem Haupt weg oder legt den Sterbenden auf Stroh, auf den Fußboden, die Erde, ein schon im Altindischen bezeugter Brauch, der wohl dem Gedankenkreis der Mutter Erde entstammt. Daneben steht das Verbot der lauten Klage sowie des Stehens am Fußende des oft der Türe zugewendeten Bettes, die beide gleichfalls das

Sterben erschweren sollen, während Bibel und Gesangbuch, Weihwasser, Sterbekreuz (Kruzifix) und Rosenkranz, Gebet und letzte Ölung sowie das Geläute eines Sterbeglöckleins (Zügenglöckchen) und das Öffnen der Fenster Erleichterung und einen seligen, „schönen" Tod verschaffen. Auch nach dem Eintritt des Todes wird heute in der Regel auf dem Lande ein lautes Klagen schon deshalb vermieden, weil es dem Verstorbenen die Ruhe störe, so wie man aus dem gleichen Grund keine Träne auf den Toten oder das Leichenhemd fallen lassen darf, ein Zug, der auch im Märchen vom „Totenhemdchen" oder „Tränenkrüglein" sowie in verwandten Sagen seinen Niederschlag gefunden hat. Doch dürfte das Nichtruhefinden des Verstorbenen Abschwächung des alten Wiedergängergedankens sein, wie es denn auch heute noch oft heißt, daß der Tote den Weinenden nachziehe. Dagegen geziemt es sich anderwärts (wie etwa in der Oberpfalz), unmittelbar in lautes Weinen und Jammern auszubrechen. In den mittelhochdeutschen Volksepen, besonders der dem Nibelungenlied zugedichteten „Klage", werden die einzelnen zu jener Zeit üblichen Formen der Totenklage, das Schreien, Händeringen und Haareraufen, das Schlagen auf die Brust und das Zerkratzen des Antlitzes ausführlich geschildert. Wie weit es sich hier um mittelalterlich-höfische Eigenbildungen und um altüberlieferte Klageformen handelt, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls berichtet Tacitus im 27. Kapitel seiner Germania: „Das Klagen und Weinen lassen sie bald, Schmerz und Gram erst spät. Für Frauen schickt es sich zu trauern, für Männer zu gedenken." Aus der Sitte der Totenklage, die sich bei der Bestattung wiederholte, erwuchs ein berufsmäßiges Klageweibertum, das indessen heute im binnendeutschen Raum nur in letzten, völlig abgeschwächten Resten anzutreffen ist. So kommen in abgelegenen badischen Dörfern vereinzelt noch alte Frauen ins Sterbehaus, die sich zu Leichenbitterinnendiensten und Gebeten anbieten und dabei laute Jammerreden anstimmen. Aus dem 19. Jahrhundert haben wir eine Reihe von Berichten über die Klage- und Leichenweiber, ihre Tracht und die Art ihrer Totenklage, besonders aus der Gegend von Gera und dem Odenwald, und im Nachmittelalter hören wie aus Nürnberger Polizeiakten von solchen auf den Gräbern sitzenden, schreienden Frauen. Auch in Siebenbürgen ist die bezahlte Berufsklagefrau ebensowenig ausgestorben wie in Norwegen. Otto Böckel berichtet in seiner „Psychologie der Volksdichtung": „So üben in der Umgegend von Bergen die am Alten festhaltenden Inselbewohner, die sog. ‚Striler', die Totenklage. Unter ihnen findet sich noch der immer seltener werdende Brauch, reiche Verstorbene durch bezahlte Klagefrauen zu Grabe geleiten zu lassen. Diese sitzen oft in einer Anzahl bis zu acht um den Sarg in einem eigenen Boot. Ihre Kleidung ist schwarz mit weißer Kopfbedeckung nach Art der Nonnen. Wenn der Leichenkahn langsam und feierlich über die See hingleitet, vernimmt man weithin ihre gedehnten Klagelaute. Ist das Ufer erreicht, so steigern sich ihre Klagen zu wildem Geheul und Händeringen." Im Brauchtum der deutschen Sprachinseln Ungarns, der Gottschee und Siebenbürgens lebt die mittelalterliche Totenklage, meist religiös gefärbt, als literarische Gattung in Vers und Prosa fort, am schönsten und reichsten bei dem Tod von Kindern. Wie im Odenwald die Angehörigen beim Versenken des Sarges laut den Lebenslauf des Toten vorklagten, so erzählt Franz Xaver Schönwerth 1857 aus Rötz in der Oberpfalz: „Kommt es zum Verscheiden, so schreyt Alles durcheinander: ‚Jetzt wird es gar mit ihm, jetzt macht er es, jetzt ist es vorüber, der Herr gebe ihm die ewige Ruhe.' — Und nun schlägt Alles die Hände zusammen und weint und jammert und klagt so viel es vermag, am meisten die Angehörigen. Dann wird alles aufgezählt, was seinen Tod veranlaßte und welche Anzeichen darauf hinwiesen; alle Anmeldungen, Vorbedeutungen und Ahnungen werden mit wichtiger Miene erörtert und gläubigen Gemütes vernommen. Zuletzt wird Gericht über ihn gehalten, seine guten und schlechten Eigenschaften besprochen, Lob und Tadel gespendet."

204. Gedenkblatt auf Johann Michael Ludwig (1738—1806). Stahlstich. (Plattengröße 11×16 cm.)

Die Herrichtung der Leiche besorgten nach altem Brauch der Totengräber, Totenbettmeister, Einwickler, die Leichen- oder Totenfrau, Heimbürgin, Seelnonne, Kirchsagerin, das Seelen- oder Totenweib oder wie man in den verschiedenen Gegenden die männlichen und weiblichen Personen sonst nennt, die sich zu diesem Zweck entgeltlich zur Verfügung stellen. Der noch im 18. Jahrhundert in Wunsiedel für das Totenweib übliche Name „die Flendin" deutet auf ihre Tätigkeit als Klageweib hin. Heute sind vielfach die Angehörigen oder die Krankenschwester an die Stelle der Totenmänner und -frauen getreten.

Maria von Mörl,
geboren zu Kaltern in Tyrol den 16ten Oktober 1812
gestorben den 11 Januar 1868.

†

Zur frommen Erinnerung
an das
Wohlgeborne, Ehrwürdige Fräulein
Maria Theresia von Mörl,
von Mühlen und Sichelburg, Haller-Stiftsdame.

Geboren zu Kaltern am 15. Oktober 1812, wuchs sie in Unschuld und allbekannter Frömmigkeit heran, und schon von frühester Jugend an war das Gebet, der innerliche Umgang mit Gott und die oftmalige hl. Kommunion stets ihre größte Freude. Vom Oktober des Jahres 1830, ihrem 18. Lebensjahre, bis zum Jahre 1834 prüfte sie Gott mit ungewöhnlichen Leiden, die Er ihr aber auch zugleich seit dem Jahre 1832 mit der Gabe der Ekstase und des beschauenden Gebetes belohnte. Am 5. Februar 1834 beschenkte sie der Herr mit den hl. Wundmalen. Im Jahre 1841 erhielt sie eine abgesonderte Wohnung im Tertiarinnenkloster des hl. Franziskus, und hier lebte sie nun über 27 Jahre in ekstatischer Betrachtung der Geheimnisse des Lebens und Leidens Jesu Christi und seiner allerseligsten Mutter Maria, im Gebete der Fürbitte für allgemeine und besondere Anliegen und im Wohlthun gegen zahllose Arme. Seit Mitte September des Jahres 1867 stets von großen geistigen und körperlichen Leiden heimgesucht, nahm endlich der göttliche Bräutigam diese seine reine und vielgeprüfte Braut nach Empfang der hl. Sterbsakramente zu sich am 11. Jänner 1868, um, wie wir hoffen, im Himmel das Fürbitte-Gebet fortzusetzen das sie auf Erden so eifrig geübt.

„Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein.“
(Hohel. 2, 16.)

„Jesus, mein Gott, ich liebe Dich über Alles!“
(Jedesmal 50 Tage Ablaß. Pius IX. 1854.)

„Süßes Herz Mariä sei meine Rettung!“
(Jedesmal 300 Tage Ablaß. Pius IX. 30. Sept. 1852).

205. Sterbebild für die Tiroler ekstatische Jungfrau Maria von Mörl, 1868. Vorder- und Rückseite.

Allgemein wird die Leiche gewaschen, in katholischen Gegenden zuweilen mit geweihtem Wasser, im Mürztal mit Wein. Diesem Leichenwasser schreibt man besondere Kräfte unheilvoller wie zauberkräftiger Art zu, auch soll man mit ihm den Männern die Trunksucht abgewöhnen können. Nach einer längeren Krankheit werden meist die Haare und Nägel geschnitten, die Bartstoppeln abrasiert. Die Einkleidung des Toten, die oft in feierlicher Form unter Zuziehung von Bekannten und Nachbarn erfolgt, ist sehr verschieden. Fast stets erhält der Verstorbene, statt der Tücherhülle, von der das Nibelungenlied berichtet, ein Leichenhemd, das besonders von Frauen oft schon viele Jahre zuvor für diesen Zweck bereitgelegt ist und in dessen Nähfäden sich keine Knoten befinden dürfen. Bei dem Tode eines Kindes sind zuweilen die Paten verpflichtet, das Sterbehemd zu stiften, ein Brauch, den man auf die Erwachsenentaufe des frühen Christentums zurückführen wollte; schenkten doch zu ihr die Taufzeugen die weißen Kleider, die beim letzten Gang als Sterbekleider dienten. Jedenfalls vermeidet man es auch heute noch weithin, dem Verstorbenen ein Hemd oder die Strümpfe eines anderen Familiengliedes anzuziehen und schneidet den Namenszug oder die Initialen aus dem Stoff, um jede Beziehung zwischen dem Toten und den Lebenden abzulösen. In Rheinhessen zog man früher dem Verschiedenen ein weißes Kleid aus Leinen oder Schirting an, das mit schwarzen Schleifen besetzt war, dazu den Männern ein „Schlabberkäppchen“, den Frauen eine weiße Stirnhaube. Heute setzt sich mehr und mehr die Sitte durch, die Verstorbenen in dunklen Festtagsanzügen oder dem hochzeitlichen Kirchengewand beizusetzen. Wie sehr die Kleidungsfrage des Toten die Menschen beschäftigen kann, erlebte der Verfasser dieser Zeilen selbst bei einer Münchener Bäckermeisterswitwe, die noch viele Jahre nach dem Tod ihres Mannes sich nicht beruhigen konnte, daß sie diesem nicht den Sonntagsanzug mitgegeben habe und jeden ihrer Mieter immer wieder fragte, was der liebe Gott wohl dazu sagen werde, wenn ihr Seliger am jüngsten Auferstehungstag im „alten, braunen Jackerl“ vor ihm erscheine.

In dem brauchhaft erstarrten Tun unmittelbar nach dem Eintritt des Todes leben unmißverständlich die Urgedanken der Totenfurcht und Totenabwehr weiter, denen ursprünglich selbst die Forderung

des De mortuis nil nisi bene entsprossen ist. So wird das Zudrücken der Augen, das Schließen des Mundes manchenorts noch als bewußte Schutzmaßnahme gegen das „Nachziehen“ durch den Blick, das „Nachlecken“ durch die Zunge empfunden (Wetterau). Während die Fenster geöffnet (vereinzelt auch ein paar Dachziegel ausgehoben) werden, damit die Seele auf dem schnellsten Wege das Haus verlasse (in christlicher Umbiegung: unmittelbar in den Himmel fahre), schließt man jene der Nachbarhäuser, um der Totenseele den Zutritt zu verwehren. Auch die selbst in stadtbürgerlichen Kreisen noch weitverbreitete Sitte des Verhängens der Spiegel gilt der Furcht, jene möchten das Antlitz des Toten dauernd festbannen. Alle diese Bräuche sind über den ganzen deutschen Raum hin (und weit über ihn hinaus) verbreitet, doch verschlingen sich in ihren Vorstellungen älteste Deutungen mit neueren, abgemilderten, vergeistigt ins Sinnbildhafte erhöhten, so daß nicht überall die Totenfurcht so unmittelbar zutage tritt wie in der noch in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts aus dem Siebenbürgischen bezeugten Sitte der Fesselung der Hände und Füße des Toten vor der Sargschließung.

206. Trauertrachten vornehmer Augsburger Frauen des 17. Jahrhunderts. Aus der Reihe „Augspurgischer so wohl Kirchen-Ceremonien / als allerhand bey Freud und Leyd üblichen Trachten / Eigentliche Vorstellung: ins Kupffer verfertiget / und zum Druck gebracht durch Jacob Koppmayr / Buchdr. in Augspurg“.

In den Umstellungen und Aufrüttelungen des gesamten toten und lebenden Haushaltungsgutes zeigt sich das Bestreben, völlig neue, von dem Verstorbenen abgelöste Verhältnisse zu schaffen, oft auch die Absicht, Schlafendes zu wecken, damit es nicht in den Todesschlaf nachgezogen werde. So werden die Feuer gelöscht, die Uhren angehalten, die Wasser ausgeschüttet, Tische, Bänke und Stühle verrückt und auf den Kopf gestellt, Saatfrucht, Kartoffeln, Wein, Essig, Milch umgeschüttet oder umgeschüttelt, die Ecksäulen des Hauses angeschlagen, Topfpflanzen verstellt oder versetzt, das Stallvieh angerührt, Hunde, Katzen und Vögel für einige Zeit außer Hauses gegeben. Ein erheblicher Teil dieser Handlungen, insbesondere das Verlöschen und Neuanzünden des Feuers und das Verrücken des Mobiliars ging als sinnbildlicher actus possessionis in die Rechtsbräuche bei der Übernahme eines Hauses durch einen neuen Besitzer über. Altsitte war es auch, den Tod des Bauern seinen Tieren, Bäumen und Feldfrüchten, den eines Handwerkers seinem Handwerkszeug mitzuteilen. Dies geschah bald in feierlichen Formen in Prosa oder kurzen Reimen, bald in ganz wenigen Worten. Als Grund dieses Brauches hören wir, daß das Vieh, dem der Tod seines Besitzers nicht rechtzeitig gemeldet wurde, nachsterben müsse oder daß die Bienen abschwärmen. Besonders in der Todesansage an die Bienen erhielten sich lange in ihrer Treuherzigkeit rührende Formen wie jener ostfriesische Zweizeiler: „Jo Herr is stürwen, Bienlein, jo Herr is dot / Verlaßt mich nicht in meiner Not.“ Weit seltener sind die Belege im Handwerkerbrauchtum, wie eine Nachricht aus Lippstadt in Westfalen, nach der vor über 100 Jahren die Witwe eines Schmiedes ihren Gesellen den Amboß klopfen, den Blasbalg ziehen und das Gerät unter dem Ruf „Der Herr ist tot“ durcheinanderwerfen hieß. Welche Wichtigkeit man der Ansage des Todes beimaß, zeigt jener in den germanischen Ländern, aber auch bei anderen Völkern reichbelegte Sagenkreis, der in immer neuen Varianten die Wandersage von der Todesbotschaft eines mythischen Wesens abhandelt, die erstmals Plutarch schriftlich niederlegte: Der große Pan ist tot! Darum muß allen Dorfbewohnern, Freunden und Bekannten die Sterbenachricht so schnell wie möglich zugebracht, der Tod mit größter Beschleunigung „ausgetragen“ werden. Dieses geschieht unter gewissen Vorsichtsmaßregeln von Haus zu Haus oder durch eine eigene Person, den Leichenbitter, der nicht selten wesensgleich mit dem Hochzeitsbitter ist. Ein schwarzer Stab, die Totenkeule, mit der der Ansager statt mit der Hand an die Türen klopfte, ließ die Botschaft vorausahnen, die wortlos in Empfang genommen werden mußte. Oft ging auch diese Keule, um jedes Bereden auszuschließen, schweigend von Hand zu Hand durch das Dorf.

Verhältnismäßig spät kam in den stadtbürgerlichen Kreisen die Sitte des Versendens gedruckter Todesanzeigen auf. Ihre Vorläufer sind, wenn wir von den frühchristlichen Diptychen, Totenrollen der Benediktiner und durch Boten versandte schriftliche Benachrichtigungen bei Todesfällen von Päpsten, Kardinälen, Äbten u. dgl. absehen, größere Flugblätter mit Lebensläufen und Lobpreisungen, die anläßlich des Todes fürstlicher Persönlichkeiten herausgegeben wurden und deren ältester Beleg von der Leichenfeier Friedrichs III. in Wien (1493) stammt. Noch vor der Mitte des 18. Jahrhunderts wurden in bürgerlichen und klösterlichen Kreisen Frankreichs und Belgiens die „billets d'enterrements" üblich, die ihr kleineres Format und ihre engere Zwecksetzung von den fürstlichen Gedenkblättern abhebt. Persönliche, die Aufbahrung des Verstorbenen zeigende Gedenkbildchen finden wir in Hofkreisen besonders zur Zeit Maria Theresias in oft hoher künstlerischer Vollendung (Abb. 203). Vom späten 18. Jahrhundert bis zum Biedermeier schufen Kupferstecher allegorische Gedenkblätter zur Einlage in Bibel und Gesangbuch oder als Wandschmuck (Abb. 204), daneben auch Kupferstiche zum allgemeinen Verkauf, in die der Name des jeweils Verstorbenen handschriftlich eingetragen werden konnte. Aus der rückseitigen Beschriftung von Andachtsbildern anläßlich eines Todesfalles erwuchs das „Sterbebild" (Abb. 205), indem ein Drucktext die handschriftlichen Eintragungen ersetzte. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts zuerst in Belgien belegt, hat es sich schnell das Brauchtum anderer Länder, insbesondere Deutschlands erobert. Diese Sterbebildchen werden an Verwandte und Bekannte versandt, in Gebetbüchern aufbewahrt oder auch der frommen Fürbitte der Kirchenbesucher, an den Altären aufgeopfert, unterstellt.

207 Trauer-Frau aus der Gegend von Burghausen am Inn. Steindruck aus dem Münchner Verlag von J. M. Hermann.

Baldmöglichst nach dem Eintritt des Todes legen die Hinterbliebenen, insbesondere die Frauen, eine *Trauerkleidung* an. Sie ist neben den Gesellschaftsanzügen, dem Brautkleid und den Konfirmations- oder Firmungsanzügen der Jugendlichen der einzige Rest einer ausgesprochenen Brauchtumstracht der stadtbürgerlichen Bevölkerung. Die Trauerfarben sind Schwarz und Weiß (vereinzelt auch Rot), also die alten Geisterfarben. Doch ist nicht nur das Rot ausgestorben, sondern auch das Weiß heute fast völlig verdrängt, so daß man sein Vorkommen in der wendischen Trauerkleidung oft irrigerweise als slawische Sonderheit ansprechen hört (vgl. Abb. Bd. III, S. 70).

In der Regel ist da, wo die weiße Farbe auftritt, diese mit der schwarzen kombiniert, indem die eine als Überhang (Abb. 207), Überwurf oder als Haube, die andere als mehr oder minder verhülltes Kleid auftritt. Auch unterscheiden sich die Beerdigungskleidungen oft von der gewöhnlichen Trauertracht. Bis zum Jahr 1910 konnte man auf der Insel Föhr noch das weiße Frauenüberkleid zur schwarzen kopfmantelartigen „Suregkapp" sehen. In den Städten und Dörfern, die keine ausgesprochenen Sondertrachtengebiete sind, gilt zumeist das Anlegen weißer Überkragen oder Einsätze in der weiblichen Kleidung als erstes Zeichen der Abtrauer, während in den Trachtendörfern violette oder blaue Zutaten die Halb- und Abtrauer andeuten, die hier in allen Einzelheiten viel strenger und persönlicher, je nach dem Verwandtschafts-

208. Beerdigungsgang in Lützellinden (ehem. Amt Hüttenberg, Kr. Wetzlar), 1926. Die Frauen gehen in Trauermäntelchen. (Aufnahme: Dr. Wilhelm Luh.)

grab, geregelt ist. Bei den Verhüllungen der Frauentracht tritt der alte Schutz- und Gegenzaubergedanke deutlich zutage. Ist auch in unseren Großstädten der lange Verhüllungsschleier, den die Witwe ein Jahr hindurch bei Ausgängen trug, selten geworden, so zeigen doch ältere Abbildungen weiblicher Bestattungstrachten die Sorgsamkeit, mit der man sich gegen die Gefahren eines Nachgezogenwerdens abdeckte. Auf unserem Bild der Augsburger Geschlechterfrau (Abb. 206) ist selbst der Mund verhüllt, und Darstellungen des frühen 17. Jahrhunderts zeigen die trauernde Frau der Insel Föhr unter einem völlig geschlossenen Kopfmantel, der nur einen viereckigen Gesichtsausschnitt freiläßt. Dieses heute zumeist ausgestorbene Trauermäntelchen, das bei dem Beerdigungsgang den Oberkörper umschließt (Abb. 208), gilt trachtengeschichtlich als Nachfahre der „Hoike", die uns im 14./15. Jahrhundert als modisches Trachtenstück aus den Niederlanden zuwanderte, ist aber in seinen einfachsten Formen kaum etwas anderes als das urtrachtliche Regentuch, das noch in den Kopfüberwürfen radelnder Geschäftsboten an Regentagen fortlebt. In der Schwalm ist der Kopfmantel des Leichenbegängnisses durch einen blauen Schleier, in rheinhessischen Dörfern durch ein „Leichentüchelchen" ersetzt. Auch der Trauerflor der Männer am linken Arm (der Herzseite) dürfte, wenn wir Brauchtumsparallelen geringzivilisierter Völker heranziehen, in denen er als Strohband erscheint, ebenso wie die früher am Hut flatternden Trauerflore den Charakter eines Abwehrzaubers getragen haben.

209. Totenkrone aus Messingbändern zum Ausleihen. Aufbewahrt in der Kirche zu Leidheken in der Wetterau (Kr. Nidda).

Wie die Brautkrone als Hochzeitsschmuck zum Eingang in ein neues Leben, so gehörte die **Totenkrone** zum letzten Gang der Toten. In der christlichen Terminologie ist sie gleichermaßen die „Krone des Lebens", die dem gegeben wird, der bis in den Tod getreu war (Offenb. 2, 10), als auch das Zeichen der Jungfräulichkeit und Reinheit. So ist es begreiflich, daß sie sich da, wo sie heute noch üblich ist, in der Regel auf den Sargschmuck von Kindern, jungen Mädchen und Burschen, also der Unverheirateten, beschränkt, und dies mag auch der ursprüngliche Brauchtumssinn gewesen sein. Doch war sie daneben als Tugendkrone ein allgemeines Zeichen der Ehrung und zierte so den Männersarg gleich dem Helm und Degen in den Bestattungssitten des Offizierskorps.

Ihre früheste Erwähnung finden wir 1318 beim Tode des Spruchdichters Frauenlob, dessen Bahre je eine rote, weiße und blaue Totenkrone schmückten. Während auf den Leichenkondukten gekrönter Häupter den Verstorbenen die eigene Krone ein letztes Mal begleitete und späterhin ein solcher Sargschmuck auch in nichtbekrönten, adeligen Familien üblich wurde, war es mindestens schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts Brauch, gefeierten bürgerlichen Toten mehrere Kronen zu stiften. Da diese Sitte zu um so größerem Luxus führte, je volkstümlicher und bauernverwurzelter sie wurde, versuchten schließlich behördliche Maßnahmen die Stiftung dieser Kronen ganz zu unterdrücken oder doch in bescheidenere Formen abzulenken. Die strengsten Verfügungen gegen die Totenkronen stammen aus der Blütezeit der Aufklärung, die allem volkstümlichen Brauchtum bis zu den Ostereiern der Kinder den Krieg ansagte. So rügte die Leiningische Leichen- und Trauerordnung von 1788, daß man „verstorbene ledige Manns- oder Weibspersonen in ihren Särgen mit sogenannten gebackenen Sträußen, die Särge derselben aber mit Kronen und Sträußen von Flittergold u. dgl. Tand vermeintlich gezierte, sodann diese Kronen und Sträuße entweder in den Kirchen aufgestellt oder auf Gräber befestigt" und verfügte: „So wird dieser unnütze, bloß kostspielige Aufwand hiermit untersagt und alle Verzierungen der Toten und ihrer Särge dieser Art, und die Aufstellung der Kronen und ihrer Sträuße in den Kirchen und auf den Gräbern

210. Totenkrone aus Heinersdorf (Schlesien). Berlin. Staatl. Museum für deutsche Volkskunde.

gänzlich verboten." Seit dem 17. Jahrhundert kennen wir Leihkronen der Kirchen oder der Gemeinden (Abb. 209), die, den strengen Absonderungen jener Zeit nach Distinktion, Rang und Vermögen entsprechend, oft in zweifacher Ausführung hergestellt wurden, so wie noch heute Beerdigungen erster und zweiter Klasse üblich sind. Es sind dies Gestelle aus Eisen- oder Messingblech, roh, verkupfert oder versilbert, die mit Bändern, Kunstblumen und Flitterwerk durchschlungen und ausgeziert wurden, teilweise auch Nachbildungen weltlicher und geistlicher Fürstenkronen. Dagegen waren die gewöhnlichen Leichenkronengestelle aus Heckenruten, Hobelspanleisten oder Draht gefertigt, häufig auch nur aus Rosmarin und Buchsbaum, und ihr Bild wechselte an Umfang, Gestaltungskraft und liebevoller Versenkung in die Einzelheiten je nach der Zeit, der Landschaftssitte und dem persönlichen Geschmack. Häufig fügte man solchen Aufbauten Wachsfigürchen, fromme Sinnbilder, Buchstaben (Abb. 210), Spruch- und Reimzettel ein. Auch ganz aus Wachs gefertigte Totenkronen sind da, wo Wachszieher wirkten, nicht selten. Solche Kronen gab man dem Verstorbenen ins Grab mit oder ließ sie auf diesem vermodern, meist aber hing man sie in der Vorhalle bzw. an den Emporen der Kirchen auf oder stellte sie in den Sakristeischrank. Soweit man sie in oft hübsch geschnitzten Kästen hinter Glas aufbewahrte, sind sie vielfach schließlich in Heimatmuseen gelandet. Oft zitiert ist Goethes Schilderung anläßlich eines Besuches der Kirche zu Ingelheim 1814: „Ein wunderbarer Gebrauch war zu bemerken. Auf den Häupten der steinernen Ritterkolossen sah man bunte leichte Kronen von Draht, Papier und Band, turmartig zusammengeflochten. Desgleichen standen auch auf Gesimsen, große Papierherzen darangehängt. Wir erfuhren, daß es zum Andenken verstorbener, unverheirateter Personen geschahe. Diese Totengedächtnisse waren der einzige Schmuck des Gebäudes." Wer heute etwa die Kirchen auf dem Christenberg bei Marburg oder dem Schönberg in der Schwalm, wo die Sitte der Totenkronen noch lebendig ist, besucht, wird sich des Reizes solches Emporenschmuckes nicht entziehen können. Wie in der Schwalm ist auch in manchen anderen deutschen Gegenden der Gebrauch einer Totenkrone wenigstens bei der Beerdigung junger Mädchen und Kinder noch nicht ausgestorben. So ziert sie, aus künstlichen Myrten gefertigt, in Dörfern des Kreises Kottbus den von Mitgliedern der Burschenschaft getragenen Sarg und wird im Fränkischen als Krone aus lebenden und toten Blumen ins Grab gegeben. In der Pfalz und anderwärts kennt man noch die Sitte, die unverheirateten Mädchen als himmlische Braut mit Schleier, Myrten und Rosmarinkranz zu bestatten, und in der Schwalm legt die Mutter ihrem verstorbenen Kinde die eigene Brautkrone um die Stirn, der Vater seine „Lust" auf die Brust. Die künstlichen Kronenausbauten auf den Leichenwagen unserer städtischen Bestattungsgesellschaften sind letzter, liebloser Nachklang solchen Brauches aus Vorväterzeiten. Aber auch in anderen Formen kommt der Gedanke der „Totenhochzeit" zum Ausdruck. So schmückte man früher in Schlesien vielfach am Beerdigungstag unverheirateter Personen das Sterbehaus mit Kränzen und Maien, pflanzt in siebenbürgischen Dörfern Waldbäume vor ihm auf.

In die ältest erschließbaren Zeiten zurück führen die Grabbeigaben, deren ursprünglicher Sinn freilich meist völlig verblaßt oder gewandelt ist. Wenn man heute da und dort noch in deutschen Landen Kindern Puppen und sonstiges Spielzeug, Männern Pfeifen und Rasiermesser, Frauen ihre Kämme in den Sarg mitgibt, so glaubt wohl niemand mehr, daß die Toten nun mit diesen Dingen spielen oder sich körperlich pflegen werden. Vielmehr sind solche Beigaben jetzt oft reinen Pietätsgefühlen entsprungen, die auch den Verstorbenen die Eheringe, Ehrenzeichen und Einzelstücke des Handwerkszeuges belassen, oder es sind Handlungen, erwachsen aus der Scheu, alltägliche Gebrauchsgegenstände des Abgeschiedenen weiterhin im Hause der Lebenden aufzubewahren. Ganz deutlich wird solcher Furchtgedanke bei der Mitgabe aller jener Dinge, die der Verstorbene in seiner letzten Krankheit benutzt hat (Medikamente, Arzneiflaschen, Trinkglas), die zur Herrichtung der Leiche benötigt wurden (Waschschüssel, Kamm, Rasiermesser, nach dem Ableben geschnittene Haare und Fingernägel, Stoffreste des Leichenhemdes, das Bettuch) oder die dem Heimgegangenen körperlich zugehörten (ausgefallene Haare und Zähne). Anderes wieder ist mehr oder minder gedankenloses Nachleben alter Brauchtumsformen, das in seiner Sinnlosigkeit dazu führen kann, daß man selbst Regenschirm und Gummischuhe in den Sarg legt (Rheinhessen). In den selten gewordenen Beigaben von scharf riechenden Kräutern und Früchten (Zitronen, Rosmarin, Wermut u. dgl.) sieht man jetzt wohl allgemein desinfizierende Mittel. Doch mag es zweifelhaft sein, ob und in welcher Bewußtseinsstärke noch Urgedanken bei dem heute gleichfalls nur noch wenig bezeugten, vor ein paar Jahrzehnten aber noch in Nord- und Mitteldeutschland weithin lebendigen Brauch mitschwingen, dem Verstorbenen ein Geldstück in die Hand zu geben oder auf die Zunge zu legen. Zweifellos ist auch hier der Gedanke, den Toten günstig zu stimmen, brauchtumsauslösend, wie ein im 19. Jahrhundert aus dem Harz bezeugter Segensspruch zu dieser Handlung zeigt: „Ich gebe dir einen Zehrpfennig, nun laß mir meinen Nährpfennig." Aber der

Begriff des „Zehrpfennigs" deutet zugleich auf die noch nicht erloschene Vorstellung der Reise ins Totenland. Auch die vor kurzem noch aus Dörfern des preußischen Oberhessen bezeugte Sitte, dem Verstorbenen neue Schuhe anzulegen, damit er schmerzlos über Stock und Stein wandern könne, zeigt gleich dem verbreiteten Brauch, der Wöchnerin solche Schuhe, Faden, Nadel und Scheere mitzugeben, auf daß sie ihr Kind besuche und seine Windeln nähe, den Gedanken an das Fortleben der Verstorbenen nach den alten Lebensformen in den Grabbeigaben lebendig.

Diese Grundauffassung schält sich, je älter die literarischen Belege sind, desto klarer heraus. Die Canones des Burchard von Worms († 1025) berichten, daß den Verstorbenen eine Salbe mit ins Grab gegeben wurde, mit der sie sich heilen sollten, und die gleiche Schrift bucht den Wiedergängerglauben. Bis in die altsteinzeitliche Aurignacrasse hinein, zur Grabgrube der südfranzösischen Combe-Capelle, läßt sich die Sitte der Grabbeigaben zurückverfolgen, und die jüngere Steinzeit kennt auf germanischem Boden zahlreiche Belege dieses Brauches, insbesondere Beile, Speerspitzen und Speisegefäße. Ob diese Speisen alle dem Toten dienen sollten oder auch das Totenmahl selbst ursprünglich in den Steingrabkammern abgehalten wurde, wird sich kaum je mit Sicherheit feststellen lassen, zumal Feuerreste ebensogut Spuren eines solchen Totenmahles sein können wie sie zur Erwärmung des Verstorbenen in seinem neuen Heim gedient haben mögen. Jedenfalls blieb der Gedanke der Totenspeisung in der Form des Allerseelenkultes bis in unsere Tage lebendig (vgl. S. 113). Doch beweist eine fälschlich dem Augustinus zugeschriebene, im 7. Jahrhundert auf deutschem Boden erwachsene Predigt, daß man zu jener Zeit schon die Speiseopfer (Speisen und Weine) auf die Grabhügel stellte. In der Bronze- und Eisenzeit werden die Grabspenden immer mannigfaltiger, und neben die Speise- und Trinkgefäße treten Würfel, Scheren, Wetzsteine, vor allem aber Waffen- und Schmuckbeigaben, die schon die Steinkistenzeit kennt. Auch scheint der Gedanke der Totenehrung in jenen Zeiten, zumindestens in der Führerschicht, die älteren magischen Vorstellungen zurückgedrängt zu haben. Das Christentum, das die alteingewurzelten Volksbräuche im Totenkult nicht unterdrücken konnte, behalf sich mit ihrer Vergeistigung und Umdeutung, indem es Opfer zum Seelenheil der Verstorbenen förderte. Wie Kriemhild für Siegfrieds Seele und das Heil aller Seelen Gold und Edelsteine opferte und Ute nach dem Tode Dankwarts das Kloster Lorsch stiftete, so gaben andere Hinterbliebene Seelenopfer an Arme, Klöster und Kirchen oder gelobten Wallfahrten zum Heiligen Land. Aus dem „Spielmannsepos" des Orendel (ausgehendes 12. Jahrhundert) erfahren wir, daß man den Namen des Verstorbenen an solchen Wallfahrtsstätten anschreiben ließ. In späteren Zeiten zieht sich der kirchliche Opferbrauch mehr und mehr auf die Stiftung von Vigilien und Messen zurück, die der schnellen Erlösung der Seelen aus dem Fegefeuer dienen. Mit welcher Zähigkeit aber Urgedanken und Urformen des Brauchtums über allen Kulturwandel und alle Weltbilder hinaus fortlebten, läßt sich von der Schau unserer Tage aus am Beispiel der Grabbeigaben erneut erhärten. Unter diesen Beigaben spielt die Zitrone, die in Deutschland um die Mitte des 16. Jahrhunderts bekannt wurde und hundert Jahre später schon (als Limone) der Limonade den Namen gegeben hatte, noch ihre brauchfeste Rolle im Beerdigungszeremoniell der Zimmerleute. Als 1929 ein ertrunkener norddeutscher Zimmermann auf dem Züricher Friedhof Sihlfeld beigesetzt wurde, brachten die Schweizer Zeitungen ausführliche Berichte über dieses seltsame Leichenbegängnis, bei dem kein Geistlicher zugegen war und die Berufskameraden die Grabreden hielten. Während einige von ihnen Kränze trugen, führten andere ein Winkelmaß mit einer aufgespießten Zitrone mit. Auf den versenkten Sarg warf man zunächst drei Erdklumpen, dann eine Zitrone, wobei einer der Leidtragenden rief: „So sauer wie diese Zitrone, so sauer war dein Leben." Darauf erfolgte beim Senken der Zunftfahnen ein regelrechtes Zitronenbombardement auf den in der Grube liegenden Sarg aus den Rocktaschen der etwa hundert anwesenden Zimmerleute. Eine Schilderung Bremer Tagesblätter vom Begräbnis des 1934 verstorbenen Herbergvaters Heinrich Behrmann trägt durchaus verwandte Züge. Die den Leichenzug eröffnenden Zimmerleute trugen Zunftfahnen, auf die je eine Zitrone gesteckt war, und nachdem der Pfarrer seine Rede beendet hatte, warfen der Altgeselle der Bremer Gesellenschaft sowie die Zimmermannsabordnungen der Nachbarstädte je eine Zitrone ins Grab. Auch hier sprach der erste Altgeselle den obenerwähnten Spruch. Doch ist die Verbindung der Zitrone mit dem Grabzeremoniell der Zimmerleute nur Resterscheinung eines einst allgemein geübten und auch heute in Westmitteldeutschland nicht völlig erloschenen Brauches, der seit dem 17. Jahrhundert mannigfach literarisch belegt ist. Singt doch ein dieser Zeit entstammendes Studentenlied: „Beim Sarge laßt es nur bewenden / Legt mich nur in ein rheinisch Faß / Statt der Zitrone in den Händen / Reicht mir ein volles Deckelglas", und die Leipziger Kleider- und Luxusordnungen von 1634 und 1648 verbieten unter anderen Dingen das Mitführen von „besteckten Zitronen" bei den Bestattungen von Handwerkern und ihren Frauen. Auch in Brentanos Märchen „Fanferlieschen" stolzieren im jährlichen Trauerzug der Stadtbürger von Besserdich zum Andenken an den Todestag ihres Königs schwarze Böcke und Ziegen mit Trauerfloren und Zitronen auf den Hörnern hinter der Trauerportechaise Fräulein Fanferlieschens einher. Im Frankfurt Friedrich Stoltzes pflegte bei einer „großen Leich" dem Kondukt ein Kreuzträger mit einem eisernen Kreuz voranzuschreiten (den die Einheimischen wegen seines würdigen Ganges als „e stolz Leidwese" bezeichneten) und zwei Nebengänger mit je einer Zitrone in der Hand. Bis in unsere Zeiten erhielten sich auf dem Land solche Bräuche in den verschiedensten Formen, sei es, daß man dem Toten selbst eine, zuweilen kreuzförmig mit Nelken bespickte Zitrone (statt eines Blumenstraußes, Kruzifixes oder Gebetbuches) in die Hand gab bzw. unter das Kinn steckte, oder daß die Leidtragenden,

211. Grabstein aus Oberwalgern, um 1800 (Universiäts-museum in Marburg a. d. Lahn).

die Leichenträger, der Geistliche, der Lehrer neben Rosmarin- und Buchsbaumzweigen Zitronen in den Händen trugen. Auch die zum Tode Verurteilten traten vom späten 17. bis ins 19. Jahrhundert hinein ihren letzten Gang zur Hinrichtungsstätte mit einer Zitrone in der Hand an. Andernorts, wie etwa zu Babenhausen (Kreis Dieburg) wurden noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts bei Beerdigungen Körbe voll Zitronen unter den Leidtragenden umhergereicht, von denen sich jeder eine nahm. Die Erklärung für solche Bräuche geht allenthalben dahin, daß die Zitrone den Leichengeruch an sich ziehe und vor Ansteckung und Fäulnis schütze. Dieser prophylaktischen Wirkung gedenkt auch Jacob Grimm, der als 11jähriger Knabe vom Fenster aus den Sarg seines Vaters durch Träger fortführen sah, die Zitronen und Rosmarinzweige trugen, und wenn er dazu bemerkt, daß nach der landläufigen Anschauung der Brauch auf die Pestzeiten zurückgehe, so bestätigen Pestordnungen seit der Zweithälfte des 16. Jahrhunderts und aus dem 17. die Zitrone als Schutzmittel gegen die Ansteckungsgefahr. Auch in romanischen Ländern ist dse gleiche Sitte bekannt, und in Spanien ist es noch durchaus üblich, daß sämtliche Teilnehmer des Trauerzuges Zitronen in den Händen halten. Selbst bei den indischen Witwenverbrennungen war solches üblich. Gleichwohl beschränkt sich die Verwendung der Zitrone nicht auf Tod und Leichenbegängnis, sondern tritt auch im Hochzeitsbrauchkreis auf. So schritt in norddeutschen Orten früher vielfach eine verheiratete Frau dem Hochzeitszug mit einer Zitrone voran, und im hessischen Amt Hüttenberg hielt die Braut eine solche bei der Trauung in der Hand (in Lützellinden mindestens noch 1926), die sie auf dem Altar für den Geistlichen opferte. Anderwärts trugen Braut und Bräutigam beim Kirchgang rosmarinbesteckte Zitronen, und verwandte Bräuche sind uns aus verschiedenen Orten Nordwestdeutschlands überliefert, so wie sie auch heute noch in Dörfern qes Ödenburger Komitats üblich sind. Auch bei den Konfirmanden und Erstkommunikanten finden wir die gleiche Frucht, schließlich, sinnlos geworden, selbst im Umzug der Ulmer Fischerstecher und Handwerksaufzügen älterer Zeit. Ernst Grohne glaubt daher, daß die Zitrone einst im deutschen Brauchtum ein Sinnbild des Lebens und der Liebe war und verweist auf bulgarische bzw. sizilianische Parallelen sowie auf ein 1664 gemaltes Bild eines Bremer Bürgermeisters im Fockemuseum, der eine Zitrone in der Hand hält. Doch scheinen die Belege im deutschen Raum mehr den apotropäischen Charakter der Frucht zu unterstreichen, zumal die Zitrone häufig mit anderen als übelabwehrend geltenden Kräutern zusammen vorkommt und sich im Hochzeitsbrauchtum die nämlichen Mittel des Abwehrglaubens wie bei den Bestattungsbräuchen finden. Gleichwohl dürften auch hier wieder scharfe Trennungen gegensätzlicher Grundgedanken fehlgehen, zumal die lebenserweckende Kraft scharf riechender Kräuter, Früchte und Essenzen erfahrungsgemäß sicher schon früh bekannt war.

An die Beerdigung schließen sich Totenmahl und Leichentrunk, von denen in den Städten oft nur der letztere übrigblieb. In Wirtschaften, die gewöhnlich unmittelbar an den Friedhöfen liegen und wesentlich von diesem Brauch leben, wird „das Fell versoffen" (wie die Braut beim Hochzeitsmahl), je nach den ortsüblichen Trinksitten in Bier, Wein, Schnaps oder „Äppelwoi". Oft folgt diesem ersten Trinkgelage noch eine ausgiebige Wirtschaftsrundreise, so daß man nicht selten Trauergesellschaften in erheblich angeheitertem Zustand von einer besonders „schönen Leiche" zurückkommen sieht. Trinkfreudige Vereinsbrüder legen zuweilen auch testamentarisch das Geld zum Fellversaufen zugunsten ihrer Freunde fest. Da, wo auf dem Land noch ein Leichenmahl stattfindet, ist dieses heute zumeist gleichfalls aus dem Haus in eine Wirtschaft verlegt, doch deuten eine Reihe von Bräuchen die ursprünglichen Sinngebungen dieses Mahles an, wie auch die große Zahl der mundartlichen Bezeichnungen auf seine einstige Bedeutung im Volksleben hinweist.

Wiederum spielt bei diesem Essen das Trinken eine große Rolle, so daß das Leichenmahl in Tirol „Totentrunk", in der Oberpfalz „Leichbier" genannt wird. In manchen süddeutschen Gegenden wiederholt sich eine solche Mahlzeit an bestimmten Gedenktagen, dem 7., dem 30. oder dem Jahrestag. Hatte doch auch die katholische Kirche diese Tage (sowie den 3. Tag

nach dem Verscheiden) als offizielle Gedenktage angesetzt. Dagegen hielten die alten Preußen ihre Totenmähler am 3., 6., 9. und 40. Tage ab. Dabei segte der Priester nach Beendigung des jeweiligen Leichenschmauses das Haus und beschwor die Seelen: „Ihr habt gegessen und getrunken, ihr Sel'gen, geht heraus, geht heraus." Das bezeugt die Vorstellung, daß Speise und Trank in erster Linie den Toten der Sippe dargebracht werden, doch lassen spätere Anschauungen nur mehr den Letztverstorbenen an einem solchen Mahl teilnehmen, zu dem man ihm einen Stuhl freiläßt, ein Gedeck auflegt. Dabei gehen ersichtlich wieder verschiedene Vorstellungslinien durcheinander, die sich schon in der germanischen Zeit verschlungen haben dürften: Gedanken der Totenehrung mit oder ohne dem hintergründigen Wunsch, sich den Verstorbenen durch solche Spenden günstig zu stimmen, und der Glaube, daß reichliches Essen und Trinken stark mache und gegen alle Gefahren feie.

Mit dem Aufbruch der christlichen Zeit, die vom 5. Jahrhundert ab die Leichenverbrennung als heidnischen Brauch verpönte und unter Karl dem Großen die Hügelbestattung in Feld und Wald untersagte, erfolgt die Beerdigung der Toten in den Kirchen oder auf Kirchhöfen, eingefriedeten, dem Asyl- und Immunitätsrecht der Kirche unterstellten und darum gefreiten und geheiligten Landstücken, den Freit- oder Friedhöfen. Die Beisetzung in der Kirche selbst, die wir zuerst bei den Märtyrern finden, erhielt sich bis in unsere Tage für kirchliche wie weltliche Fürsten und als höchste Auszeichnung, war aber zunächst lediglich auf den geistlichen Stand beschränkt. Noch nach der Reformation fanden vielfach Pfarrer, Schultheißen und Ratsherren neben der Patronatsherrschaft ihre Ruhestätten in den Gotteshäusern, doch steuerte man den weitgehenden Wünschen nach Kirchenbegräbnissen durch zunehmends strengere Ordnungen und steigende Gebühren. Der Friedhof, in den fränkischen Zeiten Privileg der Reichskirchen, griff späterhin auch auf Filial- und Klosterkirchen wie auf Spitäler über, wurde aber im ausgehenden Mittelalter und besonders im 16. Jahrhundert mehr und mehr nach außerhalb verlegt. So entstand aus dem Kirchhof der Gottesacker, wie ihn die seit 1474 bezeugte süddeutsche Volksbezeichnung noch heute benennt.

Die Hauptgründe solcher Änderung — Platzmangel und Furcht vor Seuchengefahr — liegen auf der Hand, doch treten zu jenen noch mißbräuchliche Verwendungen des Gräberfeldes als Verteidigungsanlage, Viehweide, Lager- und Arbeitsplätze, ja Jahrmarktsstätte. Ließ sich solchen Pietätlosigkeiten auch durch Verbote und die Anlage von Eisenrosten an den Kirchhofszugängen, den sog. Beinbrechern (crurifagia), steuern, die, seit dem 15. Jahrhundert belegt, dem Weidevieh den Zutritt verwehrten, so war doch der Raummangel entscheidend. Dazu kam die Stärkung des Gedankens, die in dem „Friedhof" volksetymologisch und gefühlsmäßig einen Hof des Friedens erblickte und Luther zu einem Vorkämpfer für die außerhalb der Siedlungen gelegenen, stillen Gottesäcker werden ließ. Schließlich entsprach eine Verlegung ins Freie dem auch im 16. Jahrhundert noch nicht erloschenen Drang des Volkes nach Ruhestätten in Wäldern und an Feldkapellen, einem tiefverwurzelten Gemütszug, der von der germanischen Bestattungsweise bis zu den großstädtischen Waldfriedhöfen unserer Tage immer wieder zum Durchbruch kam. Neben den Einzelgräbern gehen die Familien- und Erbbegräbnisse in die frühesten Zeiten christlichen Bestattungswesens zurück und pflegen so den vorchristlichen Brauch des Sippengrabes weiter. Die Stärke des Gemeinschaftsgedankens im Friedhofswesen erhellt auch die frühe Anlage eigener Fremdenfriedhöfe in größeren Städten oder die durch Jahrhunderte übliche Bestattung auswärtiger Toten auf eigenen Plätzen, insbesondere an der Kirchenmauer. Verbrecher, Exkommunizierte, Ungläubige, totgeborene und ungetaufte Kinder sowie uneingesegnete Wöchnerinnen wurden oft noch bis ins 18. Jahrhundert hinein außerhalb der Friedhöfe auf freiem Feld in „ungeweihte Erde" beigesetzt oder späterhin an abgesonderten Plätzen der Gottesäcker „unehrlich" bestattet, wiewohl Luther den Standpunkt vertrat, daß nur die im Tode außerhalb stehen sollten, die auch im Leben keine Gemeinschaft gepflegt hätten. Aus dem Kudrunlied und „Dietrichs Flucht" wissen wir, daß man auch den gefallenen Feinden, mit denen man nichts gemein haben wollte, ein ehrliches Begräbnis verweigerte und ihre Leichen den Vögeln und Raubtieren zum Fraß überließ. Dieser Gemeinschaftsgedanke übertrug die strenggeregelten Rang- und Standesunterschiede der Lebensgemeinschaft auf die Friedhöfe, wie er andererseits wieder in klösterlichen Ruhestätten, den Gottesäckern der herrnhutischen Brüdergemeine und den Kriegergrabstätten der im Weltkrieg 1914—18 Gefallenen die Gleichheit aller Menschen vor dem Tode in einer sinnbildhaften Größe letzter Gemeinschaft vor Augen führte. Während Grabplatten auf deutschem Boden bis in die Zeit des frühen Christentums zurückreichen, lassen sich in Museen gerettete Grabkreuze bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen. In den schmiedeeisernen Friedhofskreuzen vom Barock bis zur Empire entfaltet sich eine reiche Volkskunst, und die Steinmetzbilder auf Leichensteinen sind gleichermaßen Quellen unserer Trachtengeschichte wie Zeugnisse volkstümlicher Auffassungen von Tod und ewigem Leben.

Seit mindestens dem 12. Jahrhundert stand auf den deutschen Friedhöfen ein Beinhaus (Ossuarium) als frei stehende Kapelle oder als ein kapellenartiges, mit der Kirche bzw. der Friedhofsmauer verbundenes Gewölbe, in dem man die Totengebeine insgesamt, besonders aber die Schädel, aus den neubelegten Gräbern unterbrachte. Ein ewiges Licht, ein Weihwasserkessel, meist auch Armeseelenbilder schmücken diese Schädelstätten, in denen früher liturgische Totenfeiern stattfanden. Auch

212. Engel führen am Auferstehungstag einen Mann mit vier Frauen und acht Kindern zum Himmel. Aquarell von H. W. (1562). Berlin, Kupferstichkabinett.

die Reformation, die diesen Totenkult beseitigte, behielt zunächst das Beinhaus bei, bis es in protestantischen Gegenden im Laufe des 17. Jahrhunderts abzusterben begann. In katholischen Landen schuf die Todes- und Verwesungsromantik des Barock den Beinhäusern und Totenkapellen neue künstlerische Formen, die die Gedanken von der Eitelkeit alles Irdischen und des Memento mori unterstrichen. So brachte die Kaiserin Maria Theresia zu Ende ihres Lebens täglich mehrere Stunden in ihrer privaten Totenkapelle vor einem Kruzifix mit Totenköpfen und ihrem eigenen Bild im Sarg zu, und die von dem Pfarrer Wenzel Tomaschek zwischen 1776—1804 neu hergerichtete Gebeinkapelle in Tscherbeney bei Bad Kudowa erregt noch heute ob ihrer phantastischen Schädelarchitektur Bewunderung wie Grausen. In den „Totenkammerln" der süddeutschen Alpenländer finden wir häufig gebleichte Schädel, die beschriftet und bunt bemalt, zuweilen auch in mehr oder minder kunstvoll geschnitzten Holzkästchen aufbewahrt sind. Ihre Inschriften nennen meist Namen, Todesjahr und -tag, oft auch das Jahr der Ausgrabung. Selbst Hausmarken (Graubünden), Lotterienummern oder das Alphabet, aus dem sich der andächtige Beschauer die Buchstaben seines eigenen Namens aussuchen kann, sind solchen Totenschädeln aufgemalt.

Die Armeseelenbilder der Friedhofskapellen und Beinhäuser geben vielfach Auskunft über den volkstümlichen Seelen- und Totenglauben. Meist sind es Darstellungen der im Fegefeuer schmachtenden Seelen, denen sie im Gebete zu gedenken bitten. Waren doch nach den mittelalterlichen kirchlichen Vorstellungen Gebete, Almosen, Messen und Fasten geeignet, den armen Seelen Hilfe zu leisten, wobei allerdings die Anschauungen der Kirchenlehrer über die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens und das Ausmaß der jenen auf diese Weise verschaffbaren Erleichterung weit auseinandergingen, alle aber den Volksglauben an die Möglichkeit einer völligen Erlösung bekämpften. Andere Darstellungen, besonders bayrische Schnitzwerke und Tafelbilder des 16.—18. Jahrhunderts, verbildlichen Legenden, die die Toten aus ihren Gräbern auferstehen lassen, um einem bedrängten Wohltäter zu Hilfe zu eilen, so wie es schon der dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach zu Anfang des 13. Jahrhunderts und das 1507 gedruckte Speculum miraculorum schildern. So ist ersichtlich, daß im Volksglauben verschiedene kirchliche und außerkirchliche Vorstellungen vom Leben nach dem Tode durcheinandergehen, die bald die Seele unmittelbar nach dem Tode in den Himmel oder die Hölle geleiten, bald sie bis zu dem in den eschatologischen Anschauungen der Perser, Juden und Christen verankerten Auferstehungstag zum Jüngsten Gericht (Abb. 212) an die Gräber bannen, bald sie auch an bestimmten Jahrestagen (vgl. S. 102, 112 f., 130), zu besonderen Gelegenheiten oder um die mitternächtige Stunde erscheinen lassen. Darum gilt in Stadt und Land noch heute vielfach der mitternächtliche Gang auf einen Friedhof als ein frevelndes, das eigene Leben gefährdendes Wagnis. Schließlich nehmen Diebe, Wucherer, Grenzsteinverrücker, Meineidige, Selbstmörder, Mörder und Ermordete noch eine Sonderstellung ein, indem sie der Volksglaube in mannigfachen Tier-, Menschen- und Lichtgestalten als Spukgespenster umherirren läßt.

Abseits der Friedhöfe stehen als eigene Denkmalsgruppe die Totenbretter, die sich der Wanderer unserer Tage kaum aus dem Landschaftsbild des Bayrischen- und Böhmer Waldes wegdenken kann (Abb. 213), deren Vorkommen sich aber über diesen Altbrauchtumsraum in Süddeutschland noch weithin vom Nordrand der Alpen, dem Schwarzwald, Schwaben, Bayern, dem Egerland und dem Salzburgischen, dem Braunauer Ländchen an der preußisch-sächsischen Grenze bis zur Steiermark und Kärnten in letzten Resten verfolgen läßt. Doch dürfen wir als einstiges Verbreitungsgebiet des Totenbrettes den ganzen deutschen Raum ansetzen. Strahlt es doch nicht nur heute noch nördlich bis in die Koburger Gegend aus, wir treffen seine Spuren auch noch im Hessischen und Schmalkaldischen, wo uns die Sammlungen auf der Wilhelmsburg ein reichhaltiges Material buntbemalter Totenbretter gerettet haben, ja selbst in der Umgebung von

Bremen (Niedersachsen, Jg. 13).

Die in Tirol bis ins 20. Jahrhundert gelegentlich noch übliche Bezeichnung Reebrett (Rechbrett) entspricht dem Sanskritwort kravis (rohes Fleisch) und hat im Deutschen zunächst die Bedeutung Leichnam (ahd.: hrêo, mhd.: rê), dann Mord, Mörder, Grab und Bahrbrett. In der letztgenannten Sinngebung finden wir das Wort auch unter den verschiedendeutigen Bezeichnungen der mittelhochdeutschen Epen: So heißt es im Nibelungenlied vom toten Siegfried: man wuosch im sîne wunden und leit in ûf den rê. Noch tief ins 19. Jahrhundert hinein wurden die Verstorbenen auf einem solchen Bahrbrett zum Friedhof getragen und von ihm aus unmittelbar in die Grube abgesenkt, ein Brauch, aus dem der scherzhafte altbayrische Ausdruck „brettlrutschen" für Begrabenwerden stammt. Selbst in einer Stadt wie Nürnberg setzte sich der Totensarg erst im 17. Jahrhundert in breiteren Bürgerskreisen durch, und noch um 1800 hören wir in Zürich von Bestattungsgängen mit dem Leichenbrett. Diese Totenbretter stellte man nach der Beerdigung zum Gedächtnis der Verstorbenen, mit deren Namens-, Geburts- und Todestag, meist auch einem frommen Spruch oder Vers beschriftet, auf, und zwar in der Regel an Wald- und Feldrändern, Bäumen, Heustadeln, Felsenwänden oder Dorfeingängen. Auch stehen sie vielfach an Wald- und Feldkapellen (nur vereinzelt in solchen) oder außerhalb der Friedhofstore und Mauern. In der Oberpfalz benutzte man sie als Holzstege über kleine Wasserläufe oder sumpfige Moore und glaubte, daß der Tote mit ihrem Verfaulen Ruhe finde. Ist es auch bei dem Fehlen alter Belege nicht ausgeschlossen, daß sie in früheren Zeiten sich mehr oder minder häufig auf den Friedhöfen selbst befanden, so knüpft ihre heutige Aufstellung in der freien Natur und vielfach an Kreuzwegen doch wieder an vorchristliche Bestattungsgedanken an. Dabei bleibt es zweifelhaft, ob wir das Totenbrett als Gedenkmal in diese frühen Zeiten zurückführen dürfen. Können wir uns doch kein Bild von den Hölzern machen, die die heidnischen Pommern nach Eckehards von Aura Angaben (1125) auf ihre Gräber pflanzten, und die mit Totentauben bestückten Stangen der Langobarden führen in einen völlig anderen Brauchtumskreis. Aber auch deren Geschichte, so ungeklärt sie im einzelnen ist, hat sich bis in unsere Tage verlaufen: in dem bis 1821 nachweisbaren, reformierten Grabschmuck der Taubenstöcke zu Meckesheim bei Heidelberg (H. Derwein, Geschichte des christlichen Friedhofs in Deutschland, 1931) und den heute noch in der alten Herrschaft Dhaun üblichen Gips- und Porzellantauben, von denen uns W. Hoffmanns „Rheinhessische Volkskunde" berichtet, Sinnbildern des Totenkults, die nach Gräberfunden bei Mainz auch in dem Brauchtum römischer Legionäre Eingang gefunden hatten. Im Totenbrett, dem die Dorfschreiner nach älteren Belegen oft menschliche Umrißformen gaben, entfaltete sich in Sägearbeit, Bemalung und Beschriftung eine reiche Volkskunst, die sich motivisch meist im Rahmen der bekannten christlichen Sinnbilder bewegt und vielfach den Mementomori-Gedanken unterstreicht. Auch die Uhr, die die Sterbestunde zeigt, ist oft verwendet.

213. Totenbretter und Bildstock. Aus dem Bayrischen Wald.

Tod und Begräbnis schufen eine **Kleindichtung** von mehr oder minder starker Volkstümlichkeit auf Grabsteinen, Totenbrettern, Marterln und Gedenktafeln sowie zu den Todesanzeigen in Einblattdruck und Zeitung. Lehrer, Geistliche, Küster, Spruchdichter, Dorfschreiner und Dorfpoeten aller Art, aber auch die Angehörigen selbst, sind die Schöpfer dieser Gelegenheitsdichtung, die, wie alle Volkspoesie, meist nach Erinnerungsvorlagen arbeitet, zuweilen auch (besonders bei berufsmäßigen Schreinern oder wandernden „Tuifi"malern) Spruchbüchlein benutzt, wie sie sich die Handwerker früherer Zeiten häufig zulegten. Da-

neben lieferten Bibel, Gesang- und Andachtsbuch sowie die „hohe" Dichtung in allen Abstufungen mancherlei Stoffe und Motive. Auch besitzen wir seit der Ersthälfte des 19. Jahrhunderts umfängliche gedruckte Vorlagesammlungen.

Die Bildaufschriften in Totenkapellen, Beinhäusern oder auf Friedhofsmauern sind meist kurze, aufrüttelnde Ansprachen an die Lebenden, Denk- und Merkmale an Tod, Verdammnis und himmlisches Leben, die mit Vorliebe gleich den Totentanzbildern und -reimen die letzte Gleichheit aller Menschen im Tode betonen: „Szepter, Kron und Bauernkappen / Thut man hier zusammenpappen" (an der Friedhofsmauer zu Jergens im Tiroler Pitztal). Friedhofstafeln, die an ein großes Sterben erinnern, fassen sich oft ganz kurz, wie ein Erinnerungsspruch an die Pest von 1628 zu Hattlerdorf in Vorarlberg: „Klag über Klag / 77 Todte in einem Grab." Um ihrer Originalität willen am bekanntesten sind die alpenländischen Marterl- und Taferlaufschriften, deren Naivität oft zu Unrecht als komisch empfunden wird. Vielfach schildern ihre Reime voll ergreifender Schlichtheit die Todesursache: „Ich als treuer Hirtenknab / Stieg die Berge auf und ab / Gesucht hab ich die Schafe hier / Und fand mein frühes Grab dafür" (1887; Lungau). Unbeholfenheiten der Stilisierung und Interpunktation führen zu Bildungen wie: „Hier ruht der ehrsame Johann Mirsegger auf der Hirschjagd durch einen unvorsichtigen Schuß erschossen aus aufrichtiger Freundschaft von seinem Schwager Anton Steger" (Lavanttal). Nicht selten redet auch der Verstorbene selbst zu dem Beschauer seines Grabsteines oder Gedenkmales, während Wechselreden Ausnahmen bleiben. Auf dem Grab eines Dechanten in Pottendorf (Krain) vom Ende des 18. Jahrhunderts, der ein Legat von 17 Kreuzern für seinen Epitaphdichter zugesagt zu haben scheint, liest man: „Ich schrieb viel Verse hier aufs Gras (= Friedhofswasen) / Ihr Dichter, macht mir auch so was. / Jedoch habt acht und machts nicht schöner / Hier habt ihr einen Siebenzehner." Darauf folgt als Sinnbild dieser Münze ein Kreis und die Antwort der Gemeinde: „Um tausend Siebenzehner / Macht es kein Dichter schöner / Als deine Heerde singt. / Sie singt dir Dank und Ehre / Für Beispiel, Sorg und Lehre / Was durch die Nachwelt klingt." Bei Wandertexten lassen sich oft die Wege, die jene genommen, nicht mehr feststellen. Eine Grabsteininschrift des 14. Jahrhunderts im Mecklenburger Kloster Doberan besagt:

Hier ruht Aalke Pott;
Bewahr my leve Herre Gott,
Als ick dy wulle bewahren,
Wenn du werst Aalke Pott.
Und ick de leve Herre Gott!

Der gleiche Reim soll sich auf einem Grabkreuz im Zillertal für den „Hippacher Bot" wiederfinden. Liegt hier eine späte Übertragung durch einen Fremden, eine Mystifikation oder ein Grabspruch vor, der einst in einem weiträumigen Gebiet lebendig war? Während die blumenreichen Grabschriften für Kinder meist eine große Zartheit atmen, finden wir unter den alpinen Gedenkversen für Erwachsene, insbesondere Männer, ironisierende, harmlos verspottende und die Charaktereigenschaften des Verstorbenen wenig erfreulich schildernde Reime. Manche von ihnen, und gerade die derbsten, scheinen apokryph zu sein, zumal es zuweilen den Ort, an dem das betreffende Marterl stehen soll, überhaupt nicht gibt, aber auch die echten lassen sich kaum allein aus der unbekümmerten Derbheit des Älplers oder dem Scherzbedürfnis eines Tafelmalers erklären, sondern werden letzten Endes in irgendeinem Zusammenhang mit dem satirischen Epitaph als literarischem Stilmittel und dessen volkstümlicher Beliebtheit stehen. Diese satirischen Grabschriften, deren erster Beleg der Epitaph des François Villon (15. Jahrhundert) ist und deren sich auch die Humanisten mit Vorliebe bedienten, erfreuten sich in Deutschland von dem frühen 17. Jahrhundert, dem Niederländischen und 30jährigen Krieg ab in politischen Flugblättern einer außerordentlichen Beliebtheit, die noch in den Zeichnungen und Texten unserer satirischen Witzblätter nachklingt. Im 18. Jahrhundert ist der satirische Epitaph auch von den größten Dichtern und Denkern eine häufig gebrauchte Epigrammform persönlicher Verunglimpfung. Das „Lustige Sterb-Jahr. Mit sinn- und geistreichen Grabschrifften und Schlußreimen", das Bartholomeus Christellius 1690 zu Prag herausgab, zeigt die Freude an solchen literarischen Gestaltungen, und eine kleine handschriftliche Sammlung „Komischer wirklicher Grabschriften" vom Ende des 18. Jahrhunderts (Nürnberg, Stadtbibliothek 292. 2°) mischt gutgläubig wie die Marterlsammlungen späterer Zeiten Fingiertes mit Echtem. Eine Grabschrift wie jene auf dem Friedhof in Bingen, in der ein Ehemann im Akrostichon („Wohl Ist Ihr Und Auch Mir") das Ruhmeslied auf seine verstorbene Frau Lügen straft, ist ein Einzelfall. Jedenfalls spielen, zahlenmäßig gesehen, die bewußt derben und witzigen Grabschriften auf den Marterln und verwandten Sterbetafeln eine recht geringe Rolle und sind den Totenbrettersprüchen ebenso fremd wie der die Todesanzeigen begleitenden Spruchdichtung. Letztere, die in manchen ländlichen Gegenden Deutschlands seit langem üblich war, flackerte zu Beginn des Weltkrieges in ungeahnter Stärke auf und ergriff zugleich Besitz von der stadtbürgerlichen Presse. Auch in ihr stehen neben von Angehörigen, Freunden, Kameraden, Burschen- und Mädchenschaften oder von gewerbsmäßigen Gelegenheitsdichtern verfaßten Reimen Entlehnungen aus größeren Dichtungen, Volks- und Gesangbuchsliedern. Während Schillers Lied der barmherzigen Brüder aus dem Tell oder Schubarts „Bettler" hier wie auf den süddeutschen Totenbrettern und in alpenländischen Tafelsprüchen vorkommen, spielen in den Kriegergedächtnisreimen Freiheitsdichter, besonders Körner, eine größere Rolle. Seit 1915 kam die Sitte auf, am ersten Jahrestag des Todes neue Gedenkverse in die Zeitungen zu bringen. Die alte Vorstellung, den Verstorbenen selbst zu seinen Angehörigen sprechen zu lassen, trat in den deutschen Zeitungsreimen des Weltkrieges nur mehr selten zutage, doch findet sie sich vereinzelt als Zwiegespräch zwischen dem Toten und den Hinterbliebenen. In den nordmährischen wie überhaupt den

deutsch-böhmischen Totenliedern, die im Sterbehaus oder am Grabe ertönen, blieb die Form der Totenrede noch besonders lebendig. Solche Lieder wurden in manchen Gegenden die Hauptquelle für kürzere Grab- und Gedenksprüche.

So gering im allgemeinen die Furcht des Landbewohners vor dem Sterben als Abschluß eines Lebens voll Arbeit und Segen ist, so zahlreich sind seine Vorsichtsmaßnahmen gegenüber einem „unnatürlich" frühzeitigen und plötzlichen Tod. Diese Vorsicht und Abwehr ist selten hygienischer Art, sondern größtenteils erwachsen aus der Angst vor dem Nachgezogenwerden, ist Furcht vor den Toten, denen man schon zu germanischen Zeiten übernatürliche Kräfte körperlicher und geistiger Art zuschrieb.

Wenn Burchard von Worms († 1025) von einem Volksglauben berichtete, demzufolge die Seele nach dem Tode den Überlebenden die Zukunft wahrsagen könne, so war es späterhin und bis in unsere Tage besonders der Glaube an die Heilkraft einzelner Glieder des Toten, aber auch an die zauberhafte Wirkung jedweder mit dem Verstorbenen in Zusammenhang gebrachten Dinge, der zu allerlei seltsamen Prozeduren führte. So benutzt man besonders noch die Totenhand, mit oder ohne Besprechungen, als Heilmittel gegen die Warzen und verschiedene Leiden, und die Aufforderung an die Kinder, die Zehe des Toten zu berühren, ist schwacher Glaubensnachklang, daß das Beißen in die Zehe eines Toten von unheilbarer Krankheit befreie. Die stärksten Kräfte aber wohnen den auf eine ungewöhnliche Weise ums Leben Gekommenen inne, den Selbstmördern, den Ermordeten, den durch Rechtsurteil ums Leben gebrachten, deren Blut, Haare, Nägel, Daumen, Kleidungsstücke gegen Krankheiten helfen oder als „Diebsdaumen" unsichtbar machen. Auch der Strick eines Gehenkten gehörte durch Jahrhunderte zu den begehrtesten magischen Reliquien. Es erscheint dabei selbstverständlich, daß die zahlreichen Vorbeugungsmaßnahmen nicht nach dem Eintritt des Todes aussetzen, sondern sich bis über die Beerdigung hinaus fortspinnen. Man stellt Lichter an den Sarg (zuweilen auch eine Schüssel voll Wasser), läßt das Vieh nicht vor der Beerdigung aus dem Stall, und vermeidet selbst nach Möglichkeit, solange der Tote im Hause ist, das Verlassen der Wohnung; auch verleiht und verkauft man keine Gegenstände. Auch die Totenwache, die als Ehrung von Fürsten, verdienten Staatsmännern und hohen Offizieren noch allgemein üblich ist, sich aber vielerorts auch bei der bäuerlichen Bevölkerung erhielt, dürfte ihrem Ursprung nach wohl den Schutzmaßnahmen zugezählt werden. Wächter sind auf dem Lande Verwandte, Freunde oder Nachbarn, gelegentlich auch der Totengräber und andere für diesen Dienst bezahlte Leute. Wie Regino von Prüm (um 900) und Burchard von Worms († 1025) das Singen und Lachen, die Tänze und Vermummungen bei Totenwachen verurteilten, so wenden sich obrigkeitliche Verordnungen des 18. Jahrhunderts noch gleichermaßen gegen den Unfug von Gelagen und Spielen zu solchen ernsten Anlässen. Selbst bis in unsere Tage wechseln manchenorts bei den Leichenwächtern Gebete mit Kartenspielen, Schnapstrinken und Pfeifenrauchen, und in Tirol veranstaltete man üblicherweise um Mitternacht zur Leichenwacht das „Saufa" mit Schnaps und Milch. Mit dem Abholen des Sarges häufen sich wieder allerlei Vorsichtsmaßnahmen. Der Sarg darf nicht auf den bloßen Zimmerboden gestellt und der Tote muß mit den Füßen zuerst zur Türe hinausgetragen werden, damit er nicht zurückschaut. Die Sargträger schützen sich durch Handschuhe (die wir schon im Konfirmanden- und Hochzeitsbrauchtum fanden), der Hausrat wird umgeworfen und verstellt. Wie bei dem Hochzeitszug darf sich keiner der Teilnehmer des Bestattungsganges, die zuweilen noch im Gänsemarsch oder in losen Zweierreihen gehen (Abb. 208), umsehen oder einen Zuschauer grüßen. Vielfach sind auch bestimmte Totenwege üblich, während das Trauergefolge zuweilen den Rückweg auf versteckten Seitenpfaden nimmt. In den Städten bemerkt man häufig ein Ausweichen der Fußgänger vor einem Leichenwagen oder doch den Versuch, andere Passanten zwischen sich und jenen zu schieben. Wo auf dem Land der Sarg gefahren wird, muß der Totenkutscher mit seinem Pferd wieder vor dem Versenken in die Gruft zu Hause sein. Bei der Niederlassung des Sarges wird häufig geschossen, die Leidtragenden werfen drei Hände voll Erde nach, und der Totengräber muß vielerorts noch das Grab schnellstmöglich zuschaufeln. Die genaue Beobachtung unzähliger Einzelheiten bei dem Trauerzug und dem Bestattungsakt gilt zumeist den Fragen, wer als Nächster sterben werde oder wie man sich vor solchem Schicksal bewahre.

Doch wie der Tod alle Abgründe der menschlichen Seele aufreißt, so formt er auch letzte Werte des Gemeinschaftslebens und der Einzelseele. Noch bis in unsere Tage hinein ist auf dem Dorf ein Todesfall meist eine Angelegenheit der ganzen Dorfgemeinde, die sich gewissermaßen unter dem Eindruck des Sterbens zu einem großen Familienverband auswächst. Nachbarn oder Mitglieder der Burschen- und Mädchenschaften tragen bzw. begleiten den Sarg, gruben früher auch nicht selten das Grab. In dessen Pflege und besonders dem Blumenschmuck der Grabstätten (auf denen neuerdings zu Weihnachten häufig Christbäume brennen) läßt sich, von Landschaft zu Landschaft wechselnd, die Tiefe des Empfindens und die Stärke der Sippenbindungen ablesen. In dem Glauben an ein ewiges Leben aber wächst das Todeserlebnis des einzelnen über Trauer, Erschütterung und Hilflosigkeit hinaus in das irrationale Glaubensbereich des Allewigen.

III. Das Brauchtum der Gemeinschaften, der Stände und Berufe.

Nur in einer in immer neuen Wechselbildern schillernden Vielheit von Gemeinschaftsbindungen lebt ein Volk über die begriffliche Abstraktion hinaus sein Eigenleben. Altersklassen und die Zweiheit der Geschlechter prägen gleichermaßen sein Brauchtum wie die einzelnen sozialen Schichten, Berufs- und Interessengruppen, die ständischen Gliederungen, wie Stadt und Land, Berg und Tal, Wasser und Erde. In den Nachbarschaften dörflicher Siedelungen erblicken wir die Frühformen solcher über die Familien-, Sippen- und Hofschaftsbindungen hinausgehenden Not- und Festgemeinschaften, deren Mitglieder sich in den Wendezeiten des Lebens, bei Geburt, Hochzeit und Tod, sowie in allerlei Nöten beistehen und ihre Verknüpfung nach außen hin in gemeinsamen Schmäusen, Gelagen und Jahresfesten bezeugen. Zuweilen bilden sie Brunnengemeinschaften oder auch Gebetsgemeinschaften zum Seelenheil der verstorbenen Mitglieder, wie sich denn ihre Formen im einzelnen je nach den Bedürfnissen, Möglichkeiten und Zeitläuften wandeln bis zu den Vorstadt-, Häuserblocks-, Siedlungs- und Schrebergärtengemeinschaften unserer heutigen Großstädte. Vom 15.—17. Jahrhundert tragen solche Nachbarschaften häufig ein zünftiges Gepräge mit Statuten und sorgsam geführten Nachbarschaftsbüchern, und in den deutschen Sprachinseln, besonders Siebenbürgens, treffen wir noch jetzt die strengen Regelungen der Nachbarpflichten und Rechte an, die im binnendeutschen Raum verloren gingen. Auch bei den Jahresfesten treten solche Nachbarschaften oft hervor, bald organisatorisch, bald durch eine geschlossene Teilnahme. Wie die wohl schon im 14. Jahrhundert entstandenen Kölner „Bauernbänke" sich bis ins 19. Jahrhundert hinein an den karnevalistischen Lustbarkeiten dieser Stadt beteiligten, so stalteten neuerdings der Weststädtische Bezirksverein von Eisenach und die Sommergewinnzunft der Georgenvorstadt den fast in Vergessenheit geratenen „Sommergewinn" zu einem großen Volksfest aus (vgl. S. 56), und das Johannisfest von Halle heißt noch heute „Nachbarschaftsfest". Solche Nachbarschaften nannten sich späterhin zuweilen auch Gilden, eine Bezeichnung, die sich dann besonders in den zünftigen Berufsgemeinschaften der Kaufleute festsetzte. Doch gehen durch Jahrhunderte die Bezeichnungen Ämter, Zünfte, Gilden, Innungen, Brüderschaften, Genossenschaften und Gewerke durcheinander, zumal sich die kirchlichen Bindungen aller dieser Gruppen verstärkten und das Zunftbrauchtum der Handwerker vielfach in seinen äußeren Formen auf sie überstrahlte. Schließlich wurde die ganze Bürgerschaft Kölns in Wehr- und Verwaltungsgemeinden von der Stadtobrigkeit eingeteilt, die „Zünfte" hießen.

Straffer in ihrem Aufbau, leidenschaftlicher in der Hut ihrer Rechte und ihres Brauchtums als solche Gemeinschaften der Verheirateten waren die Verbände der ledigen Jungmänner, der dem Kindesalter und damit den spielerisch-triebhaften Schulkinderbräuchen entwachsenen Burschen. Diese Burschen-, Knaben- und Junggesellenschaften, Bubenbrüderschaften, Knabenzünfte oder „Gesellschaften der Gassenledigen", wie sie im Kanton Glarus hießen, denen jeder ortsansäßige, schulentlassene Jungmann beitreten mußte, wollte er nicht der allgemeinen Verfehmung verfallen, besaßen vielfach gleich den Handwerkern ihre eigenen Laden, Symbole, Stiftungsurkunden und Konstitutionen neben allerlei ungeschriebenen Rechten und Pflichten.

Der Aufnahme neuer Junggesellen gingen in der Regel Mannbarkeitsproben, eine Taufe und eine feierliche Vereidigung voraus, Weihen, die wir in anderen Formen schon bei der Wehrhaftmachung der germanischen Jünglinge annehmen dürfen. Zu den Rechten dieser Burschenschaften gehörte die Gerichtsbarkeit über ihre Mitglieder wie auch über die Jungmädchen, die sie sittlich kontrollierten, deren Verkehr sie überwachten und auf deren Liebe lediglich die Mitglieder der Dorfknabenschaft Anspruch hatten. Wie denn noch heute die Eifeler Dorfgesellenschaften einem Liebhaber aus einem Nachbardorf auflauern und ihn verprügeln und, falls es schließlich doch zu einer Ehe zwischen diesem und dem umworbenen Mädchen kommt, sich für die Entführung der Braut aus ihrem Verband ein oft nicht unbeträchtliches Lösegeld in die Vereinskasse zahlen lassen. Während die früheren „Knabengerichte" oft eine Art Schreckensherrschaft ausgeübt haben müssen, beschränkt sich heute die Gerichtsbarkeit zumeist auf Prügeln, Wassertauchen, Katzenmusiken, Häckselstreuen und einen gesellschaftlichen wie wirtschaftlichen Boykott. Wie diese Sittengerichtsbarkeit der Burschenschaftsverbände Nachklang ältester Brauchtumsformen sein dürfte, so werden auch die Veranstaltungen mancher Kultfeste des Jahres als bündisches Burschenschaftsrecht in die frühgermanischen Zeiten zurückführen, von wo

sie noch heute in den Maskenläufen und dem Plünderungsrecht der Fastnachtswochen oder Frühlingsfeiern wie dem Eifeler „Majeloog" (Maigelage) nachklingen. Hier in der Eifel und am Niederrhein erhielten sich wie in graubündischen und siebenbürgischen Dörfern die alten Lebensformen der ländlichen Burschenschaften besonders zäh, während die Bräuche der seit 1699 bezeugten Junggesellenfraternität in Bischofswerda und der angeblich 1468 begründeten Jungesellenschaft in Waldshut am Rhein stadtzünftige Züge angenommen haben.

Gegenüber dem öffentlichen Auftreten und Einwirken der Junggesellenverbände spielt das Leben der Mädchenschaften, das in seinen festen äußeren Formen großenteils wohl erst eine späte Nachahmung der burschenschaftlichen Organisationen darstellt, selten über den eigenen Lebenskreis hinaus und bleibt da, wo es dem Burschenbrauchtum begegnet, mehr oder minder passiv.

Die „Mailehen" (vgl. S. 75 f.), die noch in den Rheinlanden und besonders der Eifel blühen, von denen wir aber auch aus Westfalen, der Schwalm, Lothringen, Rheinhessen, der Saarpfalz und Luxemburg Schilderungen besitzen, oder auch die „Heiratsmärkte" sind dessen Zeuge. Die Verkehrsformen zwischen den Geschlechtern bestimmt die Burschen-, nicht die Mädchenschaft. So erhalten in einigen Gegenden Mittelbündens und des Schamsertales die Mitglieder der „Ugadias" (Vogteien) genannten Knabenschaften ihre Mädchen (zum Teil durch das Los) als Mündel zugeteilt, worauf diese zum bedingungslosen Gehorsam gegen ihre „Vormünder" verpflichtet sind. Die geschlossenen Jungmädchenverbände leben in den deutschen Sprachinseln vielfach in den alten Formen fort. Aber auch verheirateten Frauen blieben gewisse, an bestimmte Tage geknüpfte Sonderrechte, die am klarsten in den Frauenfastnachten und den seit dem 15. Jahrhundert in Süd- und Westdeutschland bezeugten Weiberzechen zutage traten. Wie sich der Kölner „Wiewerfastelovend" noch in Resten bei den Marktfrauen erhielt und süd- oder mitteldeutsche Dörfer und Städte hier und da noch ihre Frauenfastnachtstage bewahrt haben, so feierte man auch in der Eifel und im Schwäbischen vereinzelt Weiberzechen bis in unsere Tage. Während die „Weiberkitz" im unterfränkischen Irmelshausen anscheinend 1899 zum letzten Male stattfand, wird zu Berghausen bei Speyer noch heute alle fünf Jahre der „Weiberbraten" im Mai (früher am Tag nach Dreikönig) gefeiert. Doch ist hier außer einem, pseudogeschichtlich gedeuteten Milchkannenumzug und einem abendlichen Festessen der Frauen nicht mehr viel von der alten Bedeutung des Weibertages übriggeblieben. In den „Amts- und Wyberschießen", die alle drei Jahre in drei Dörfern des Entlebuch (Kt. Luzern) stattfinden, schmücken die Frauen auf ihre Kosten den Schützentempel und beteiligen sich im „Wyberstich" unentgeltlich beim Schießen, auch werden sie mit „Nidelkaffee" freigehalten. In solchen Vor-Rechten und Verpflichtungen der verheirateten Frauen leben alte weiberbündische Riten fort, deren zeitliche Verbindung mit dem Brauchtum der Vorfrühlings- und Frühlingszeit, besonders aber dem Fastnachtstreiben, auf vegetationskultische Ursprünge schließen läßt, zumal sich in diesen Feiern nicht selten Züge eines ekstatischen Gehabens und einer zuweilen erotisch gefärbten Vergewaltigung der Männer finden. Eine solche Vermutung findet ihre Stütze in den seit dem 13. Jahrhundert aus Dänemark, und späterhin auch aus Schleswig, überlieferten Berichten, denenzufolge die Frauen nach einer Geburt singend und tanzend in die Häuser einbrachen, Eßwaren stahlen und den begegnenden Männern die Hüte vom Kopf schlugen, sie zerrissen, zertrampelten oder mit Kot füllten. Diesen Frauenrechten gegenüber scheint das Männerrecht kaum einer besonderen Betonung im Brauchtum des Jahreslaufes bedurft zu haben, doch sind die „Herrenpartien" des Himmelfahrtstages (vgl. S. 77 f.) Zeugnis einer geschlossenen Männergemeinschaft gegenüber jener der Frauen. Auch in den Herrenstammtischen und Damenkaffeekränzchen leben letzten Endes sittenmäßig gebundene Reste an die allgemeinen Geschlechterverbände fort.

Neben solchen festgefügten Eigensitten der Alters- und Geschlechtsgemeinschaften steht das Brauchtum weltanschaulich-religiöser Verbände kirchlicher und außerkirchlicher Art, der Standesgruppen vom Hof und Adel herab bis zum Landstreichertum, der Geselligkeits- und Sportvereine, der Vereinigungen zur Pflege des Gesanges, der Erforschung oder Betreuung der Heimat oder der durch andere Liebhabereien Verbundenen. Schließlich die kleinen Brauchkreise der Stammtischbrüderschaften, der Kränzchenschwesterschaften. Viele dieser, durch geschriebene oder ungeschriebene und oft mit großem Ernst gehütete Satzungen äußerlich zusammengehaltenen Gemeinschaften sind die Träger alter Sitten oder auch die Schöpfer neuer, ihrer Zwecksetzung erwachsener Brauchspiele.

Wie in den Eierfahrten der Berliner Rudervereinigungen, das ist den ersten Jahresausfahrten der Boote, zu deren Festessen die Stammwirte die Eier stiften müssen, ein allgemeines Frühlingsbrauchtum seine besondere Form gefunden hat, so erhielt sich auch in den jährlichen Feiern des Berliner Damenruderklubs das Eierlaufen (vgl. S. 68) in Gestalt eines Kartoffellaufens neben Ball-, Hasch- und Schlagspielen und dem Wettlauf mit ausgeblasenen Eiern auf Löffeln. Die bayrisch-österreichischen, dem Stammtischhumor entwachsenen und besonders im 18. Jahrhundert beliebten „Siemanndlbrüderschaften", Vereinigungen der Männer, bei denen die Ehefrauen „die Hosen anhatten" und deren Mitgliedschaft in feierlichen Aufnahmebriefen bestätigt wurde, hielten am 28. Oktober, dem Tage Sankt Simons, ihr Fest in Gemeinschaft mit ihren Frauen ab, bei dem jeder Widerspruch gegen die Reden und Handlungen der Ehegattinnen untersagt war. Zuweilen führte der Gesellungstrieb des Gleichen zum

Gleichen zu den seltsamsten Gemeinschaftsfeiern. So hören wir 1499 aus Cannstatt, daß hier am „ungeschaffen tag" alle häßlichen und mißgestalteten Männer und Frauen in einem Wirtshaus zusammenkamen und Geschenke erhielten. In erster Linie aber entwickelten sich feste Brauchgemeinschaften und damit Sonderfeste unter den Angehörigen gleicher Berufe aller Stände, einerlei ob diese Berufe früher als „ehrlich" oder als „unehrlich" galten. So besaß das viel verfehmte Spielleutetum seine landschaftlich verschieden gestalteten Organisationen, denen ein Spielgraf oder Erbschaftsspielgraf (Österreich und Bayern), ein Pfeiferkönig (Elsaß) oder ein König der fahrenden Laute (Erzstift Mainz) vorstanden, und seine elsäßischen Pfeifertage waren Volksfeste im wahrsten Wortsinn. Noch 1789 wurde in Rappoltsweiler ein letzter Pfeifertag abgehalten, nachdem das Wiener Spielgrafenamt schon 1782 erloschen war. Selbst die Bettler hatten sich zu zunftartigen, den Bettelvögten unterstehenden Vereinigungen zusammengeschlossen. Die sich seit der Zweithälfte des 19. Jahrhunderts von Jahrzehnt zu Jahrzehnt verstärkende Betonung des wirtschaftlichen Charakters berufstätiger Vereinigungen und Verbände ließ die alten Gepflogenheiten und Feste auf Jahrestagungen und Festessen einschrumpfen. Desgleichen verfielen die Berufstrachten bis auf Reste bei den Schornsteinfegern, Köchen, Konditoren, Fleischern u. dgl., wenn sich daneben auch in den Kleidungen der Rotkreuzschwestern, Liftboys, Servierfräuleins, roten, blauen, gelben, grünen Radlerboten usw. junge Kleiderordnungen bildeten. Wo darüber hinaus im kaufmännischen und gewerblichen Leben unserer Tage noch ein besonderes Brauchtum in die Erscheinung tritt, ist es meist Sonderform allgemeiner magischer Handlungen, ob nun der Großindustrielle aus der Tattwaarmbanduhr die günstigen Konstellationen für seine Unternehmungen abliest oder ob der kleine Gastwirt, um die Gäste anzuziehen, frühmorgens Salz ausstreut, Tische und Stühle rüttelt, ein brennendes Papier auf einer Kohlenschaufel durch die Zimmer trägt oder gar mit dem Gesäß unbemerkt vor Geschäftsbeginn dreimal von außen wider die Haustüre schlägt. Dagegen erhielten sich auf dem Land noch eine Anzahl von Berufsbräuchen und Festen, und während der vier Tage der oberbayrischen „Schlenklweil" (der Zeit des Dienstbotenwechsels zu Lichtmeß) feiern Knechte und Mägde und überlassen ihre Arbeit dem Bauer und der Bäuerin. Auf den meist mit einem fröhlichen Budentreiben verbundenen Schlenklmärkten, deren größter zu Rosenheim am Inn stattfindet, werden dann die neuen Gesindeverträge abgeschlossen.

Die reichste Entfaltung, die zünftigste Bindung fanden die Sitten und Geflogenheiten der Berufsgemeinschaften im Handwerkerstand, der mit dem Aufblühen der Städte schnell an Wohlstand und Macht erstarkte und sich in langwierigen und blutigen Kämpfen mit den Patriziern, den städtischen „Geschlechtern", vielfach schon im 14. Jahrhundert die gleichen Rechte erkämpfte, in vereinzelten Fällen selbst die Stadtherrschaft übernahm. Wie die ritterliche Standesdichtung des Minnesangs in den bürgerlich-handwerklichen Meistergesang einmündete, so zog sich der Meisterbegriff, längst abgelöst vom gelehrten Magistertum, mehr und mehr auf die Kennzeichnung des Handwerksmeisters zurück. Aus freien Vereinigungen erwachsen und eng verbunden den kirchlichen Bruderschaften oder auch selbst als solche auftretend, sogen die Handwerke ihre Stärke aus der Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechtes und dem damit verbundenen Zunftzwang, den wir erstmals 1264 bei den Baseler Gärtnern finden, der sich aber in manchen Städten, wie etwa in Nürnberg, nur langsam gegen den Widerstand der patrizischen Stadträte durchsetzte. Seit dem 13. Jahrhundert hören wir von Zunfthäusern, während die älteste, uns überkommene, statutarisch das Berufsrecht und die Fachbräuche festlegende Ordnung von 1459 und aus der Brüderschaft der Steinmetzen stammt deren Bauhüttengeheimnisse späterhin das Freimaurertum im Geist seiner Zeit ausbaute. Im 16. Jahrhundert sind die Handwerkerzünfte fast allgemein mit eigener Gerichtsgewalt in den Zunftangelegenheiten ausgestattet und geben als Bewahrer der alten Sitten, als Organisatoren der städtischen Aufzüge und Feste, als Veranstalter geistlicher und weltlicher Schauspiele dem Volksleben der Städte ihre eigene Note.

In den handwerklichen Zunftordnungen, den zu Papier gebrachten wie den ungeschriebenen, verdichteten sich mit dem Durchbruch der bürgerlichen Zeitspanne unseres geschichtlichen Lebens die „löblichen Kunstgebräuche" zu einem bis ins einzelnste gehenden Zeremoniell, dessen Einhaltung zum Erkennungszeichen und Prüfungsmaßstab wurde. Wichtiger als Lehrbriefe, Kundschaften und Reisepässe war die Beherrschung der Handwerksgrüße auf der Wanderschaft bei der Einkehr in die Herberge, im Vorsprechen beim Meister, das Wissen um zunfteigene Erkennungszeichen der Gebärdensprache, um die richtige Beantwortung von Vexierfragen. Bei Geschenk, Willkomm, Umschau und Auflage waren die Umgangsformen, Reden und Gegenreden in den verschiedenen Handwerken aufs genaueste geregelt, und in dem Aufnahmeakt des Gesellenmachens weiteten sich die Dialoge früh zu dramatischen Handlungen aus. Die Überzeugtheit von der Güte und Richtigkeit der zünftigen Bräuche klingt heute noch in dem besonders unserer Jugendsprache geläufigen Werturteil „das ist zünftig" nach. Die Seltsamkeiten dieser Handwerkergepflogenheiten rief im 17. und 18. Jahrhundert eine Reihe von Schilderungen neben den zuverlässigsten Quellenberichten der Handwerksordnungen hervor, doch erreichen sie alle nicht an Wert und

Reichhaltigkeit die Darstellungen des Altenburger Magisters Friedrich Friese, dessen Aufsatzfolge „Der vornehmsten Künstler- und Handwerker Ceremonial-Politica“ 1705–15 in Leipzig erschien. In diesem alten Handwerkerbrauchtum stehen die Gewohnheiten, Rechtssitten und Feste der Gesellen und der Meister nebeneinander und zumeist streng geschieden wie die Zunfthäuser und die Gesellenherbergen. Aber während das Alter sorglich die Einhaltung der Berufsgewohnheiten behütet und sich an seinen Festtagen zu gemächlich-breiten Schmausereien zusammenfindet, ist die ledige Jugend hier wie überall die treibende Kraft der öffentlichen Umzüge und Schaustellungen, Bewahrer der ungeschriebenen Rechte, Sitten und Spiele. Gesellenherberge und Wanderstraße sind die Umschlagsplätze des Handwerkerliedes in Ernst und Spott, der Volkserzählung, des Volksrätsels und Volkswitzes, die Wanderzwang und Wanderlust durch alle deutschen Gaue trugen:

214. Aufpflanzen der Richtmaien auf dem Dachgebälk eines neuen Hauses in Wörbzig (Anhalt), 1935.

Nun laßt uns eine Ture tun,
Marschieren in das Reich,
Durch Franken und durchs Schwabenland,
Durchs Schweizerland zugleich.
Tirol wie auch die Steiermark,
Ins Ungarland hinein,
Und wer daselbst gewesen ist,
Das lebt gar hübsch und fein.
Wills uns dann da gefallen nicht,
Marschieren wir in Böhmen,
Von Böhmen dann nach Sachsenland,
Da sind die Mädchen schöne.

Erst mit dem Durchdringen der Gewerbefreiheit und der Aufhebung der Zunftgesetze (1864) zerfiel das alte Handwerkerbrauchtum, verwischten sich vielfach die Grenzen zwischen den wandernden Handwerksburschen und den ewigen Tippelbrüdern der Landstraße, sanken die Gesellenherbergen zu „wilden Pennen“ herab. Auch die seit 1854 aufwachsenden „Herbergen zur Heimat“ und jene der katholischen Gesellenvereine vermochten nur noch allgemeinen sozialen Schäden zu steuern, die Gefahren des Landstraßendaseins zu mildern.

So erhielten sich altes Brauchtum und überkommene Standestracht lediglich noch bei den Zimmerleuten, kaum verändert bis in unsere Tage. Den unförmigen, gedrehten „Stenz“ (Wanderstock) in der Hand, in den unten weit abstehenden „Hamburger Schnitthosen“, auf dem Rücken, Koffer und Rucksack ersetzend, den in Bielefelder Leinen verschnürten „Berliner“ und die kleine Habe im roten Taschentuch, dem „Charlottenburger“, mit sich führend, wandern die Zimmergesellen von einer ihrer Herbergen zur anderen, auf dem Kopf den „Obermann“ (Schlapphut), den „Schauwerker“ (steifen Hut) oder gar den altmodischen „Spinnt“ (Zylinder). In diesen Herbergen, deren Inhaber ungeachtet ihres Alters „Vater“ oder „Mutter“ heißen und die sie mit Modellen ihrer Zimmerer- oder Dachdeckerkünste ausschmücken, verbringen die Gesellen ihre Mußestunden. Hier üben sie auch im „Trudeln“, das ist dem Hin- und Herrollen einer scharfkantigen Walze auf dem Körper eines über den Tisch gelegten „Missetäters“, ihre zunfteigene Gerichtsbarkeit aus, während die Lehrlinge, die etwas ausgefressen haben, gleich am Arbeitsplatz verhauen und geschwärzt werden. Allgemein geübt ist bei den Zimmerleuten auch noch das „Schnüren“ des die Baustelle betretenden Bauherrn oder eines Fremden, das indessen in der Regel nur dann ausgeübt wird, wenn sich das Lösegeld zu lohnen scheint. Bei der Grundsteinlegung eines Hauses und bei den Richtfesten, zu denen für die verschiedenen Gebäudearten eigene Reden in Poesie oder Prosa vorgeschrieben sind, stehen den Zimmerleuten feste Rechte zu, und der Bauherr, der nicht die übliche Entlohnung gibt, erhält statt des Richtmaien (Abb. 214) einen Lumpenmann oder Besen aufs Dachgebälk gepflanzt. Das Zerschmettern eines Glases oder Kruges Wein in die Tiefe beschließt die Richtfeier. Die Strenge, mit der die Zimmerleute seit Alters bei aller Derbheit der Umgangsformen auf die zünftige Ehrlicherhaltung ihres Handwerkes achteten, führte in früheren Zeiten zu der allgemein durchgeführten Forderung, daß bei der Aufrichtung eines Galgens die Obrigkeit den ersten Schlag tun müsse.

Über drei Jahrhunderte hinweg fand der Stolz der städtischen Zünfte seinen beredten öffentlichen Ausdruck in mehr oder minder prunkvollen Handwerkeraufzügen, die insbesondere die Gesellen bestritten. Sie knüpften sich an bestimmte Jahrestage oder an besondere Anlässe, wie die Einweihung einer Herberge, das Aufhängen eines neuen Gesellenschildes u. dgl. an. Auch stellten in den katholischen Landen die Berufsvereinigungen größtenteils die Schaugruppen der Fronleichnamsprozessionen.

215. Aufzug des Nürnberger Zirkelschmiedehandwerkes zum Jacobitag 1688. Der Zug im Sebalduspfarrhof. Kupferstich von J. P. Henckel, verlegt von A. J. Trautner. Spätes 18. Jahrhundert.

Zahlreiche Kupferstiche, Ölgemälde, Aquarelle, Lithographien haben diese Umgänge festgehalten, und das Museum Carolino-Augusteum in Salzburg bewahrt Guckkastenbilder des 18. Jahrhunderts, die auf Papierrollen den Zug der Metzger zum Metzgersprung und den Reifentanz der Küfer verbildlichen. Besonders Nürnberg war reich an solchen Darstellungen zeitgenössischer wie retrospektiver Art. So gibt die Johann Alexander Börnersche Bildreihe Gegenwartsdarstellungen von Trachten und Handwerkerfestlichkeiten: Umzüge der Bortenmacher, der Drechsler (1700), der Zirkelschmiede (am Jacobitag), des Rotgießer- und Metzgerhandwerks (letzteres von 1658) wieder, dazu einen Rotgerber- und Schwerttanz (1600) sowie zwei Bilder vom Nürnberger Fischerstechen. Kupferstiche aus dem Verlag A. J. Trautner, die dem späteren 18. Jahrhundert entstammen, schildern Aufzüge der Metzgerknechte (1658), Zirkelschmiede (1688 vgl. Abb. 215), Bortenmacher (1694), Tuchmacher und Schreiner (beide von 1768), der Hufschmiede (am St. Johannistag). Dazu einen Rotgerbertanz (1687), ein Fischerstechen (1649 und die Fechtschule der Klopffechter (1623). Unter den Kupferstechern solcher retrospektiven Bilder zeichnet sich besonders Joseph Kellner aus, dessen 1780 erschienene „Vorstellung der öffentlichen sehbaren Gebräuche in Nürnberg" (I. Teil) 32 Einzelblätter zusammenfaßt. Neben solchen Sammlungen und Bilderfolgen stehen zahlreiche Einzelblätter der verschiedenen Künstler, so daß das Kupferstichkabinet des Germanischen Nationalmuseums allein 13 Blätter von Umzügen der Metzger und 7 von solchen der Messerschmiede (beide um 1600) besitzt neben 4 von den Zirkelschmieden (17. Jahrhundert), 5 von den Schreinern (18. Jahrhundert), 3 von Tuchmachern (18. Jahrhundert), 2 von Hufschmieden (17. Jahrhundert) und je eines von den Bortenmachern (1694) und Rotgerbern (1687).

Außer solchen Bildern geben Beschreibungen handwerklicher Umzüge bis in die Einzelheiten getreue Darstellungen von Zuggruppen, Schauspieleinlagen und Standestänzen, die sich (bei dem Wanderzwang des Gesellenlebens kaum verwunder-

lich) vom Meer bis zu den Alpen ähneln. Da wo die Umgänge zur Fastnachtszeit stattfanden, mischten sich ihnen in der Regel Mummenschänze und dramatische Spiele ein. Zu den im Schrifttum meistbeschriebenen Handwerkeraufzügen gehören die der Schreinergesellen, die außer ihren Werkzeugen (Hobelbank, Zirkel, Winkelhaken, Winkelmaß, Streichmaß, Beil, Leimtopf usw.) allerlei Modelle von Treppen, Kuppeln, Fensterbögen u. dgl., besonders aber „die fünf antiken Säulen", Dorica, Jonica, Corinthica, Toscana und die (römische) Composita, mit sich führten. Auch die Drechsler trugen die Embleme ihres Gewerbes und kunstvolle Gesellenarbeiten. Meist traten die Teilnehmer solcher Züge in patrizischer Festtracht auf oder als eine soldatische Truppe mit Hauptmann und Fähnrich, doch brachten sie daneben, besonders in den zur Fastnachtszeit stattfindenden Umzügen, oft auch ihr eigenes Gewerbe in allerlei Sonderformen zum Ausdruck. So steckte im Umzug der Nürnberger Schuhmachergesellen von 1799, bei dem jene ihren altmodisch gewordenen Titel „Schuhknechte" ablegten, ein Geselle völlig in einem hohen, mit Augenlöchern versehenen Pappstiefel, während ein anderer ein nur wenige Zoll hohes Stiefelchen vorwies. In den Festzügen des Metzgerhandwerks der gleichen Stadt fehlte neben dem Metzgerhund nicht eine ganz mit Würsten behangene Scherzgestalt, und im Fleischhauertanz hielten sich die Gesellen an wurstartigen Schläuchen die Hände. Die Hamburger Schreinergesellen des 17. und 18. Jahrhunderts führten eine Fahne aus Hobelspänen mit sich, und die gefärbten Kleider, Federn, Feldbinden im Augsburger Kistlerumzug von 1616 waren „alles vom Hobel ofs Zierlichst zugericht". Auch schossen die Tischler mit Vorliebe aus selbstgefertigten, hölzernen Waffen und Werkzeugen. Ähnliches hören wir von den Buchbindern, die sich Papierspäne um den Leib und die Beine banden. Weniger sinnvoll erscheint zunächst, daß zuweilen die Beutler mit Strohkränzen, Strohgürteln, strohernen Kniebändern oder in ganzen Strohkleidern umherzogen und auch die Gerber völlig in Stroh gehüllt waren, doch dürfte eine solche Kleidung auf andere Ursprünge hinweisen. Verbietet doch schon ein Edikt des Pariser Bernhardskolleg vom Ende des 15. Jahrhunderts bei der Scholarenaufnahme die Berührung der Neulinge mit Wasser und Stroh, und Christian Gerber berichtet uns 1699, daß man bei der Gesellentaufe den Täufling aufs närrischste mit Stroh umbinde und ihm eine strohgeflochtene, mit Eierschalen und Kartenblättern ausgezierte Krone aufs Haupt setze. So ist es naheliegend, daß hier Formen des Vorfrühlings- und Fastnachtsbrauchtums und damit letzten Endes die Wildemanngestalten auf die Studenten- und Handwerkersitten eingewirkt haben. Wie im Hamburger Schreinergesellenumzug von 1696 oder in einem Schaugang des gleichen Gewerbes, der 1659 zu Frankfurt a. M. statrfand, drei wilde Männer mitgeführt wurden, so gehörte die Gestalt des wilden Mannes, bei der das Strohkleid schon früh neben den kostspieligern Zottelpelz trat, auch bei anderen Handwerkerumzügen und den erzgebirgischen Bergmannsparaden zum festen Typengut.

216. Umzug der Nürnberger Metzger mit einer 658 Ellen langen Bratwurst am 8. und 9. Februar 1658. Kupferstich von Alexander Böner 1647—1720.

Zu den Insignien der Handwerke traten oft Schaustücke beruflichen Schaffens, die man als technische Wunder, zuweilen auch wegen ihrer geschmackvollen Verzierungen bestaunte. So führten die Nürnberger Metzgergesellen 1614 eine 493 Ellen lange, mit Rosmarinzweigen und Kränzen geschmückte Bratwurst durch die Stadt, nachdem ein Versuch, sie auf 500 Ellen auszulängen mißglückt war. Doch gelang ihnen 1658 die Fertigung einer 658 Ellen großen Wurst (Abb. 216). Auch die „Geschichtsklitterung" (Gargantua) des Johann Fischart (1575) berichtet vom Umhertragen einer solchen Wurst auf einer Stange, und aus Zittau wie Wien haben wir Schilderungen ähnlicher Wurstumzüge. Die längste Bratwurst aber verfertigten die Königsberger Schlachter im Jahre 1601, nachdem sie schon 1558 mit einer 198, 1583 mit einer 596 Ellen langen durch die Stadt

217. Der Büttentanz nebst dem Auszug, seit 10 Jahren zum erstenmal wieder aufgeführt am Volksfest, den 25. August 1830, in Nürnberg. Steindruck von Leonhard Amersdorffer.

gezogen waren. Bei ihrem Umzug von 1601 führten sie eine 1005 Ellen lange Wurst vor, von der sie 130 Ellen der Landesherrschaft schenkten. Wie die Metzger mit ihren Riesenwürsten, so paradierten die Bäcker mit Gebildbroten von ungewöhnlicher Größe. So berichtet uns J. C. Cander (Deß kurtzgefaßten Sächsischen Kern-Chronicon Anderer Band = Remarquable curieuse Briefe, 94. Couvert, Freyberg 1728) von einem „solennen" Aufzug der Dresdener Bäcker, der zwar nach altem Herkommen jährlich nach Weihnachten stattfand, damals aber durch eine neue vom Kurfürsten zu Sachsen und König in Polen gestiftete Hauptfahne eine besondere Weihe erhielt: „Hiernechst auch liesen offtermeldte Becker in ihrer Herberge auf der großen Brüder-Gasse, der Sophien-Kirche gegenüber, 3 große geflochtene Butterzöpffe backen, davon 2 egal und jede bey 2 Ellen lang, der 3te aber, worzu man über einen Scheffel Weitzenmehl gebrauchet, und welcher mit Mandeln, Ziebeben und anderm Gewürtz auch wohlriechenden Wassern ausgefüllet, war von solcher extraordinärer Größe, daß sich niemand einen von so großer Gestalt jemahlen gesehen zu haben rühmen und erinnern können, sintemahl er geflochen 5 Ellen lang und in der Mitten über 7/4 Ellen breit gewesen, er war über und über Figuren weis mit grünen Buxbaum bestecket und mit Zierrathen vergoldet, ward a part mit Fleiß darzu gemachten Stellage in der Länge von 6 Becken-Knechten getragen, man hat, um solchen in Backofen zu bringen, das Ofenloch hierzu vergrößern müssen." Diesen Aufzug, der von der Gesellenherberge in der großen Brüdergasse nach dem Zeughaus und weiterhin zum Schloß ging, leiteten Bäckerknechte mit Mühläxten ein. Ihnen folgten die Altgesellen, die Träger der Gesundheitskannen, Zunftbecher und Willkomms, die Handwerkslade mit den Oberältesten. Hinter den „Cadets-Pfeiffern" in grüner Kleidung mit zwei Waldhörnern und anderen Musikinstrumenten trug man die kleine Schwingfahne. Darauf kamen die beiden ersten, von zwei Bäckerknechten getragenen Zöpfe und hinter ihnen der Riesenbutterzopf. Schließlich schlossen zwei grau gekleidete Tambours und 40 degenbewehrte Knechte in blauen Mänteln mit seidenem Bund, in Gold und Silber gestickten Vortüchern und mit schönen Bändern und Krausen geziert den Festzug ab. Zum Schwenken der von August dem Starken neugestifteten Hauptfahne hatte man sich eigens einen in solchen Künsten besonders bewanderten Bäckermeister aus Stargard in Pommern verschrieben, der mit

der einen Hand die Fahne und mit der anderen eine Zitrone in die Luft warf, die er beim Herabfallen geschickt mit der Spitze seines Degens auffing, dazwischen auch noch aus einer Pistole schoß. Andere zeitgenössische Berichte schildern einen Aufzug der Dresdener Weißbäcker von 1694, bei dem man einen fast drei Meter großen Striezel mit sich führte. Aber auch in den Bäckeraufzügen anderer Städte, wie z. B. in Nürnberg und Zittau, finden wir derlei umfangreiche Schaugebäcke wieder, und an dem oben geschilderten Königsberger Wursttragen von 1601 beteiligte sich die Bäckerzunft mit sechs mächtigen Rundkringeln und acht großen „Strützeln" in Lebkuchenteig, die mit vergoldeten Löwenköpfen, Kronen, Sternen und dem Wappen der Bäckergesellen belegt waren.

218. Schäfflertanz vor der Münchener Schäfflerherberge. Nach einer Zeichnung von Albrecht Adam (1786—1862). Als Steindruck verlegt von Hermann Barth.

Zu den Festlichkeiten der Handwerker gehören die Tänze, die in den Städten (im Gegensatz zu den Geschlechtertänzen auf dem Rathaus) in der Regel Gassentänze waren, vorgeführt auf besonderen öffentlichen Plätzen oder vor den Gesellen- und Zunftherbergen. Wenn wir Geiler von Kaisersberg glauben dürfen, scheinen eine Reihe dieser Berufs- und Standestänze erst im späten 15. oder um die Wende zum 16. Jahrhundert aufgekommen zu sein: „Deßgleichen bringt man so viel tänze auf die ban, die vor nie brauch sin gewesen, das sich nicht genug darob zu verwundern ist. Als da ist: der schäffer tanz, der baurn tanz, der welsch tanz, der edelleute tanz, der studenten tanz, keßler tanz, bettler tanz und in summa, wenn ich sie all wolt erzelen, hett ich wohl ein ganze wochen zu schaffen." Wieder ist es Nürnberg, das uns in Bildern und Beschreibungen besonders gut über die Messerer-, Metzger-, Büttner-, Zirkelschmied-, Tuchmacher-, Schlotfeger- u. dgl. Tänze unterrichtet, die gleich den Umzügen meist zu Neujahr, Fastnacht, Pfingsten oder am Tag Johannes des Täufers stattfanden, daneben auch besondere Zunftfeiern verschönten. In den Tänzen der Waffen- und Messerschmiede lebte der altgermanische Schwerttanz (vgl. S. 48) in künstlichen Figurenverschlingungen und Scheingefechten fort und erwies sich derart zugkräftig, daß wir ihn im 16. und 17. Jahrhundert auch bei den Kürschnern, Schiffern, Bergknappen, Schuhmachern und anderen Berufen, dazu im höfischen wie stadtbürgerlichen Festspiel finden. Auch im Brauchtum abgelegener, bäuerlicher Gegenden findet er sich heute noch ebenso wie in zünftiger Bindung bei den Halleiner Bergknappen oder im „Schwertlestanz" der Überlinger Rebleute. Unverkennbar scheint die magisch-symbolische Artung einzelner seiner Figuren wie die kultische Herkunft aus dem Vorfrühlingsbrauchtum, das die Schwertertänze meistenteils an die Fastnachtswochen bindet, und seine Beziehungen zum Totenkult. Noch im 16. Jahrhundert hören wir von der schon von Tacitus betonten, nur aus einem Kultsinn deutbaren Nacktheit der Tänzer. So wurden 1555 in Dresden Personen gefänglich eingezogen, weil sie des Nachts, lediglich mit Hemden bekleidet oder völlig nackt, Schwerttänze auf den Gräbern aufgeführt hatten, und aus Leipzig wird sogar noch nach dem 30jährigen Krieg von einem solchen Schwerttanz auf dem Friedhof berichtet. Neben diesen Schwerttänzen waren besonders die über den ganzen deutschen Kulturraum verbreiteten Büttnertänze (Schäffler-, Böttchertänze) mit ihrem Reifenspringen und -schwenken und den vielfach zu Gewölben und Gängen verschlungenen Bogenkreuzungen und Schwingungen beliebt (Abb. 217 f.). Da wo ihre oft mit Buchsbaum umkleideten Bögen mit Lichtern besteckt waren, wurden sie zu Laternentänzen, die neben Fackeltänzen zu den verbreitetsten Tanzformen gehörten. In die Aufführungen des erstmals 1464 erwähnten Münchener Schäfflertanzes (Abb. 218) mischen sich (ähnlich wie anderwärts) die Scherze zweier Hanswürste, die 1802 die ältere Trickgestalt der „Gretel in der Butten" ablösten. Außerhalb solcher öffentlichen Lustbarkeiten entwickelten sich bei den einzelnen

Handwerken eigene Gesellschafts- und Unterhaltungsspiele im engen Kreis der Fachgenossen, wie bei den Buchdruckern das mit dem Bleigeviert gespielte „Quadräteln", mit dem man die Runden ausknobelte, oder das „Klatschen", ein auch heute noch bei den Zimmergesellen neben dem mit einem Schwenken der Schlapphüte verbundenen Singen von Hutliedern beliebtes Gesangsspiel.

Die eigenartigsten, erst im 19. Jahrhundert versickerten Bräuche entwickelten sich bei dem Lossprechen der Gesellen, in dem altüberkommene und allgemeine Formen der Jünglingsweihe mit eigenständigen Gestaltungen des Handwerkerlebens zusammenwuchsen. Dieses Gesellenmachen vollzog sich in Gegenwart der Meister und Gesellen vor der offenen Zunftlade in der Form einer Taufe, die ein Pfaffe (bei den Schreinern auch Papa, bei andern Handwerkern Vater genannt) vollzog und der zwei, drei oder fünf vom Lehrjungen erwählte Paten beiwohnten. Die meist sehr weitläufige Taufrede gab dem neuen Gesellen oft bis ins einzelne gehende Anweisungen für sein künftiges Verhalten. Dabei standen besondere Zeremonien im Mittelpunkt der Handlung, die den ganzen Aufnahmeakt bei den Schlossern als „Bartbeißen" oder „Schlüsselbeißen", bei den Büttnern als „Schleifen", bei den Schreinern als „Hobeln", bei den Schmieden als „Feuer anblasen und auskühlen" bezeichnen ließen. Sie sollten sinnbildlich dartun, daß nun dem jungen Gesellen die Zunge gelöst werde, seine Untugenden und kindischen Unbeholfenheiten abgeschliffen und abgehobelt seien, daß er ein neuer Mensch geworden. Dementsprechend sprach man von einem „Schleifpfaffen" und von „Schleif-" bzw. „Hobelpredigten". Gelegentlich besorgte auch ein „Arzt" die Hobelkur. Auch waren die Einzelheiten der Prozedur, zu der man große, hölzerne und eigens für die Gesellentaufe bestimmte Instrumente benutzte, durch besondere „Hobelordnungen" berufsamtlich festgelegt. Beil, Schichthobel, Streichmaß, Winkelmaß, Winkelhaken, Säge, Zirkel, Bohrer, Raspel und Richtscheid waren die Hauptinstrumente, doch wechselten diese je nach dem Handwerk, wiewohl die besonderen Brauchtumsformen der Schreiner und Büttner, über die wir am besten unterrichtet sind, sich auf eine Reihe anderer Gewerke übertrugen.

Um diese dem Berufsleben entlehnten Prozeduren rankten sich eine Anzahl weiterer Maßnahmen, die scheinbar größere Freiheiten in Auswahl und Ausgestaltung boten. So schwärzte man vielfach dem Täufling das Gesicht ein, machte ihm einen Bart, rasierte ihn und ließ ihn dreimal unter einer Bank hindurchkriechen, aus der er zuletzt als Geselle hervorkam. Auch schwang zuweilen der Pfaffe seinen Fuß über ihn als Zeichen der Aufnahme in die neue Gesellengemeinschaft, zu der man ihn durch die Überreichung des Gesellenkranzes ehrte. Dessen Aufsetzung ging bei den Schreinern die Verabreichung eines Backenstreiches voraus, den bei den Messerschmieden der Gesellenvater dem Loszusprechenden nach dem Rasieren verabreichte. Bei den Schlossern hören wir von einer Art Ritterschlag, während nach Frieses Schilderungen Hutmacher und Beutler die Neulinge des Gesellenstandes zum Karten- und Würfelspiel mit frischen Ruten schlugen und die Buchbinder ein Buch als Schlagwaffe benutzten. Hieß bei den Schreinern schon der Täufling „Kuhschwanz" oder „Kuhschlüssel", bei den Büttnern „Ziegenschwanz", so verlieh man zumeist erst nach der Taufe den in die neue Gemeinschaft Aufgenommenen einen mehr oder minder witzigen und ironischen Schleif- oder Gesellennamen nach der Art jener, die die Spießgesellen des jungen Meier Helmbrecht, die Bauern der Neithartlieder tragen oder die den Spielleuten (schon zum Leidwesen Berthold von Regensburgs) zugelegt wurden, ein Brauch, den wir noch in den studentischen „Biernamen" nachklingen hören. Die Taufe selbst geschah mit Bier, Wein oder Wasser in sehr verschiedenen, meist den kirchlichen Taufakt karrikierenden Formen. So schüttete nach Friese ein als Mönch verkleideter Schleifpfaffe dem von zwei Gesellen festgehaltenen Täufling eine erhebliche Menge Wasser über den Kopf, während eine Lindauer Hobelordnung von 1600 vom Eintauchen in den Brunnen spricht und die Büttner ihren „Ziegenschwanz" auf die Straße laufen und Feuer schreien ließen, worauf sie mit dem „Feuerlöschen", d. h. dem Begießen des Täuflings begannen. Ein Gesellenschmaus, bei dem das Trinken nicht zu kurz kam, beschloß die Feier. Man hieß dieses Mahl „den Namen verschenken" und ließ ihm zuweilen am nächsten Tag noch einen Nachschmaus folgen. Ein Überblick über diese ganzen Weihezeremonien zeigt ein merkwürdiges Gemisch von Ernst, Scherz und derben, ja rohen Zügen. In den Ansprachen des Taufvaters oder Pfaffens und in den Gegenreden des Täuflings, besonders aber der großen Schleifrede, bricht immer wieder der feierliche Grundton hindurch. Zu der Bekrönung mit dem Kranz scheint zuweilen auch die Überreichung von Salz und Brot gekommen zu sein, von der wir besonders im 19. Jahrhundert anläßlich der Übergabe des „Gautschbriefes" bei den Buchdruckern hören. Eine solche symbolische Reichung des Salzes nahm auch die abendländische Kirche bei der Taufe und der Katechumenenweihe vor. Wie Brot und Salz neben dem Heiligabendlicht zum abendlichen erzgebirgischen Weihnachtsmahl gehören und die Christnacht über in die Tischdecke eingeschlagen werden, so spendet man sie selbst in Großstädten heute noch vielfach bei dem Einzug in ein neues Haus. Aber auch ausgesprochene Travestierungen des kirchlichen Kultes kamen bei solchen Gesellentaufen vor, Meßparodien, ein Umzug, bei dem der Pfaffe statt mit dem Weihwasserwedel mit einem

Strohbüschel die Umstehenden bespritzte und schließlich eine satirisch-komische Predigt hielt. Derlei Predigten wurden, wie Christian Gerber, der Pfarrer in Lockwitz bei Dresden, uns in seinen „Unerkannten Sünden der Welt" (1699) schaudernd berichtet, in Drucken verbreitet. Von ihm wie von Friese erfahren wir auch von allerhand Gewalttätigkeiten gegenüber dem Täufling, dem man ein rohes Ei in den Hals stieß, dessen Haare man durch ein Sieb zog oder den der Pfaffe jedesmal wieder an den Haaren hochriß, nachdem man ihn durch Wegziehen des auf einem Tisch stehenden Sitzschemels zu Fall gebracht hatte. Die Derbheit solcher Sitten veranlaßte schon im 17. Jahrhundert die Behörden zu gelegentlichem Einschreiten, und ein Reichsgesetz von 1731 verbot die Behobelung allgemein, freilich ohne durchschlagenden Erfolg.

Die meisten Prozeduren dieser Gesellentaufen finden wir im studentischen Depositionsakt wieder, so daß die Frage nach ihrer wechselseitigen Beeinflussung naheliegt. Diese Deposition, über die wir durch zahlreiche Prosa- und Reimschilderungen, durch Akten sowie allerlei Schriften ernster wie satirischer Art ausgezeichnet unterrichtet sind und die in ihren letzten Resten in den Fuchsenbräuchen (Fuchsenexamen Fuchsentaufe, Fuchsenritt, Fuchsenprellen u. dgl.) unseres studentischen Verbindungswesens bis zu dessen Untergang fortlebte, verlieh als symbolisch gefärbter Rechtsakt der Immatrikulation das akademische Bürgerrecht, erhob doch sie erst den unserem heutigen Mulus (= Abiturienten) entsprechenden Bachanten oder Beanen zum Pennalen (Fuchs), der dann nach einer Prüfungszeit von 1 Jahr, 6 Monaten, 6 Wochen 6 Stunden und 6 Minuten in die Gesellschaft der freien Burschen eingehen durfte.

Wie uns der Begriff des Beanen aus Frankreich zugewandert ist (béjaune = bec jaune = Gelbschnabel; also unser Grünschnabel), so mögen auch, sieht man von den sich allzusehr ins Lose spannenden Verbindungsfäden zu den Studentenweihen der vorchristlichen Sophistenschule zu Athen ab, über die uns Gregor von Nazianz berichtet, die Depositionssitten von dort ihren Ausgang genommen haben. Jedenfalls waren sie zunächst ein reiner Schülerbrauch, ehe sie ihre akademische Anerkennung und Regelung fanden. Hören wir 1368 aus Orleans ganz allgemein von allerlei Quälereien der Neulinge, von denen sie sich mit Geld lösen mußten, so verlangt schon 1493 das Pariser Bernhardskolleg die Auslieferung aller Werkzeuge, Geräte und Gefäße, die zu den „Leichtfertigkeiten" bei der Scholarenaufnahme benutzt wurden und setzte gleichzeitig einen abbas bejaunorum ein. Auch die Statuten der Erfurter Universität von 1447 wenden sich gegen die mißbräuchlichen Handhabungen des depositio beanii, die hier zum erstenmal auf deutschem Boden als eine scheinbar schon mehr oder minder rechtsübliche Einrichtung gebucht ist. Doch gewinnen wir erst 1481 an derselben Universität einen bildhaften Einblick in das damals von einem Magister (später in der Regel vom Dekan) geleitete Depositionsritual. Bis ins 18. Jahrhundert hinein spielte sich dieses zumeist derart ab, daß der Depositor (ein älterer Student) dem mit einem Bachantenrock bekleideten Beanen einen Cornutenhut mit Bockshörnern aufsetzte, ihm einen Schweinshauer als „Bachantenzahn" in den Mund steckte, die Ohren künstlich zu Eselsohren verlängerte und einen Schellenschwanz anhing, um ihn so als ein pecus campi zu kennzeichnen. Darauf reinigte man ihm die Ohren mit einem riesigen Ohrlöffel, zog mit einer gewaltigen Brechzange wieder den Zahn aus, feilte seine Nägel, schnitt seine Haare und ließ sich den Beanen die Hörner an Tür und Wand abstoßen. Auch malte man ihm einen Bart und rasierte ihn, flößte ihm widerliche Flüssigkeiten als Arzneien ein, verabreichte ihm Ohrfeigen und Schläge mit einer kleie- oder sandgefüllten Wurst und begann ihn, auf die Depositionsbank oder einen Tisch gelegt, mit den Depositionsinstrumenten zu behobeln, behauen, besägen, bebohren, bezirkeln und zu messen. Schließlich begoß man ihn mit Wasser, nachdem er eine Sündenlitanei und Beichte heruntergesagt oder sich durch allerlei Vexierfragen hindurchgewunden hatte, deren falsche Beantwortung ihm wiederum eine Anzahl von Ohrfeigen einbrachte. Nach seiner Heilung vom Beanismus und der Wandlung vom wilden Tier und ungehobelten Klotz zum umgangsfähigen Menschen spielte sich die eigentliche Taufe meist in der Form ab, daß der Dekan dem Täufling ein Glas Wein aufs Haupt goß und das Salz der Weisheit reichte. Mit welcher Freude das 16. und 17. Jahrhundert diese Depositionsriten aufnahm, zeigt ihr frühes Einströmen in die politische Satire. In Willibald Pirckheimers, des gelehrten Nürnberger Humanisten, Eccius dedolatus (= der gehobelte Eck) werden die ganzen Depositionsvorgänge in Form eines kirchenpolitischen Pasquills abgehandelt, und die Themata Medica de Beanorum, Archibeanorum et Cornutorum des Carriolanus Tevetio Crusenas, die in das Caspar Dornavis Amphitheatrum Sapientiae (Bd. II, 1619) sowie die Sammlung der Facetiae Facietiarum (1644) übergingen, schildern die diätischen, pharmazeutischen und chirurgischen Maßnahmen, mit denen man die „gehornten Wilden" von ihrer Krankheit befreite. Doch führten auch hier die Roheiten, die bei solchen Depositionsriten unvermeidbar schienen und die schon 1543 die Prager Universitätsbehörden beschäftigt hatten, 1600 auch die Heidelberger Hochschule über die Abschaffung des Brauches beraten ließen, im Laufe der Zeit zu allerhand Milderungen und der Unterstreichung der sinnbildlichen Zwecksetzung. In der Ersthälfte des 18. Jahrhunderts kam die Deposition allmählich (von dem Buchdruckerritus abgesehen) allenthalben ab, und von den Depositionsinstrumenten erhielten sich auf deutschem Boden lediglich die der Leipziger Universität (vom Jahre 1711). Doch lebt in Redensarten wie „er wird sich schon noch die Hörner abstoßen" (oder „ablaufen") sowie den „Ungeschliffenheiten" eines „ungehobelten Menschen" oder „groben Klotzes" die einstige Volkstümlichkeit der studentischen Depositionsbräuche wie auch der handwerklichen Gesellentaufen nach.

219. Äquatortaufe. Lithographie. Mitte 19. Jahrhundert. (Mauer, Hänselbuch.)

Auch in der politischen Bildsatire blieben die Hobelbänke, Pritschschulen und das Einseifen wie das Rasieren der Gegner noch bis zu den Scherzpostkarten und dem Bildgut der satirischen Zeitschriften des Weltkrieges 1914—18 lebendig.

Unzweifelhaft beeinflußt von den akademischen Aufnahmebräuchen ist die Deposition (deponieren) oder das Postulat (postulieren) der Buchdrucker, die bei ihrem engen Zusammenhang mit dem akademischen Leben, dem sie nicht selten selbst einmal als Studierende angehört hatten, die lateinischen Fachausdrücke dem „Schleifen" oder „Hobeln" vorzogen. So nimmt es nicht Wunder, daß die Buchdruckerdeposition auch das Säubern des Ohres mit dem Ohrlöffel und das Polieren der Nägel mit einer Riesenfeile übernahm, Formen, die sich bei dem Gesellenlosspruch anderer Handwerke nicht finden. Auch die Buchbinder nannten ihre Gesellenprüflinge „Pacchanten", aber selbst in einem Handwerksspiel der Posamentierer aus dem 17. Jahrhundert finden wir neben dem Ziehen des Zahns den Ausdruck „stinkender Pachant", bei den Glasern die Bezeichnung „Deponant". Da das Postulat der Buchdrucker, besonders infolge der Bemühungen des Leipziger Verlagsbuchhändlers Johann Gottlieb Immanuel Breitkopf (1712—94), vergeistigtere Formen annahm, verfiel es erst 1803 einem allgemeinen Verbot. Doch erhielt sich als letzter Nachklang bis in unsere Tage das „Gautschen" (ursprünglich ein Fachausdruck für das Zusammenpressen der feuchten Papierbahnen) als Taufakt, bei dem der Täufling von den „Packern" auf einen nassen Schwamm gesetzt oder mit einer Gießkanne übergossen oder auch auf verschiedene Weise in einen Wassertrog befördert und obendrein mit einem Schwamm getauft wird. Nachdem dies geschehen, bestätigt ihm ein feierlich überreichter „Gautschbrief" den zunftgemäßen Erwerb seiner neuen Würde. Erscheint so das Gesellenmachen der Handwerker unzweifelhaft von der akademischen Deposition beeinflußt, so dürften doch das Behauen, Behobeln, Schleifen u. dgl. samt den zu diesen Verrichtungen bestimmten Werkzeugen erst aus dem Handwerkerbrauchtum in die studentischen Beanenscherze eingewandert sein, zumal der zünftige Aufbau des akademischen Lebens solche Entlehnungen nahelegt.

Gleich den bündischen Gesellenschaften der Bauernburschen, Handwerker und Studenten besitzen auch andere Berufe Aufnahmeweihen mit Taufriten und Mannbarkeitsproben, die nur in ihren Äußerlichkeiten örtliche, zeitliche und ständische Verschiedenheiten aufweisen. Von ihnen ist die Äquatortaufe (Abb. 219) die bekannteste, bei der jeder auf einem Schiff Fahrende, der zum ersten Male den Äquator überquert, einerlei ob es sich um einen Frachtsegler, einen Vergnügungsdampfer oder um ein Kriegsschiff handelt, unter feierlicher Assistenz eines weißbärtigen Neptuns und dessen verkleideten Gefolges in einem mit Seewasser gefüllten Boot oder Bottich untergetaucht, zum mindesten aber angespritzt wird. Auch findet sich der gleiche Brauch beim Durchqueren anderer Wendekreise und Meerengen oder dem Umfahren eines bestimmten Vorgebirges. Neben der Taufe ist vielfach ein Haarschneiden durch den Hofbarbier des Meeresgottes üblich, das Barbieren des eingeteerten Gesichtes mit dem Teerlöffel, das Aufmalen eines schwarzen Zeichens auf der Stirne, das Eingeben von Pillen, die Verabreichung einer Spritze Öl in den gefüllten Mund.

Auch bei den Kaufleuten standen früher derlei Bräuche in Blüte. So wurden in Königsberg die Neulinge mit dem Gesäß auf einen großen Stein, den „Kaiser", gestoßen (weshalb der Brauch „Kaisern" genannt wurde), eine Form der nachdrücklichen Einprägung eines denkwürdigen Ereignisses, die neben Backenstreich, Pritschenschlag, Haar- und Ohrenzupfen auch bei Grenzbegehungen üblich war und heute noch im „Schnatzug" zu Brilon in Westfalen geübt wird (vgl. S. 79). Ebenso mußten die erstmals auf die Messen und Märkte reisenden Kaufleute durch bestimmte ausgehöhlte Steine, wie die „Nadelöhre" bei Eisenach oder bei Ilfeld im Südharz (wo diese Gepflogenheit noch lebendig ist), die Leipzig zum erstenmal besuchenden Fuhrleute durch die Speichen eines Wagenrades hindurchkriechen, wobei sie gepeitscht wurden; nicht anders wie bei der Handwerksgesellen-

Fischerstechen in Ulm.

220. Ulmer Fischerstechen. Ausschnitt aus dem Festzug und Stechszene. Bilderbogen, hsg. vom Steindrucker J. E. Ling in Ulm. Um 1850.

taufe der Lehrling unter dem Tisch durchkroch oder man nach weitverbreiteter Meinung mit Durchkriechen und Durchschlüpfen seine Krankheit abstreifen kann. Ein eigenartiger, schon 1587 bezeugter Brauch bestand in St. Goar, wo jeder die Stadt das erstemal auf der Reise Berührende seinen Hals in einen eisernen Ring am Rathaus stecken mußte, worauf er, mit Wein oder Wasser getauft, als neues Mitglied des Halsbandordens anerkannt wurde. Alle diese „Hänseleien" waren ernsthaft geübte, meist von einem Hänselmeister überwachte Zeremonien, die zuweilen eigens in ein Hänselbuch eingetragen wurden und stets mit der Zahlung eines Hänselgeldes verbunden waren. In den Aufnahmeriten des Mitte des 14. Jahrhunderts von der Hanse in der norwegischen Stadt Bergen errichteten Kaufmannskontors finden wir ins Grotesk-Abstoßende gesteigerte Mannbarkeitsproben, denen sich die Betroffenen acht Jahre lang zur Fronleichnamszeit unterziehen mußten, ehe sie die Würde eines freien Kaufmannes erhielten. In solchen „Spielen", von denen uns ein Bericht von 1580—83 sechzehn nach Name und Ausführung überliefert, spielt das Stäupen eine besondere Rolle. So mußten die angehenden Kaufleute im Burgspiel auf den Knien und mit aufgeknöpften Hosen in eine „Burg" oder ein „Paradies" rutschen, wo man ihnen den Kopf in einen Sack steckte und sie so lange mit Maienruten schlug, bis das Blut hervorquoll. Im Wasserspiel zog man die Täuflinge dreimal an einem Tau unter einem Schiff durch, und im Rauchspiel mußten sie in einem qualmenden Schlot am Seil hängen, bis sie, halb erstickt, eine Reihe von Fragen beantwortet hatten. Daneben waren harmlosere Prozeduren und Spiele üblich, wie das Gesichtsschwärzen, das Überschütten mit Wasser und das auch noch bei unserer heutigen Jugend beliebte „Schinkenschneiden". Die Roheit mancher dieser Gepflogenheiten scheint von den hanseatischen Kaufleuten auf das Brauchtum der deutschen, in Bergen ansässigen Handwerker rückgewirkt zu haben. So hören wir, daß die Schuhmacher (die vor der Annahme des lutherischen Glaubensbekenntnisses alljährlich in der St. Margarethenkirche am Namenstag der Heiligen eine „Snackery"- und Rügepredigt hielten) die Neuangekommenen in ein neun Ellen tiefes, mit Kalk, Haaren und Dreck gefülltes Loch stießen und die Herauskommenden obendrein noch mit allerlei Unflat bewarfen. Auch drückten sie in einem anderen Spiel die Köpfe der Zugezogenen

in eine Brühe von Kalk, Haaren, Heringslake und weiterem Schmutz, und ähnliche Bräuche waren bei den Schneidern und Goldschmieden geläufig. Seit 1549 versuchte die Hanse diese „Spiele" zu unterdrücken. Doch vermochten weder ihre Verbote noch ein solches des Königs Christian V. von 1671 die Übelstände abzuschaffen, über die letztmals 1787 geklagt wurde. Sind auch diese Bräuche heute längst in Vergessenheit geraten, so leben doch noch das Wort und der Begriff des „Hänselns" in unserer Sprache und unserem Brauchtum fort. Freilich nicht mehr im Sinne des Hansischmachens durch allerlei Gewaltkuren, sondern dem des harmlosen Spottes und Scherzes. Nicht durch Prügeln, Räuchern, Wasserschlucken und mit Unrat Beschmieren hänselt man den neuen Lehrling, sondern indem man ihn ausschickt, das Lichtmaß oder andere fiktive Dinge einzukaufen.

221. Bauer und Bäuerin beim „Bäuerlin herunterfahren" im Ulmer Fischerstechen, 1793. Aquarell.

Weiter abseits der zünftigen Brauchtumsformen stehen die Gepflogenheiten und Feste einer Reihe von Berufen außerhalb des städtischen Strahlungskreises, insbesondere der Hirten und Schäfer, Fischer und Schiffer.

Die stets mit Tänzen, oft auch mit Wettkämpfen um die Verbandsführung, in der Schweiz mit Kampfspielen, Fahnenschwingen und Wildleutespielen verbundenen Hirtenfeste finden meist zu Ostern, Pfingsten, am Johannistag, zu Jakobi und St. Michael, gelegentlich auch wie der Bergwiesentanz auf dem Dreisesselberg im Bayrischen Wald, zu Bartolomä statt. In den süddeutschen Alpen verknüpfen sich die schönsten und feierlichsten Hirtenbräuche dem Almabtrieb. Ihm geht die „Schoppenwoche" mit der sie beendenden „Grunacht" (= Keine-Ruh-Nacht) voraus, bei der Senner und Sennerinnen auf einer Almhütte zum Abschiedsschmaus mit Rahmnocken, Strauben, Schwungmus und Milch zusammenkommen, den Viehschmuck und allerlei kleine Geschenke basteln und sich bei Zitherspiel, Klampfen- und Fotzhobelklängen (Fotzhobel = Mundharmonika) mit Scherz- und Trutzgesangln unterhalten. In der Frühe des folgenden Morgens holt man die zum „Kranzen" der Tiere benötigten Fichten- oder Lärchenwipfel und schmückt sie mit den aus gefärbten Hobelspänen gefertigten, durch Rauschgoldtupfen verschönten „Zitterrösln" aus. Ein Büschel Spanbänder vervollständigt den „Fuitl" oder „Fuikl", den Kronenschmuck der Abtriebtiere zum Winterstall, deren Gesichter mit Rauschgold belegte, rotbebänderte Stofflarven verhüllen, um deren Hälse das schwere Glockenzeug liegt. Den größten Kopfaufbau tragen die Leitstiere, ein fünfteiliges, ebenfalls mit Flittergold überzogenes und mit roten Seidenbändern und Hahnenfedern ausgeschmücktes Holzgestänge. Auch sind sie oft am ganzen Körper mit einer Lärchen- oder Zirbelzapfengirlande umwunden oder bekommen zu ihrer Fuitl noch den Melkkübel aufgestülpt. Nach einem gemeinsamen Gebet und Dank für den Almsegen beginnt der Abstieg, den bald die Sennerin, bald der Kuhbub einleitet. Sobald das heimische Gehöft oder der Bauer, der manchenorts dem Abtriebszug mit geschmücktem Wagen entgegenfährt, in Sicht ist, wird den Tieren Kopfschmuck und Glockengerieme angelegt. Den Abend, an dem die Hirten mit ihren Geißeln durchs Dorf schnalzen, beenden Mahl und Trank. Auch die Schäfer, die im Schwäbischen, Badischen und Pfälzischen schon seit dem 15. Jahrhundert zünftig gegliedert waren, während sie in Nord- und Ostdeutschland lange für „unehrlich" galten (in Schlesien bis 1717), feierten seit alters ihre besonderen Feste neben den österlichen Umzügen durch die Städte mit einem Dutzend ihrer schönsten, reich geschmückten Hammel. Im Mittelpunkt dieser „Schäferläufe" oder „Schäfersprünge" steht ein Wettlaufen der Schäferjungen und Schäfermädchen (Meistersöhne und Meistertöchter), als dessen Preis

222. Der Brezelmann bei der Schifferfastnacht in Rathen (Sächs. Schweiz). Aufnahme: Herbert Bellmann, Berlin.

den Siegern ein Hammel bzw. ein Schaf zufällt und sie zu Schäferkönig und Schäferkönigin gekrönt werden. Zuweilen entwickelten sich diese Schäferfeste zu allgemeinen Volksfesten, bei denen die Mädchen mit gefüllten Wasserzubern auf dem Kopf um die Wette laufen, die Knaben ein Sackhüpfen u. dgl. vorführen. Besonders die Schäferläufe zu Wildberg (O.-A. Nagold), zu Markgröningen an der Glems (O.-A. Ludwigsburg), zu Urach in der Rauhen Alb und der zum Laurentiusmarkt in Bretten stattfindende Schäfersprung sind Anziehungspunkte auf weite Sicht geworden. In den oberhessischen Schäferfesten, die neuerdings der „Landesverband der Schafzüchter in Hessen-Nassau" an jährlich wechselnden Tagungsorten (Hungen, Laubach, Lich, Bad Nauheim) veranstaltet, mischen sich geschäftliche Beratungen und berufliche Vorträge mit einem Festzug und altem Brauchtum (Schäferlauf und Krönung der Sieger als König und Königin), das auch im neuen Gewand der Feiertagungen ebenso weiterlebt wie die Lammfellmützen, dicken Schäfermäntel und schön geschnitzten bzw. eingelegten Hirtenstäbe der Väterzeit.

223. Umzug nach der Musterung in Kötzting (Niederbayern) 1936.
(Aufnahme: Oskar von Zaborsky-Wahlstätten.)

Auch die Festzeit der Fischer kennt in den von ihren Gilden veranstalteten „Fischerstechen" eine zuerst 1501 in Meißen bezeugte Schaustellung von größter Volkstümlichkeit, bei der neben dem feierlichen Umzug, dem Kahnkampf und den kirchweihartigen Schlußfeierlichkeiten allerlei Nebenbelustigungen einhergehen. Wie im Handwerkerbrauchtum fällt auch beim Fischerstechen die große Gleichförmigkeit der Festformen auf, einerlei ob es sich um Ulm (Abb. 220) oder Leipzig, um Straßburg, Nürnberg, Donauwörth, Laufen an der Salzach, Meißen an der Elbe oder um mainische und rheinische Städte handelt. Doch blieben die dem Kahnturnier in Leipzig folgenden dramatischen Wasserpantomimen ebenso Sonderbildung dieser Stadt wie das „Bäuerlin herunterfahrn" bzw. das „Hänsel und Gretel abfahren" (Laufen an der Salzach) sich auf den süddeutschen Raum beschränkte. Dieses zu allerlei Possen Anlaß gebende Spiel, bei dem der Bauer und die Bäuerin (Abb. 221) zunächst mitstachen, um späterhin von einem schwankenden Brett aus ins Wasser geschnellt zu werden, wobei sie sich gegenseitig ihre nackten Gesäße zeigten, folgte in der Regel dem Wasserturnier der Fischer. Doch führte man es in Ulm, wo es schon 1790 in Abgang kam, auch in jenen Jahren auf, bei denen auf den zum „Schwörtag" angesetzten „Regentenfesten" der Fischer das Stechen selbst ausfiel. Wie berühmt einst gerade dieses Ulmer Fischerstechen war, beweist u. a., daß die Fischer jener Stadt im 18. Jahrhundert ihre Künste auch in Augsburg und Wien vorführten. Aus dem Umzug eines auf Räder gestellten Schiffes (eines Einbaumkarrens im Starnberger Stechen) zog die Forschung, zumal die Fischerfeste in der Regel das Fischerjahr einleiteten, wohl mit Recht Verbindungsfäden zu den altgriechischen Umfahrten des Dionysosbildes auf einem Räderschiff (vgl. S. 48). Die Einfügung von allerlei Maskengestalten, insbesondere von Narren und Mohren, unterstrich die karnevalistischen Züge des Fischerstechens, und das Abreißen oder Abbeißen der Köpfe von einer Gans oder meist drei Gänsen (in Leipzig dreier Aale), die mit den Füßen an einem quer über das Wasser gespannten Seil aufgehängt waren, ergötzte die Zuschauer bei den vielen Mißerfolgen solcher Bemühungen in besonderem Maße. Doch gehörte das „Gansreißen" auch außerhalb des Fischerbrauchtums zu den beliebtesten Volksvergnügungen, und der im Endterschen Verlag 1804 in zweiter Auflage erschienene „Curieuse Spiegel, worinnen der ganze Lebenslauf des Menschen zu sehen" zeigt im Bild, wie die Nürnberger Bauern auf der Johanneser Kirchweih von einem Sprungbrett aus den Ganskopf zu erhaschen suchten. Als Dresdner Vogelwiesenvergnügen ist das Gansreißen zu Pferd schon 1660 bezeugt. Sind die Fischerstechen Vorfrühlingsfeste, so fallen die festlichen Fischzugstage (wie der Stralauer Fischzug oder der Memminger Fischertag) meist in die Bartholomäuswoche. Auch bei diesen Festen entwickelt sich zuweilen ein karnevalistisches Treiben, und der Fänger des größten und wertvollsten Fisches wird zum Fischerkönig ausgerufen. Fehlt in den Umzügen dieser Fischzugtage begreiflicherweise das Umführen eines Schiffes, so finden wir dieses in den vom 6. Januar bis zum Fastnachtsende stattfindenden Aufzügen der Elbschiffer wieder, die regelmäßig das Modell eines Elbkahns oder einer Zille umhertragen. Diese „Schifferbälle" oder „Schifferfastnachten", wie sie noch im Elbsandsteingebirge heißen, werden von den Schifferinnungen oder Schiffervereinen mit oft poetischen Namen wie Freya, Neptun oder Undine, den Nachfahren der „Schiffspurschenschaften", veranstaltet und in ihren offiziellen, durch genaue Protokolle festgelegten Vereinssitzungen derart vertraulich behandelt, daß man kürzlich noch in Alsleben der Führung des Arbeitsdienstes die erbetene Teilnahme verweigerte. Während in Magdeburg, Alsleben, Aken und anderwärts die Begleitmannschaft des Schiffsumzuges nur mehr in den Uniformen von Matrosen und

224. Schützenparade beim „Schießen" zu Neustadt in Sachsen (A.-H. Pirna). Aufstellung auf dem Marktplatz, 1933.

Deckoffizieren auftritt, kennen die Schifferfastnachten der Sächsischen Schweiz noch Gestalten des alten Fastnachtsbrauches: Wehlen den Fleckelmann (vgl. S. 45), Rathen den Brezelmann (Abb. 222).

Gleich den Lebensberufen besitzen zeitgebundene Lebensformen ihre festen Sitten und Umgangsregeln. Die Tauglichkeitserklärung der Musterung veranlaßt die zukünftigen Soldaten zu fröhlichen Umzügen mit bändergeschmückten Hüten und Stäben (Abb. 223), bei denen sie vor dem Krieg mancherorts Bonbons in die zu diesem Zweck geöffneten Fenster der Kreisämter, Wehrkreiskommandos und anderer staatlichen und militärischen Behörden warfen. Im Biwak des ersten Manövers wurde zum Zeichen, daß jetzt der richtige Soldat geboren sei, „der Rekrut" als Strohpuppe verbrannt, und zum Abschluß des letzten Manövers begrub man die Dienstzeit unter fröhlichen Zeremonien in Gestalt eines Löffels bzw. eines Knochens oder hing solche Knochen in den Soldatenstammkneipen auf. Auch versandte man an die Verwandten und Freunde Postkarten, die als Todesanzeigen das Ende des Soldatenlebens anzeigten.

Wie Soldatensprache und Soldatenlied die Angehörigen der Wehrmacht zu einer geschlossenen Gemeinschaft binden, so in noch höherem Maße Jägersprache und Jagdlieder die Liebhaber des zünftigen Waidwerkes, ja die der jagdlichen Kunstsprache Unkundigen (Männer wie Frauen) erhielten früher über dem erlegten Wild vom Jägermeister mit dem Waidmesser drei Schläge über das Gesäß, was man „Pfunde geben" oder „das Waidmesser schlagen" nannte. In den Bruchzeichen und Jagdsignalen, beim Schuß und beim Legen der Strecke, beim Totttrinken und Schüsseltreiben entwickelte sich ein festes, heute noch kaum abgeschwächtes Brauchtum und Jägerrecht, und die berufseigenen Formen des Erzählgutes („Jägerlatein") gehören ebenso zum Waidwerk wie die Waidsprüche und der weitausgreifende Jägeraberglaube. Im Aufnahmebrauch der Jagdlehrlinge zu Jägerburschen durch Verabreichung einer Maulschelle und dem sich anschließenden Schmaus und Trunk leben die Reste einer Taufe der Jünger des hl. Hubertus weiter, in der ein Lehrprinz den Pfaffen ersetzte. Auch das unwaidmännische Gewerbe der Wilderer zehrt von der Waidmannssprache und besonders den abergläubischen Handlungen waidmännischer Umgangsformen. Selbst die nur einmal im Jahr zu einer kurzen Arbeitsgemeinschaft aus den Großstädten und dem Tippeltum der Landstraßen zusammengeströmten Hopfenzupfer schließen sich zu einer engen Brauchtumsgilde zusammen, singen ihre

Die DRESDENER Vogelwiese.

Von Prag und selbst von Wien,
Von Breslau und Berlin,
Aus Leipzig auch und Pirna
Von den Dörfern fern' und nah'
Wälzt sich schier der Menschentroß,
Per Dampf, Geschirr und Roß.
Selbst Traugott mit der Liese
Zieht nach der Vogelwiese.

Felsner's Restauration

Blitz-schnell geht es hier im Kreise
Nicht mehr nach der alten Weise
In den Lüften schwebt das Pferd
So was hat man nie gehört.

'N Sechser die ganze Vogelwiese
Ruft Freund Rehhahn mit Malice,
S'ist nicht wahr du alter Prahler
Manchem kost't sie viele Thaler

Fahre schnell du Brauersmann
Daß den Durst man stillen kann.

Im Dampf Carroussel zu fahren
Ist ein prächtiger Genuß
Die Billets muß man bewahren
Sonst hat man gar viel Verdruß

Komm'n Sie nur in das Zelt herein
Sie wär'n gut aufgehoben sein.

Hier setzt es tücht'ge Keile
Doch die Strafe kommt mit Eile

Lasset hoch die Schaukeln fliegen,
Manchem macht es viel Vergnügen.

Im Waldschlößchen geht's lustig her
Das Zelt wird darum selten leer
Für gut Essen, guten Trank,
Sorgt der Wirth mit vielen Dank

Hier läßt man froh die Gläser klingen,
Wenn die Mädchen recht schön singen

Hier kneipet man für's Baierland
Und knüpfet fester stets das Band.

Kunstreiter und wilde Tieger
Auch noch viele andre Viecher
Producieren ihre Kunst
Buhlen um des Volkes Gunst.

Hat auch die Hitze 30 Grad,
Getanzt muß sein, wohl früh und spat.

Cigarren giebt's wie Sand am Meer — Aber manche stinken sehr.

Obst ist hier auch viel zu haben
Wer sich will [illegible]

Wem nach Waffeln steht der Sinn,
Geh in dieses Häuschen hin
Schön von außen, schön von innen
Find' er viel Vergnügen drinnen

Wer im Feldschlößchen kehret ein,
Der wird gut aufgehoben sein.

Sie hat ihr Kind, sie hat ihr Kind, mit einem Löffel todt geschossen

Wer sich einen Rock gemacht, dem wird er hier gleich ausgebracht

Ein kleines Räuschchen schadet nichts
Ist man nur kein Taugenichts

Poussirt wird hier fürs Vaterland
An jeder dunkeln Zelterwand,
Und oft küßt da ein schlaues Weib,
Den fremden Mann zum Zeitvertreib

Wollt ihr fideles Leben führen,
Kehrt in diesem Zelte ein;
Braucht sich Keiner zu geniren,
Sind auch hübsche Mädchen drein.

Hier kann man den Liebsten schauen,
Man darf aber drauf nicht bauen

Ist die Familie auch noch so groß
Und kommt auf zwei nur ein Kloß
Auch will es sonst kaum langen
Auf die Vogelwiese wird gegangen.

Wird dann der König rumgeführt
Ist er mit Stern und Band geziert;
Wenn auch nur als Schützenkönig,
Dünkt ihm seine Macht nicht wenig.

Donnerstags muß man hingehn
Da giebt vieles es zu sehen;
Alles wird illuminirt
Und mit Lampen ausgeziert.

Zu den Bolzenbüchsenstand
Kommen viele Leut gerannt,
Schießet mancher in das Blau
Doch man nimmts nicht so genau.

In die Bratwurstbuden gehn
Viele Leute, wollen sehn
Ob die Würstchen nicht bald wachsen
In den guten alten Sachsen.

Zum Feuerwerke vollends gar
Da freut sich all's das ganze Jahr
Wenn die Frösch u. Schwärmer springen
Und Raketen sich verschlingen

Der Zapfenstreich zu guter Letzt
Hat mich öfters sehr ergötzt,
Gedränge, Unsinn vielerlei
Treibt das junge Volk dabei.

Feine Herrn und lust'ge Damen
Wollen auch ein Späßchen haben
Denen werden alle neun geschoben
Und der Frack hübsch aufgehoben.

Vergnügungen auf der Dresdener Vogelwiese (1843?).

Steindruck, verlegt bei E. Zeppernick in Dresden.

Hopfenlieder, lesen die in Spalt erscheinende (jetzt eingegangene) Zeitschrift „Bruder Straubinger“, halten ihre eigene Gerichtsbarkeit ab und wählen sich ihren Hopfenkönig nebst der Hopfenkönigin. Nicht anders wie es die Schäfer und die Fischer, die Schützen, die Spielleute oder die bis in die siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts hinein die Elbkähne stromaufwärts an Seilen ziehenden „Bomätscher“, wie es Knaben- und Schwesterschaften taten oder noch tun, wie der Magistrat von Kötzting alljährlich den tugendhaftesten Jüngling zum Pfingstkönig macht (vgl. S. 83), die Kirchengemeinde zum „Rosenfest“ in Sydow und Zollchow (Kreis Jericho) von 1782 bis 1859 das züchtigste Mädchen durch geheime Zettelwahl der Männer am Altar mit der Tugendrose belehnte und ihr bräutliche Rechte verlieh, wie in fast allen außerdeutschen Ländern noch immer die Wahl von Schönheitsköniginnen die Gemüter breiter Kreise erregt.

225. Abschuß des Schützenvogels auf der Dresdner Vogelwiese, 1932.

Blieben Jägerbräuche und Jägerfeste einem verhältnismäßig kleinen Kreis von Menschen vorbehalten, so zogen die öffentlichen **Preisschießen der Schützengilden** und Schützenbruderschaften von Anfang her Schaulustige in großer Zahl an. Gehörten doch Bogen- und Armbrustschießen wie späterhin auch jenes aus Büchsen, zu den allgemeinen Übungen der waffenfähigen Jugend, und die Kirche, die den Handwerkern ihre Patrone gab, stellte auch den Junggesellenschützenschaften ihren Schutzheiligen in der Gestalt des pfeilbespickten Sebastian.

Manche dieser Schützenbrüderschaften sind aus den Zünften hervorgegangen, aber auch da, wo eigene Schützengilden als unmittelbare Nachfolger der mittelalterlichen Wepelingenschaften ihre Künste zeigten, beteiligten sich die Handwerker häufig an dem Schießen, so sie nicht wie die Hamburger Schreiner 1464 und 1465 zur eigenen Ergötzung ein „Papageienschießen“ abhielten. Waren die Preisschießen der Schützengilden, die zumeist zur Frühlingszeit (besonders an Pfingsten) abgehalten wurden und sich in Norddeutschland zuweilen den Maigrafenaufzügen verbanden, zunächst Angelegenheiten der einzelnen Städte, so finden wir im 15. Jahrhundert schon größere Landesschießen und Vogelschießen von Städteverbänden, im 16. Jahrhundert von den Landesherren veranstaltete „Schützenhöfe“. In der Gestalt des Pritschmeisters oder des Zielers, die oft das bunte Fleckengewand des Harlekins schmückte, sorgte auch da eine Spaßmachergestalt für die allgemeine Heiterkeit, wo die Schützenfeste auf ihren eigentlichen Zweck beschränkt blieben. Wo, wie in Sachsen, Vogelschießen und Vogelwiesen noch heute zu den schönsten Festfeiern des Brauchtumsjahres gehören, stehen nicht selten Frauenvogelschießen, ja Kindervogelschießen neben denen der Männer. Die **soldatischen Züge** in den Aufmärschen der Schützengilden handwerklicher oder allgemeiner Prägung verstehen sich zwanglos aus ihrer Geschichte. Bildeten jene doch, wie die Junggesellenzünfte überhaupt, einst den Kern der in Fähnlein und Regimenter eingeteilten Stadtwehren. Aus solcher Wehrausbildung ist ein großer Teil der zünftigen Macht erwachsen, erklären sich die „Funken“ und „Garden“ des Kölner und Mainzer Karnevals, die Vorkriegsuniformen der Teilnehmer mancher heutigen Schützenfeste, wie sie unsere Abb. 224 vom Schießen zu Neustadt in Sachsen aufzeigt. Auch das in den städtischen Handwerkerschaustellungen so beliebte Fahnenschwenken, das die Egerer Fleischer noch heute nach einem Privileg von 1412 üben und dessen Kunst im 17. und 18. Jahrhundert eine Anzahl von Lehrbüchern gewidmet ist, nahm seinen Weg aus dem Waffendienst der zünftigen Verbände.

Viele Berufsfeste, besonders solche der Schützen, Fischer, Schiffer, Schäfer und Fleischer, wuchsen sich früh oder später gleich den Festtagen des Jahreslaufes zu **allgemeinen Volksfesten** und damit zu **Volksgemeinschaften der Freude** aus, sei es, daß sie sich von vornherein an Jahrmärkte oder Feiern des Brauchtumsjahres anlehnten, sei es, daß der Zustrom der Zuschauer zwangsläufig zum Ausbau eines allgemeinen Festplatzes mit Schau- und Würfelbuden, Glückstöpfen und Kegelbahnen und zur Einlage mannigfacher Geschicklichkeits- und Glücksspiele führte, wie sie auch die Kirchweihvergnügungen kannten: Reiten, Stechen, Fechten, Springen, Stangenklettern, Mädchenwettläufe und Gänserennen, Fuchsprellen, Hahnen- und Schweineschlag, Gansreißen, Sackhüpfen und manches andere mehr. Auch ließen behördlich unterstützte Bemühungen jüngster Tage zuweilen im Anschluß an ein mehr oder minder abgelebtes Standesfest neue Volksfeste beträchtlichen Umfangs entstehen.

226. Das Oktoberfest auf der Theresienwiese in München in Anwesenheit des Hofes, 1835. Steinzeichnung von Gustav Kraus.

So erwuchs aus dem am Bartholomäustag gefeierten Fischzug zu Stralau bei Berlin ein 23tägiges Volksfest, das 1937 einen gegen 100000 Quadratmeter großen Festplatz mit Schau- und Rummelbuden von etwa einem halben Tausend Schaustellern aus allen deutschen Gauen umfaßte. Zu diesem von der „Verhifistra" (d. i. den Verein zur Erhaltung des historischen Fischzuges in Stralau) organisierten Großfest geben seit 1936 die Postämter von Treptow und Stralau eigene Markenstempelungen heraus, und 1937 zog der Festzug zur Verherrlichung der 700jährigen „Geburtstagsfeier" von Berlin vom Berliner Rathaus als der Wirkungsstätte seines Schirmherren, des Stadtpräsidenten und Oberbürgermeisters, aus nach seinem Bestimmungsort. Die älteren deutschen Großstadtfeste, sehr unterschiedlich an Lebensjahren, sind den verschiedensten Wurzeln entsprossen. Während der Hamburger Dom aus einem Christmarkt zu Füßen der zu Beginn des 19. Jahrhunderts niedergerissenen Domkirche erwuchs und die Dresdner Vogelwiese (Tafel VI) als Pfingstschießen nach dem Schützenvogel erstmals 1459 erwähnt wird, entstand das Volksfest auf dem Cannstädter Wasen 1818 als landwirtschaftliches Fest durch eine Stiftung König Wilhelms von Württemberg. Das Münchener Oktoberfest (Abb. 226) entstammt einem 1810 gelegentlich der Vermählung Ludwigs I. veranstalteten Pferderennen, das im folgenden Jahr von der Gesellschaft des Landwirtschaftlichen Vereins übernommen und zu einem „Central-Landwirtschaftsfest" umgestaltet wurde.

Bräuche aller Zeiten strömen in den Handwerkersitten und Berufsfesten zusammen, und die Urelemente des Brauchtums leben, entseelt oder umgedeutet, weiter neben jungen Zutaten, Scherz und Spiel. Manches, wie die Taufe, ist durch den Kult der Kirche neu bestätigt und bekräftigt worden, und der Meistersingerlehrling wurde nicht anders getauft wie der Handwerkergeselle oder der Klosternovize. Zünfte und Gilden sind im späten Mittelalter und besonders im frühen 16. Jahrhundert das große Sammelbecken volkstümlichen Brauchlebens in Ernst und Scherz geworden. Sie bestreiten die Schaustellungen und Aufzüge der Feste im Jahres- wie im Lebenslauf, und wie die Revaler oder Rigaer Schwarzenhäupter zu Weihnachts- und Fastnachtsende ihre Umzugsbäume austrugen und verbrannten (vgl. S. 134), so trug im 17. Jahrhundert (und wohl schon früher) bei der Bruderschaft der Hamburger Brauergesellen ein feierlich

227. Turnier auf dem Wasser. Niederländische Zeichnung, wohl kurz nach 1500. Dresden, Kupferstichkabinett.

auf der „Höge" erwählter und vereidigter Baumträger bei Beerdigungen einen Baum voraus, der mit Buchsbaumzweigen geschmückt war und an dessen Spitze ein Licht brannte.

Auch im Zusammenfall vieler öffentlicher Veranstaltungen und Feste der bürgerlichen Berufsverbände mit den Hoch-Zeiten des Brauchtumsjahres blieb die organische Weiterentwicklung alter Gepflogenheiten des Volkslebens gewahrt. Insbesondere die Fastnachtswochen sind die vornehmlichsten Zeiten der berufsgebundenen Schaugepränge, Feste und Spiele. So fand die große Höge der Hamburger Brauerknechte zu Lichtmeß statt, erfüllten die Münchener Schäfflertänze die fastnachtlichen Wochen vom Dreikönigstag ab, zog man am Faschingsmontag zum Metzgersprung aus (vgl. S. 43), führten die Nürnberger Plattner ihr Turnier ebenso zur Fastnachtszeit vor wie die Metzger ihre Reihen-, die Messerer ihre Schwerttänze, und die reichen Basler Zünfte, die einst fast völlig die Fastnachtsumzüge und Tänze bestritten, feiern heute noch mit Fahnenumgang und Trommelschlag ihre Aschermittwochszunftmähler. Im Erzgebirge war der Bergmann, dessen Glanzzeiten noch heute, nachdem längst das „Berggeschrei" und die Berglieder verklungen sind, während die stolzen Bergparaden noch von den Blütezeiten des Erzbergbaus erzählen, Hauptträger des Fastnachtsbrauchtums. Und in anderen Städten und bei anderen Zünften finden wir die gleiche zeitliche Festlegung auf die Fastnachtswochen, neben denen der Johannistag, das Pfingstfest, Jakobi und der Neujahrstag als weitere Lieblingstermine handwerklicher Aufzüge, Schaustellungen und Tänze stehen. Wie die fastnachtlichen Maskenzüge, die fränkischen Schembartläufe (vgl. S. 37 f.), unter dem Einfluß stadtbürgerlicher Gestaltungskräfte neue Spielelemente aufsaugen, so wandern Gestalten und dramatische Szenen der Fastnachtsspiele in die handwerklichen Umzüge und Berufsvorführungen ab. So durchsetzen sich die „solennen" Handwerkeraufzüge mit Pritschennarren, Wilden Leuten u. dgl. sowie fröhlichen Fastnachtsspielen, die mit den Handwerkergesellen zugleich durch die deutschsprechenden Lande wandern. Ein Umzugsspiel, das die Hamburger Schreiner 1696 mit großem Gepränge vorführten, ist wesensgleich mit einem vierzig Jahre zuvor in Nürnberg aufgeführten, das seinerseits wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis von einem Regensburger Spiel des Jahres 1618 steht. In diesem Spiel ist das Gesellenhobeln zu einem spottfröhlichen Bauernhobeln geworden, eine Stoff-

228. Rolandreiten zu Meldorf (Kr. Süderdithmarschen). Aufnahme: A. Thiemann, Meldorf.

biegung, der wir, zumal nachdem Willibald Pirckheimer jenen Handwerker- und Studentenbrauch dem Motivgut des satirischen Pasquillenschrifttums einverleibt hatte, in dieser besonderen Form zugleich in anderen Handwerkerfastnachtsspielen aus Nürnberg, Regensburg und Augsburg begegnen. Auch Gestalten der antiken Mythologie (Cupido u. dgl.), Zeittypen des Barock (Schäfer und Schäferinnen) und allegorische Figuren der Renaissance (die vier Erdteile) dringen in derlei Umzugsspiele ein, dazu vereinzelt der heimischen Geschichte entsprossene Sagengestalten. So rankt sich ein Lübecker Bäckergesellenspiel um Karl den Großen und Sterkader als Gegenspieler neben denen als Spaßmacher Clas Rugebert agiert. Sieger bleibt Karl, und Sterkader fällt erstochen mit den Worten: „Hellige wode, nu len mir din perd! / Lat mi her riden, ik bün't wol werd" (zu „Wode" vgl. S. 104). Diese „Comedi-Spiele" breiteten sich in den Gesellenaufzügen des 17. und 18. Jahrhunderts immer weiter aus und wurden bei den Buchdruckern als „Lust- und Freudenspiele" Mittelpunkt der Depositionshandlung. Ein solches 1621 vom Danziger Buchdrucker Paulus de Vise verfaßtes Stück hat 1665 der Stifter des Elbschwanenordens, Johann von Rist, neu gestaltet und 1746 der Greifswalder Universitätsbibliothekar Johann Carl Dähnert wieder auf sein Handlungsgerippe zusammengestrichen. Das Ende der Lichtarbeit zu Fastnacht (das zugleich den Beginn des Wanderlebens bedeutete) beschloß bei den Schreinern, aber auch bei anderen Handwerkern, wie den Kupferschmieden und Rotgießern, die „Lichttränke", ein Umzug mit Lichtern, die man (wie bei den Schweizer „Lichtliabschwemmen") ins Wasser warf. Auch dieser noch 1767 bei den Nürnberger Rotschmieden bezeugte Brauch verdichtete sich zu fastnachtlichen Aufzugsspielen. Besonders in Süddeutschland scheint das Handwerkerspiel „Klag der Gesellen über das Licht" beliebt gewesen zu sein, aber auch im Fastnachtsspiel der Hamburger Schreinergesellen von 1696 traten Licht und Lichtweib auf.

Die Frage nach der **Herkunft** der einzelnen zünftigen Brauchtums- und **Spielformen** bedarf kaum einer umständlichen Beantwortung. Sind doch die meisten Handlungen Brauchgut der Urzeit, das ebensowenig im bäuerlichen wie im städtischen Leben ausstarb. Daneben wirken Kulturprägungen verschiedener Zeiten nach, insbesondere die ritterlich-höfischen Standessitten, von denen die Spiele und Festlichkeiten der Landesherrschaften und des Stadtadels noch bis tief ins 18. Jahrhundert hinein zehrten.

Wie die Bauernburschen schon in der Ersthälfte des 13. Jahrhunderts die **ritterlichen Sitten** nachzuäffen versuchten und die Kaufmannsfrauen von Dollnstein im fränkischen Altmühltal nach Wolfram von Eschenbachs Bericht im 8. Buch des „Parzival" zur Fastnachtszeit sich ein scherzhaftes Turnier lieferten, so führten auch die Handwerker gleich anderen stadtbürgerlichen Berufsvereinigungen allerlei turnierartige Spiele auf. Doch wird die Abhängigkeit vom höfischen Brauchtum am deutlichsten bei den Fischerstechen, die einst über ganz Belgien, den Südwestteil Hollands, West- und Süddeutschland sowie Teile Mitteldeutschlands (mit einem Nordwestvorstoß über Leipzig zur Elbe hin), Österreich und die Schweiz verbreitet waren. Eine wohl kurz nach 1500 entstandene niederländische Handzeichnung (Abb. 227) zeigt ein solches Wasserstechen noch als ausgesprochenes höfisches oder doch patrizisches Wasserturnier. Aber auch die Handwerker führten früh gleich anderen stadtbürgerlichen Berufsvereinigungen allerlei turnierartige Spiele fröhlicher Art auf, über die wir (dank der Nachforschungen Siegfried Siebers) besonders gut aus Sachsen und Schlesien unterrichtet sind. Während zwischen 1384 und 1407 in Lauban komische Turniere mit stumpfen Waffen als Parteienkämpfe zur Aufführung kamen, fochten 1578 Bergknappen aus Freiberg und Brand mit Pappbarten, und in Zittau, wo am Aschermittwoch des Jahres 1505 der Kampf des Herings gegen die Bratwurst die Zuschauer ergötzte (vgl. S. 56 f.), führten 1604 ein Stricker und ein Soldat ein Turnier um den Preis von einem Viertel Bier auf. Auch auf Schützenfesten und Vogelwiesen waren scherzhafte Scheinturniere neben dem Stechen nach Strohpuppen und dem Ringstechen unter einem Wasserkübel beliebte Vergnügungen, und der Dresdener „Schützenhof" von 1554 belustigte sich an einem Bauernturnier.

Doch fügten auch die Festspiele des Adels ihren Darbietungen handwerkliches Brauchtum ein, wenn sie etwa an Stelle des üblichen Fuchsprellens die Fleischergesellen einen Lehrjungen auf der Kuhhaut prellen ließen (vgl. S. 49), so wie dies bei jenen zu Aschermittwoch üblich war. Als in den Schaustellungen der Höfe des 17. und 18. Jahrhunderts die Stechspiele nach einem leblosen Ziel die Zweikampfvorstellungen abgelöst hatten und die Ringstechen (auch in der Form von Damenringstechen), Türkenkopf-, Doppelkopf- und Quintanastechen auf prunkvoll hergerichteten Bahnen allgemein wurden, gingen diese Sportspiele schnell in die Volkslustbarkeiten, besonders der Kirchweihen und Vogelwiesen, über. Doch erhielten sie sich vor allem in den bäuerlichen Ringreiten, Kranz- und Rolandstechen, von denen die letztere Form sich allerdings nur noch in Holstein erhalten hat (Abb. 228), früher aber auch, wie der Spiel-Roland von Potzlow (Kreis Templin) beweist, in der Mark Brandenburg geübt wurde. Im Kufenstechen des südkärntischen Gailtals, einer Sonderform des Ringreitens, hat sich das burschenschaftliche Brauchtum noch in besonders eindrucksvollen Formen erhalten, während dort, wo das Bauernreiten nicht mehr üblich ist und die Stechspiele unberitten durchgeführt werden, das Ganze oft zu einer reinen Scherzhandlung geworden ist. So steckt bei dem Zylinderstechen zu Siegsdorf im Chiemgau der Kopf des Stechenden in einem riesigen Pappzylinder, wodurch aus einer Geschicklichkeitsprüfung eine Art Blindekuhspiel geworden ist.

Dunkel und umstritten in seinen Ursprüngen ist das Rasieren mit großen Holzmessern, das bei den Gesellenweihen verschiedener Handwerke (Buchbinder, Buchdrucker, Beutler, Drechsler, Glaser, Hutmacher, Tuchmacher, Messerschmiede) ebenso bezeugt ist wie im studentischen Depositionsakt. Oskar Schade glaubte in ihm einen Nachklang höfischer Initiationsriten erblicken zu dürfen und verwies darauf, daß das Beschneiden von Haar und Bart bei der höheren Ritterweihe üblich war und schon die Langobarden und Franken dem zum Ritter Adoptierten das Haupthaar abschnitten, ein Vorgang, der der Tonsurierung der Mönche und dem Haarschnitt bei der Nonnenweihe entsprechen würde. Demgegenüber will Richard Wolfram solche auch in die Schwerttanzspiele eingedrungenen Barbierszenen bis in das Ritual altgermanischer Männerbünde verfolgen, während andere Forscher das Rasieren als einen späten Scherzakt auffassen, der die Mannbarkeit des in den Kreis der Erwachsenen aufgenommenen, in Wirklichkeit noch bartlosen Jungen bezeugen solle, oder auch nur als einen in das Handwerkertum verirrten Fastnachtskult. In einer Beschreibung der Großen Höge vom Jahr 1698, dem ausgelassenen, seit 1535 bezeugten Lichtmeßfest der Hamburger Brauersknechte, treten uns erstmals bei einer Volksbelustigung ein solcher Bartscherer mit seinen Knechten entgegen, und schon ein Jahr später berichtet der Lockwitzer Pfarrer Christian Gerber, daß man beim Gesellenmachen dem Täufling einen Bart fertige und ihn darauf mit einem stumpfen Hackmesser wieder abbalbiere, wobei ein Ziegelstein die Seife ersetze. Auch Friedrich Friese weist zu Beginn des 18. Jahrhunderts auf den gleichen Brauch bei den Beutlern hin, für die es auch die „Spiele“ von Bergen (Norwegen) in einer besonders rohen Form bezeugen, indem man hier die Gesichter mit Katzen- und Hundekot einschmierte. Aus den Handwerkerkreisen scheint das Rasieren mit Holzmessern dann wieder in die Festgebräuche der Bauernburschen und damit in deren Fastnachts- und Kirmestreiben abgewandert zu sein. Wenigstens ist es so bis in die vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts im Thüringischen bei den Kirmesburschen von Udestadt (A.-B. Vieselbach) gebucht, wo es neben dem Hobeln eine besondere Rolle in den Kirchweihlustbarkeiten spielte. Die Stiftungsurkunde der Burschenschaft von 1778 bezeugt das Brauchtum als schon vor 1509 üblich. Auch eine Rechtssatzung der Burschenschaftsgründung von Ober-Treba (A.-B. Apolda) erwähnt das Scheinrasieren als Aufnahmeakt. Ebenso seifte (und seift) man auf deutschen Schiffen, insbesondere Grönlandsfahrern, die Neulinge mit einer Teerquaste ein und rasiert sie mit dem Winkelmaß. Im Bartscheren des Schwarzen Mannes von Bebitz bei Könnern (Saalkreis), das im Juli stattfindet, und in Fastnachtsscherzen wie dem Zamperbrüderumzug zu Guhlen im Kreis Sorau leben die alten Formen des Bartschneidens und Rasierens noch in ländlichen Volksvergnügungen unserer Tage fort.

Alles Brauchtum eines Volkes, das eine gewisse zivilisatorische Stufe erklommen, ist zugleich triebhafte Entfaltung wie auch zielbewußte oder doch pflegerische Gestaltung. Erklügelte Sitten und Bräuche schlagen, wo immer sie anbefohlen werden, nie feste Wurzeln im Volksleben, dessen Wachstumskräfte dem gemeinschaftsbindenden Brauchtum vorgezeichnete Bahnen weisen. Da wo die ein Volk oder dessen Untergliederungen, führenden Menschen diese Kräfte nicht kennen oder mißachten, verkümmert der volkhafte Gemeinschaftswille, zieht sich das Brauchtum in die Dunkelheit seiner magischen Frühformen zurück, irrt es ab von der gläubigen Selbstverständlichkeit seines Tuns in die grübelnden Tastversuche abergläubischen Handelns, zur Zügellosigkeit eines sinnentleerten Trieblebens.

Wenn sich das junge Christentum verhältnismäßig leicht auf germanischem Boden durchzusetzen vermochte, so glückte ihm dies nicht zuletzt darum, weil es die überkommenen Volksbräuche in ihren äußeren Formen schonte und sie lediglich mit den Gestalten wie der Sinngebung des eigenen Kultes, der eigenen Lehre erfüllte. Auch die Erfolge der Gegenreformation beruhen größtenteils auf den volkspsychologischen Erkenntnissen der Jesuiten, die sie in eine praktische, sich vom Kleinkinderleben bis zum Hofzeremoniell spannende Erziehungsarbeit und Propaganda umsetzten. Die schrankenlose Freude des 16. Jahrhunderts an der Buntheit und Fülle volkstümlicher Lustbarkeiten gab dem Brauchtum auch in den Städten freie Bahn und

strahlte von hier aus wieder auf die Sitten und Gewohnheiten der bäuerlichen Bevölkerung über. Lediglich die Bräuche und Schaustellungen der kirchlichen Festtage fielen in den lutherischen Gegenden mehr oder minder schnell unter den Angriffen der protestantischen Geistlichen und Ortsbehörden in sich zusammen. Wie 1525 in Görlitz die Abschaffung der Umfahrten des Palmesels und des Osterbildes oder der Karfreitagsprozessionen und -gesänge durch den Magister Franz Rupertus als große Tat gefeiert wurde, so galt anderwärts der Hauptkampf der Nikolausgestalt (vgl. S. 119). Mit der Mitte des 17. Jahrhunderts werden die behördlichen Verbote von Volksfesten und -bräuchen häufiger, teils weil jene sich inzwischen zu wirklichen Mißbräuchen ausgewachsen hatten, teils auch aus einer gewissen Verständnislosigkeit der führenden Gesellschaftsschicht heraus. So sind uns allein aus Nürnberg zwischen den Jahren 1654—1708 neun Ratsverbote überliefert, die sich gegen das Sternsingen, Schlittenfahren, Schneeballwerfen, Neujahrsschießen u. dgl. wenden. Aber erst das Zeitalter der Aufklärung setzte zu einem Kreuzzug gegen alle Volksbräuche und -sitten an, der seinen Höhepunkt in der josephinischen Ära fand. Auf Friedrichs des Großen Erlaß „wegen Abschaffung der schädlichen Gewohnheit des jährlichen Maiensetzens gegen den 1. Mai und gegen Pfingsten" folgten österreichische Patente von 1751 und 1752, die das Faschingsbegraben, die Dreikönigsspiele und die Lichtmeßfeiern untersagten, 1784 verbot man im Ansbachischen und Fuldischen das Wetterläuten, 1787 im Gebiet des Fürsten von Hohenlohe die Kinder- und Erwachsenenumzüge zur Advents-, Weihnachts- und Neujahrszeit, das Maienstecken in der Neujahrsnacht, bei Hochzeiten und Kindertaufen, das Neujahrsschießen und die Samstags- wie die Leikauftrünke (= Trünke bei Kaufabschlüssen). Bis zu dem Ostereiersuchen der Kinder gab es keinen Volksbrauch, den die aufklärerische Erziehungstheorie nicht als abergläubisch und schädlich verdammte, und die Kirche sekundierte dem Staat in der Unterdrückung von Prozessionen, Kreuzgängen und Wallfahrten. Der Begeisterung der Romantik für die wieder entdeckte bäuerliche Welt des Volksfeste, -spiele und -sitten folgte der rationale Gegenschlag des „Jungen Deutschlands", und die um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende Gläubigkeit an die Allmacht des wirtschaftlichen und technischen Geschehens stempelten Volksbrauch und Volkssitte zu Belanglosigkeiten des völkischen und übervölkischen Lebens, zu Spielereien, mit denen man sich nicht ernsthaft befaßte. So setzten erst im Weltkrieg 1914—18 wieder zahlreiche Verbote von Volksbräuchen ein. Neben den militärischen Bedürfnissen, die das Anzünden von Bergfeuern zu den verschiedenen Jahresfesttagen in den bayrischen und österreichischen Berglanden untersagten, führte besonders die wirtschaftliche Notlage in zahlreichen Bezirken zum Verbot von Heischegängen der Kinder, Leichentrünken u. dgl. üppigen Gastereien, ja Anfang April 1916 bedrohte das badische Ministerium des Innern unter Berufung auf die Eierknappheit das Färben der Ostereier mit einer Geldstrafe bis zu 1500 Mark oder Gefängnis bis zu vier Monaten. Zahlreiche Verbote, wie das des Faschingsschnalzens im Bezirksamt Laufen (Januar 1916), stützten sich auf den „Ernst der Zeit", eine Begründung, die auch noch in einer ganzen Anzahl von Nachkriegsjahren die landesüblichen Karnevalsfeiern in behördlichen Verfügungen beschnitt. Doch erzielten umgekehrt manche Orts- und Bezirksbehörden während des Weltkrieges dadurch ersichtliche Erfolge, daß sie die alten Volksbräuche pflegerisch in den Dienst der Volksgemeinschaft stellten und die Heischeumzüge der Kinder zugunsten des Roten Kreuzes oder der Liebesgabensendungen ins Feld stattfinden ließen, so wie sie sich heute nicht selten dem Winterhilfswerk zur Verfügung stellen. In den während des Krieges entstandenen Zimmerpoliersprüchen bei den Richtfesten oder den Kriegsinschriften der oberbayrischen Maibäume zeigte sich, wie selbst ein nichtbeeinflußtes Brauchtum sich unbewußt, und darum doppelt wirksam, im Dienst einer Gemeinschaftssache helfend zu betätigen vermag.

Die Rückbesinnung auf das Leben der Vorkriegszeit brachte in steigendem Ausmaß Versuche der Neubelebung alter Trachten und Brauchspiele, die vereinzelt (zumal wenn sich die Jugendbewegung ihrer annahm) in die Zukunft wiesen, zumeist aber den Heimatschutzgedanken verengten und verfälschten, indem sie das Leben selbst museal und auf Grund historischer Quellenkenntnis konservieren und gewissermaßen unter Denkmalsschutz stellen wollten. Auch griffen nicht selten Fremdenverkehrsvereine und örtliche Interessenverbände die alten Bräuche auf, um mit deren schaustellerischer Neuinszenierung den Verkehr in ihre Städte zu lenken. Solchen meist gutgemeinten, aber vom Volksganzen her gesehen ziemlich belanglosen Versuchen gegenüber brach sich mit dem politischen Umbruch der nationalsozialistischen Revolution die Erkenntnis Bahn, daß die überkommenen Brauchtumsformen nur im Rahmen eines allgemeinen Weltbildes lebensfähig seien und daß j e n e Sitten und Bräuche eines Volkes der vordringlichen Förderung bedürften, deren gemeinschaftsbindende Kraft unzweifelhaft sei, daß es nicht auf die Schaustellung des Tages, sondern auf die Stärke des nachklingenden Erlebnisses ankomme. So wurde der erste Mai zum „Tag der nationalen Arbeit" ausgestaltet, und in dem jährlich auf dem Bückeberg gefeierten Erntedankfest legen Volk und Staat ein feierliches Bekenntnis zum Bauernstand als dem mütterlichen Nährboden jeder Volksgemeinschaft ab. Auch in den Achttagefeiern der Nürnberger Reichsparteitage, die eine geschlossene Huldigung aller Gliederungen von Partei und Staat bringen, tritt der Gedanke einer letzten Überhöhung aller Einzelfeste innerhalb des völkischen

Rahmens klar zutage. Daneben stehen die Bemühungen, das Vertrauen und die Liebe der einzelnen Stände zu ihrer Berufsarbeit durch den Wiederaufbau eines festen Brauchtumsrückgrates zu stärken, deren sich die Deutsche Arbeitsfront zielbewußt annahm. Nachdem 1934 wieder eine zunftmäßige Lehrlingslossprechung eingeführt wurde, ist seit 1935 das Gesellenwandern neu belebt, wenn auch zunächst nur in einer zeitlichen Einschränkung (8 Wochen) und als Auszeichnung der beruflich Tüchtigsten und charakterlich Einwandfreiesten. Seit 1937 besteht im ganzen Deutschen Reich eine einheitliche Regelung für die Einschreibung der Lehrlinge, den Gesellenfreispruch und die Anerkennung zur Meisterschaft, in der an die Stelle der Verpflichtung vor der offenen Lade der Handschlag über der Fahne der Deutschen Arbeitsfront trat. Auch die Sonderfeiern der einzelnen Berufe bis zu den Schäfertagen stehen unter der Leitung der DAF und erhalten ihr neues Festzugsgepräge durch die Mitwirkung der Parteigliederungen. Von den übernommenen Brauchtumsformen der Handwerkertaufe wurde das Gautschen der „Jünger der schwarzen Kunst“, das sich schon zuvor in einzelnen Betrieben erneut eingebürgert hatte und in Mainz nach den Anweisungen des Leiters des Gutenbergmuseums, Dr. Ruppel, auf einem öffentlichen Platz stattfindet, erstmals auf dem Reichshandwerkstag 1935 zu Frankfurt am Main vor dem Gutenbergdenkmal vorgeführt.

Sind die Sitten und Bräuche eines Volkes unmittelbarster Ausdruck seines Weltbildes, das der Wandel der Zeiten zu immer neuen Gestaltungen verpuppt und entfaltet, so erweisen sich die aufbauenden Elemente alles Brauchrums als gleich zeitlos wie die schöpferischen Kräfte, aus denen jene erwuchsen. So klar die Möglichkeiten und die Grenzen solcher Bildungsvorgänge vorgezeichnet sind, so unendlich scheint die Fülle ihrer Bildverschlingungen und Formwandlungen. Nur im Wechselspiel des Ewigen und Vergänglichen leben Brauch und Sitte eines Volkes, dessen Pulsschlag sie regeln, dessen Stärke und Schwäche sie spiegeln. Aus der Erkenntnis solcher Auseinandersetzungen in Raum und Zeit erwächst das Wissen um das geistige und seelische Leben der Völker als verpflichtende Bedingung aller Gestaltung und pflegenden Bewahrung.

Schrifttum:

Das Schrifttum über Sitte und Brauch ist so umfangreich, daß wir uns hier mit den knappsten Hinweisen begnügen müssen. Den größten Teil der alten Quellen hat schon Jakob Grimms Deutsche Mythologie verarbeitet. Die beste neuere Gesamtdarstellung ist noch immer Paul Sartori, Sitte und Brauch, 3 Teile, Leipzig 1910—1914 (= Handbücher zur deutschen Volkskunde V—VIII). Hier ist die bis zum Erscheinen der einzelnen Bände vorliegende Literatur in weitestem Ausmaße gebucht. Spätere Erscheinungen findet man in der Volkskundlichen Bibliographie (bis 1928) und den üblichen bibliographischen Nachschlagewerken. Einen kurzen Überblick über unser Gebiet gab Sartori nochmals in John Meiers Deutscher Volkskunde, Berlin und Leipzig 1924. Daneben bleibt von Wert der Abschnitt „Sitte“ im 3. Band von Hermann Pauls Grundriß der Deutschen Philologie. Im übrigen haben alle landschaftlichen Monographien mehr oder minder ausführliche Kapitel über Sitte und Brauch, vielfach auch ältere Sagensammlungen. Für Einzelheiten gibt das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens von Hanns Bächtold-Stäubli wertvolle Hinweise auf den neuesten Forschungsstand. Wir verzichten daher an dieser Stelle auf die Aufführung aller landschaftlich begrenzten Schilderungen außer in den Fällen, wo ihnen durch die Art der Darstellung ein besonderer Wert zukommt. Von allgemeinen Darstellungen sei hier verwiesen auf:

Eduard Duller, Das deutsche Volk in seinen Mundarten, Sitten, Gebräuchen, Festen und Trachten, Leipzig 1847. — F. Nork, Sitten und Gebräuche der Deutschen und ihrer Nachbarvölker, Stuttgart 1849. — Montanus (= V. J. v. Zuccalmaglio), Die deutschen Volksfeste, Volksbräuche und deutscher Volksglaube in Sagen, Märlein und Volksliedern, Iserlohn und Elberfeld 1854—1858 (2 Bde.). — Ernst Weiß, Volkssitten und religiöse Gebräuche, Barmen 1872. — Rudolf Eckart, Brauch und Sitte, Oldenburg 1899. — Eugen Mogk, Die deutschen Sitten und Bräuche, Leipzig und Wien 1909 und 1921 (Meyers Volksbücher Nr. 1561, 1562 = Sonderdruck aus Hans Meyer, Das deutsche Volkstum, Leipzig und Wien 1898, 1903). — Eduard Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizer Volkes, Zürich 1915. — Eugen Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche, Leipzig 1916 (3. Aufl. 1927 = Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 518; die 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage von 1936 behandelt nur die Jahresbräuche). — Otto Lauffer, Deutsche Sitte, Leipzig 1920 (Deutschkundliche Bücherei). — Carl Clemen, Deutscher Volksglaube und Volksbrauch, Bielefeld und Leipzig 1921 (= Die Bücherei der Volkshochschule, Bd. 23). — Georg Buschan, Das deutsche Volk in Sitte und Brauch, Stuttgart 1922. — Friedrich Pfister, Schwäbische Volksbräuche, Feste und Sagen, Augsburg 1924. — Viktor von Geramb, Deutsches Brauchtum in Österreich, Graz 1924 (2. Aufl. 1926). — Michael und Arthur Haberlandt, Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur, Stuttgart 1927. — E. E. Pauls, Volksbrauch,

Leipzig 1928 (Wägen und Wirken, Beiheft 12). — Heinrich Brockmann-Jerosch, Schweizer Volksleben, 2 Bde., Zürich 1929. — Eduard Hoffmann-Krayer, Volksglaube und Volksbrauch: Germanische Philologie, Festschrift für Otto Behaghel, Heidelberg 1934. — Lutz Mackensen, Sitte und Brauch, in: Die deutsche Volkskunde, herausgegeben von Adolf Spamer, Bd. 2, 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1934. — August Lämmle, Brauch und Sitte im Bauerntum, Berlin 1935 (= Hort deutscher Volkskunde, Bd. 2). — Paul Geiger, Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch, Berlin und Leipzig 1936 (= Deutsches Volkstum, Bd. 5).

Zur älteren Überlieferung vgl.: Georg Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München 1936. — Franz Kondziella, Volkstümliche Sitten und Bräuche im mittelhochdeutschen Volksepos, mit vgl. Anmerkungen, Breslau 1912 (= Wort und Brauch, Heft 8). — Erich Schmidt, Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Berlin 1904.

Grundsätzliches: Ernst Lazarus, Über den Ursprung der Sitten, Berner Antrittsrede 1860, 2. Aufl., Berlin 1867. — Otto Frick, Über das Wesen der Sitte, Heilbronn 1884. — Albert Freybe, Entstehung, Bedeutung, Art und Wert der Sitte: Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Jg. 20, Leipzig 1906. — Heinrich Vierkandt, Die Entstehungsgründe neuer Sitten: Festschrift der herzogl. techn. Hochschule bei Gelegenheit der 69. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte, Braunschweig 1897. — Fritz Krause, Probleme der Erforschung deutscher Volkssitten und Bräuche: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 3, Leipzig 1928. — Martin Freytag, Grundsätzliches über Sitte und Brauchtum: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 4 (1929). — Otto Behaghel, Sitte und Brauch: Zeitschrift für Deutschkunde, Leipzig und Berlin, Jg. 1933.

Zur vergleichenden Betrachtung siehe außer den großen Werken reiner Ethnologen (Tylor, Andrew Lang, Frazer, Adolf Bastian usw.): Richard Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878, Neue Folge, Leipzig 1889.

I. Das Brauchtum im Jahreslauf.

Gesamtdarstellungen: Matthäus Dresser, De festis et praecipuis anni partibus liber, Erfurt 1584. — Rudolphus Hospinianus (= Rudolf Wirth), De festis christianis tractatus, 1573. — Joachim Hildebrand, De diebus festis libellus, Helmstedt 1706 (und später). — G. E. Rosenthal, Die Nationalfeste, Feyerlichkeiten, Ceremonien und Spiele aller Völker, Weißenfels 1796. — J. H. Fischer, Beschreibung der vorzüglichsten Volksfeste, Unterhaltungen, Spiele und Tänze der meisten Nationen in Europa, Wien 1799. — Fr. A. Reimann, Deutsche Volksfeste im 19. Jahrhundert, Geschichte ihrer Entstehung und Beschreibung ihrer Feier, Weimar 1839. — Fr. Nork, Der Festkalender, enthaltend: Die Sinndeute der Monatszeichen, die Entstehungs- und Umbildungsgeschichte von Naturfesten in Kirchenfeste; Schilderung der an denselben vorkommenden Gebräuche usw., Stuttgart 1847 (= Scheibles Kloster, Bd. 7). — J. Gebhardt, Das kirchliche Jahr oder die heiligen Gebräuche und Kirchenfeste nach der frommen Sage, Pest 1856. — P. Armand Baumgarten, Das Jahr und seine Tage, Kremsmünster 1860 (Programm). — Otto Frhr. v. Reinsberg-Düringsfeld, Aberglauben und Feste der germanischen Völker, Leipzig 1863 (2. Aufl. 1898). — Paulus Cassel, Altkirchlicher Festkalender, nach Ursprüngen und Bräuchen erklärt, Berlin 1869. — Julius Lippert, Deutsche Festbräuche, Prag 1884. — J. K. Albers, Populäre Feldpostille. Aufsätze und Vorträge über Ursprung, Entwicklung und Bedeutung aller Feste, Feier- und Heiligentage des Jahres, Leipzig und Metz 1891 (2. Aufl., Stuttgart 1907); 3. Aufl., Stuttgart 1917 unter dem Titel: Das Jahr und seine Feste. — Wilhelm Rolfs, Unsere Volksfeste, Leipzig 1896. — Rudolf Reichhardt, Die deutschen Feste in Sitte und Brauch, Jena 1908 (2. Aufl. 1911). — Hermann S. Rehm, Deutsche Volksfeste und Volkssitten, Leipzig 1908 (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 214). — G. Kück und H. Sohnrey, Feste und Spiele des deutschen Landvolkes, Berlin 1909 (3. Aufl. 1925). — M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen 1914 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Reihe III, Heft 17/18). — Rudolf Kleinpaul, Das bekränzte Jahr, Berlin 1920. — A. M. Rathgeber, Im Schatten des Dorfkirchleins. Ein Gang durchs Dorfkirchenjahr von Nikolaus bis Martini, Kempten 1923. — L. Grünewald, Volkstum und Kirchenjahr: Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz, Bd. 44. — Hans Hahne, Vom deutschen Jahreslauf im Brauch, Jena 1926. — Hanns Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr, Salzburg und Leipzig 1934. — Hans Hahne und Heinz Julius Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf, Halle a. S. 1935 (= Veröffentlichungen der Landesanstalt für Volkheitkunde, Heft 8; Bildmappe). — Hans Strobel, Bauernbrauch im Jahreslauf, Leipzig 1936.

Zur älteren Überlieferung: Hans Moser, Archivalische Belege zur Geschichte altbayerischer Festbräuche im 16. Jahrhundert, in: Staat und Volkstum. Festgabe für Karl Alexander von Müller, Diessen vor München 1933.

Einzelprobleme: George Philipps, Über den Ursprung der Katzenmusiken. Eine canonistisch-mythologische Abhandlung, Freiburg i. Br. 1849. — Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. I u. II, Berlin 1875, 1877. — Karl Weinhold, Der Wettlauf im deutschen Volksleben: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 3 (1893). — Ders., Die Verehrung der Quellen in Deutschland, Berlin 1898 (= Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse, 1898). — Eugen Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Leipzig 1903 (= Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 27). — Georg Schierghofer, Altbayerns Umritte und Leonhardifahrten, München 1913. — Rudolf Hindringer, Weiheroß und Roßweihe, München 1932. — Hans Moser, Der Drachenkampf in Umzügen und Spielen: Bayerischer Heimatschutz, Jg. 30 (1934). — Eugen Fehrle, Waffentänze: Badische Heimat, Bd. I, Karlsruhe 1914. — Hans Naumann, Untersuchungen zum Schwertfechterspiel: Bayerische Hefte für Volkskunde, München 1916. —

Karl Meschke, Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis, Leipzig und Berlin 1931 (hessische Ergänzungen durch Hugo Hepding in den Hessischen Blättern für Volkskunde 1931—1932; lippische durch Hermann Tardel: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1932). — Richard Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, 2 Bde., Kassel (erscheint seit 1934). — Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Bühl i. B. 1927 (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1). — Adolf Spamer, Der Wildleuteteppich im Rathaus zu Regensburg, in: Friedrich von der Leyen und Adolf Spamer, Die altdeutschen Wandteppiche im Regensburger Rathause, Regensburg 1910. — Hans Göttling, Die wilden Leute und ihre Verwandten im altdeutschen Schrifttum, Erlangen 1925 (Dissert. in Maschinenschrift). — Werner Mulertt, Der wilde Mann" in Frankreich: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, Bd. 56, Jena und Leipzig 1932.

Vorfrühling und Frühling.

Allgemeines: Schmitz, Ein altdeutsches Frühlingsfest. Eine kulturgeschichtliche Studie, 2 Teile, Montabaur 1873 bis 1875. — Albert Becker, Pfälzer Frühlingsfeiern, Kaiserslautern 1908 (Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz, Bd. II). — Eugen Mogk, Volkstümliche Bräuche der Vorfrühlingszeit im Wandel der Zeiten: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 7, Bremen 1929. — Johannes Künzig, Das Frühlingsbrauchtum der Ortenau: Badische Heimat 1935, Sonderheft „Offenburg und die Ortenau".

Fastnacht: Erasmus Sarcerius, Zwo Predigten. Eine wider das teuflische leben, so man in der Fastenzeit treibet. Und die andere vom Fasten, Leipzig 1551. — Heinrich Lubbert, Faaß-Nachts-Teufel, das ist: Kurtzer, doch schrifftmäßiger Unterricht, daß das Faaß-Nacht-Schwermen, Sauffen, Herümblauffen, Rasen etc. nichts anders als eine Heidnische und schändliche Anbetung des Teuffels sey, Lübeck 1673. — Johann Caspar Zeumer, Bacchanalia Christianorum, vulgo: Carneval, Jena 1699. — Christophorus Sonntagius, praes. (= Michael Schaeffler), Salto ab extremo ad extremum geminus, sub vigiliam carnisprivii (vulgo Fastnacht) declinandus disputatione publica, tractatus teutonice cujusdam anonymis opposita, Altdorfii 1709. — Joh. Peter Schmidt, Fastel-Abend-Sammlungen oder geschichtsmäßige Untersuchung der Fastel-Abends-Gebräuche in Teutschland, Rostock (1742). — Ders., Geschichtsmäßige Untersuchung der Fastel-Abends-Gebräuche in Deutschland usw., Rostock 1752. — Über einige Fastnachts-Gebräuche unserer Voreltern: Taschenbuch zum Nutzen und Vergnügen fürs Jahr 1786, Göttingen. — Karl Fr. Tzschucke, Fastnachts-Gebräuche, nebst einer kurzen Untersuchung über den Ursprung des Festes. Berlin 1799. — A. Fahne, Der Carneval mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen. Ein Beitrag zur Kirchen- und Sittengeschichte, Köln 1854. — A. Hammerau, Die Bergfeuer in Deutschland. Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung, 1891, Nr. 87—89. — Eduard Hoffmann-Krayer, Bilder aus dem Fastnachtsleben im alten Basel, Zürich 1896. — Max Höfler, Gebildbrote der Faschings-, Fastnachts- und Fastenzeit, Wien 1908 (Suppl.-Heft 5 zu Bd. 14 der Zeitschrift für österreichische Volkskunde). — Carl Clemen, Der Ursprung des Karnevals: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 17, Leipzig und Berlin 1914. — Hanns Bächtold, Zur Geschichte der Fastnacht, Helvetia 1911. — Adolf Spamer, Deutsche Fastnachtsbräuche, Jena, o. J. [1936]. — Fritz Brüggemann, Die Schembartläufer von Nürnberg. Ungedruckte Aachener Habilitationsschrift, 1918. — Ders., Vom Schembartlaufen, Leipzig, o. J. [1936]. — Heino Pfannenschmidt, Fastnachtsgebräuche in Elsaß-Lothringen, Kolmar 1884. — Friedrich Vogt, Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen: 1. Scheibentreiben und Frühlingsfeier: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 3 (1893). — Eduard Hoffmann-Krayer, Bilder aus dem Fastnachtsleben im alten Basel, Zürich 1896. — Ders., Fastnachtsgebräuche in der Schweiz: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 1 (1897). — Johannes J. Ammann, Fastnacht im Böhmerwalde: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen, Bd. 28 (1890). — Jakob Kemp, Zur Geschichte der Kölner Fastnacht: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 3 (1906). — Albert Becker, Zur Geschichte des rheinischen Karnevals: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 5 (1927). — Paul Rudolf Kölner, Die Basler Fastnacht, Basel 1913. — Eduard Fritz Knuchel, Die Umzüge der Klein-Basler Ehrenzeichen. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, Basel 1914. — Bernhard Felder, Geschichte der Maskenliebhabergesellschaft der Stadt Luzern (1819—1919), Luzern 1919. — Leopold Rütimeyer, Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental (Kanton Wallis): Globus, Bd. 91 (1907). — Ders., Über einige archaistische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen, Basel und Straßburg 1916 (Sonderdruck aus Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 20 = Festschrift für E. Hoffmann-Krayer; enthält ein Kapitel „Masken und Maskenbräuche"). — Ders., Ur-Ethnographie der Schweiz, Basel 1924 (Kap. 18: Masken und Maskenbräuche). — Hermann Eris Busse, Alemannische Volksfastnacht: Mein Heimatland, Jg. 22 (1935). — Albert Fischer, Villinger Fastnacht von einst bis heute (1882—1922), Villingen i. B. 1922. — Hilde Emmel, Masken in volkstümlichen deutschen Spielen, Jena o. J. [1936; Kölner Dissertation]. — Clara Weber, Die Heischelieder an Fastnacht im Rheinlande, Kölner Dissertation 1933. — Max Höfler, Gebildbrote der Fasching-, Fastnachts- und Fastenzeit, Wien 1908 (= Suppl.-Bd. der Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 5). — Sonntag Lätare (Sommertag): Paul Christian Hilscher, Dissertatio de ritu dominica Laetare, vulgo: Das Tod Austreiben, Leipzig 1690. — Ders., Curiöße Gedanken von dem Tod-Austreiben am Sonntag Laetare. Aus dem Lat., Dresden und Leipzig 1701. — Johann Caspar Zeumer, Dissertatio de dominica Laetare, vulgo: Der Todten-Sonntag, Jena 1701. — Wilhelm Klose, Auf den besonders denkwürdigen Tod-Sonntag Lätare dieses 1765ten Jahres usw, Breslau 1765. — C. M. Schmidtbauer, Historische Erklärungen des Todaus-

treibens, Nürnberg 1773. — Historische Erläuterung der alten Gewohnheit am Sonntag Lätare tode Bilder unter Anstimmung besonderer Gesänge herumzutragen, wovon dieser Tag den Beynamen des Toden-Sonntags träget, Frankfurt und Leipzig 1773. — Historische Kleinigkeiten. Von den Ordalien, dem Todaustreiben, dem Vehmgerichte, dem Recht des alten Junggesellen. Einfalt der Sitten. Geschichte der Spruchsprecher. Ursprung des Johannesfeuer. Strafgesetze wider den Ehebruch. Sonderbare Fastnachtsgebräuche, Prag 1797. — Christian Heinrich Schmid [Gießen], Parallele zwischen der Altdeutschen und Römischen Frühlingsfeyer: Journal von und für Deutschland, 1787—1790. — Johann Georg Büsching, Wöchentliche Nachrichten für Freunde der Geschichte, Kunst und Gelahrtheit des Mittelalters, Bd. 1, Breslau 1816 (enthält: von der Hagen, Der Sonntag Lätare). — [Carolus Theophilus Anton], Orationes Sylverstainianas die XIX. Jun. MDCCCXXXIX... die XXIX Jan. MDCCCXL... die XVI. Jun. MDCCCXLI [3 Teile]: Comparatus mors recens hieme expulsa aestatem cantu salutandi similibus veterum moribus, Görlitz o. J. [1839—41]. — Zusammenstellungen zum Todaustragen bei F. Nork, Der Festkalender, 2. Abt. (= Das Kloster, Bd. 7, 2), Stuttgart und Leipzig 1847, S. 832—850. — Johann Karl Schuller, Das Todaustragen und der Muorlef. Ein Beitrag zur Kunde sächsischer Sitte und Sage in Siebenbürgen. Sylvestergabe für Freunde und Gönner, Hermannstadt 1861. — Albrecht Dieterich, Sommertag, Leipzig 1905 (= Sonderdruck aus dem Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 8). — Albert Becker, Sommertag, Neustadt a. H. 1931 (= Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz, Heft 10). — Friedrich Mößinger, Der Sommertag in Südhessen: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 24 (1935). — Konrad Zacher, Kampf des Sommers und Winters. Geschichtliche Entwicklung und geographische Verbreitung der Sitte: Globus Bd. 31 (1877). — Otto Hübner, Die deutschen Sommer- und Winterspiele. Ungedruckte Prager Dissertation 1924 (Auszug im Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag, Jg. 2, Dekanatsjahr 1924/25). — Hans Moser, Zur Geschichte des Winter- und Sommer-Kampfspiels: Bayerischer Heimatschutz 1933. — Vgl. ferner: Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Ausg. von Elard Hugo Meyer, Bd. 2, Berlin 1876; Ludwig Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 3, Stuttgart 1866 (S. 17—51); Samuel Singer, Karolingische Renaissance I: Germanisch-Romanische Monatsschrift, Bd. 13 (1925). — Karwoche, Ostern: Georgius Francus, Satyrae medicae, continuatio XVIII. Disputatione ordinaria disquirens de ovis paschalibus. Von Oster-Eyern etc., Heidelberg o. J. [1682]. — Andreas Strobl, Geistliche Discurs auf den H. Ostertag, Oster-Montag und Oster-Erchtag, 3 Teile (1. Teil, 2. Aufl. 1700; 2. Teil 1698; 3. Teil 1700). — Johann Caspar Zeumer, Disquisitio de die viridio, vulgo: Grüner Donnerstag, Jena 1700. — J. F. Meyer, Dissertatio de Dominica Palmarum, Greifswald 1706. — C. Cath. van de Graft, Palmpaasch. Een folkloristische Studie van Palmzondag-gebruiken in Nederland, Dordrecht 1910. — Odilo Himming, O. S. B., Neue Beiträge zur Geschichte der Palmweihenpräfation: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. 4 (1924). — Paul Christian Hilscher, Bemerkungen wegen des zur Fasten- und Oster-Zeit eingerissenen Aberglaubens, Dresden 1708. — Daniel Guil. Mollarus; Joh. Jac. Störius, Disputatio circulario de bacillis flosculiferis vulgo Steckelein-Schmecken, Altdorfi 1708. Nunc primum edita a F. C. J. D. C. N., Suobaci 1762. — Joh. Peter Schmidt, Dissertatio de variis ritibus paschalibus speciatim den Pasch-Eyern und dem Eyerspiel, Rostock 1738. — Ders., Dissertatio de risu paschali, vulgo: dem Ostergelächter, Rostock 1747. — Albert Freybe, Ostern in deutscher Sage, Sitte und Dichtung, Gütersloh 1893. — Georg Nowottnik, Deutsche Ostern, Berlin o. J. [1935]. — Albert Becker, Osterei und Osterhase. Vom Brauchtum der deutschen Osterzeit, Jena o. J. [1937]. — Eugen Mogk, Das Ei im Volksglauben und Volksbrauch, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 25 (1915). — Albert Becker, Zur Geschichte des Osterhasen und seiner Eier: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 35/36 (1925/26). — Ders., Der erste Pfälzer „Osterhase": Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde, Bd. 1 (1931). — Hugo Hepding, Ostereier und Osterhase: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 25 (1927). — Adolf Jacoby, Zur Geschichte der Ostereier: ebd. Bd. 28 (1929). — Dionys Stiefenhofer, Das Osterei im Brauchtum Mittelfrankens: Volk und Volkstum, Bd. 2 (1937). — Wilhelm Jesse, Beiträge zur Volkskunde und Ikonographie des Hasen, in: Festschrift für Otto Lauffer, Berlin 1934. — Georg Schierghofer, Der Oster- oder Georgiritt in Traunstein, Traunstein 1911. — Karl Wehrhan, Die Feuerräder von Lügde: Germanien 1933. — Anton Schönbach, Die Bereitung der Osterkerze im Mittelalter: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 18 (1908). — Franz Meisinger, Osterreime aus dem Böhmerwalde: Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 3 (1930). — Max Höfler, Ostergebäcke, Wien 1906 (= Suppl.-Heft 21 zur Zeitschrift für österreichische Volkskunde). — Maibräuche: Andreas Rivinus praeses, Ern-Christianus von Bardeleben respondens, Diatribe majana exoterica De Panegyricis Majumis, Mai-Campis et Roncaliis majalibusque aliis; ut et De festis Reginae, Virgidemiae Floralium, Leipzig 1651. — Paul Ristelhuber, Usages de Mai [= Bräuche aus dem Elsaß]: Revue des traditions populaires, tom. 13 (1898). — Adolf Spamer, Deutsche Maisitten und Maibräuche: Velhagen und Klasings Monatshefte, Mai 1914. — Georg Nowottnick, Mai und Pfingsten in Sitte, Brauch und altdeutscher Dichtung, Berlin 1935. — W. Bugiel, Die bisherigen Deutungen des Maibaumbrauches und die moderne Ethnologie: Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Jg. 42 (1911). — H. Dübi, Älteres über das Maibaumaufpflanzen: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 16 (1911). — Eduard Pabst, Die Volksfeste des Maigrafen in Norddeutschland, Preußen, Livland, Dänemark und Schweden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des germanischen Nordens, Berlin 1865. — Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. I, Kap. 5: Maibrautschaft. — Max Burchart und Walter Witzel, Das Fest der Arbeit. Der 1. Mai im nationalen Deutschland, Essen 1933. — Der Maibaum im Dritten Reich. Richtlinien und Anregungen zur Gestaltung alten Brauch-

tums in neuerer Zeit. Hrsg. im Einvernehmen mit den Gauleitungen der NSDAP. München-Oberbayern, Schwaben, Mainfranken und Bayerische Ostmark von der Landesbauernschaft München, Hauptabteilung 1, München 1935. — Der Urbanstag: Fest und Aufzug zu Ehren St. Urbans, des Schutzpatrons des Weins, in: Vulpius, Curiositäten der physikalisch-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt, Bd. 4 (1815). — K. Reinfried, Das Kinderfest am St. Urbanstag im Schwarzachischen: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, N. F. 3 (1888). — Luzian Pfleger, Von St. Urban, dem Weinpatron, Straßburg 1907. — Himmelfahrt: Max Höfler, Der Frauendreißiger: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 18 (1912). — Die Pfingstzeit: Paul Grimm (unter Mitarbeit von Hans Hahne und Gertrud Tolle-Herbich), Questenberg und Questenbergfest, Querfurt o. J. — A. Fuckel, Ein Seitenstück zu dem Harzer Questenbergfest im hessischen Thüringen: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 14 (1915). — Joseph Blau, Der Pfingstritt zu Kötzting 1912: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 18 (1912). — Ludwig Schneegans, Das Pfingstfest und der Rorasse im Münster zu Straßburg: Alsatia 1852. — Fronleichnam: Alois Mitterwieser, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern, München 1930. — Anton Dörrer, Altdeutsche Karwochen- und Fronleichnamsspiele Südtirols im Zeitalter des Barock und Rokoko: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 3, 4 (1928/29). — Johann Bendel, Die Gottestracht zu Mühlheim a. Rh., Selbstverlag 1914.

Sommer und Herbst.

Johannistag (Sommersonnenwende): Johann Caspar Zeumer, Ignem Johanneum, vulgo: Johannes-Feuer, Jena 1699. — F. Kauz, Epistola de ritu ignis in naturalis S. Joannis Bapt., accens., Wien o. J. [1759]. — Zu den Johannesfeuern vgl. auch E. G. Happelii Relationes Curiosiae, Tom. I, Hamburg 1707. — Kluge, Über die ursprüngliche Bedeutung und Gestalt des Johannisfestes und der damit verwandten Feiern. Programm von Mühlhausen in Thüringen, 1873. — Eugen Hoewer, Die Sitte der Sonnenwende. Kulturhistorische Abhandlungen, Leipzig 1921. — Eugen Fehrle, Der Johannistag, Buchen 1924 (= Zwischen Neckar und Main. Heimatblätter des Bezirksmuseums Buchen, Heft 7). — Walter König, Johannisfeier. Reichenberg 1932 (= Glaube und Brauch, Bd. 1; Frankfurter Dissertation). — A. Rothleitner, Sonnenwende: Heimat und Volkstum. Amtliches Nachrichtenblatt der Wörterbuchkommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 14 (1936). — Ernst Christmann, Sonngicht, Zinstag, Erbsen- und Streitsonntag in älteren pfälzischen Urkundenbaten: ebd., Jg. 14 (1936). — Luise Klotz, Die Sonnwendfeier im Dritten Reich, Berlin 1934. — Alfred Hillebrand, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien: Romanische Forschungen, Bd. 5 (1889). — Heinrich Moses, Die Sonnwendfeier in Niederösterreich in alter Zeit: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 15 (1909). — Ernte: Wilhelm Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, Danzig 1864, 2. Aufl. 1866. — Ders., Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, Berlin 1868. — Heino Pfannenschmid, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus, unter besonderer Beziehung auf Niedersachsen, Hannover 1878. — Ulrich Jahn, Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht, Breslau 1884 (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 3). — Adolf Obermüller, Symbolik der Erntebräuche: Leipziger Volkszeitung, 28. Aug. bis 1. Sept. 1913. — Richard Wossidlo, Erntebräuche in Mecklenburg, Hamburg 1927 (= Quickbornbücher 36). — August Lämmle, Saat und Ernte, Berlin 1927 (= Hort deutscher Volkskunde, Bd. 2). — Lutz Mackensen, Tierdämonen? Kornmetaphern!: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 8 (1933). — Richard Beitl, Garbenopfer. Aus der Arbeit des Atlas der deutschen Volkskunde: Geistige Arbeit, 20. Sept. 1934. — Georg Nowottnick, Deutsche Ernte in Sitte, Brauch, Sage und Volksdichtung, Berlin 1935. — Hans Niggemann, Erntefeste. Brauch und Sitte zur Erntezeit. 6. Aufl., Hamburg 1935 (= Feste und Feiern deutscher Art, Heft 2). — Will Reeg [= Ernst Heinrich Bethge], Tag des Bauern. Des deutschen Volkes Erntefest. Vortragsbuch. Mühlhausen i. Th. 1934.

Winter.

Allerseelen: Alfons de Cock, Allerheiligen, Allerzielen: Volkskunde, Jg. 14 (1901). — Karl Reiser, Über volkstümlichen Gräberschmuck an Allerseelen: Volkskunst und Volkskunde, Jg. 6 (1908). — Max Höfler, Allerseelengebäcke: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 13 (1907). — Martinstag: Johann Christian Frommann, Anser Martinus musis Jesaieis consecratus, Leipzig 1633 und Kottbus 1644. — Gottlieb Samuel Treuer, Untersuchung des Ursprungs und der Bedeutung des Märtens-Mannes, wobey die mancherlei Arten der Ministerialien und Dienst-Leute des Heiligen gezeichnet werden, Helmstädt 1700 und 1733. — [Johann Christoph Ludwig], Die Martins-Gans historisch und physicalisch betrachtet von XYZ, Nordhausen 1736. — Georg Joachim Marx, Geschichte vom Martin-Abend und Martins-Mann, Hamburg und Güstrow 1772. — Bischof Martin und sein Fest, in: Vulpius, Curiositäten etc., Bd. 2 (1812). — L. H. F. Janssen, Over den vorsprong der Maartensganzen, Utrecht 1849. — Eduard Hoffmann-Krayer, Martinstag: Schweizer Volkskunde, Jg. 1 (1911). — [Karl Simrock] Martinslieder, hin und wieder in Deutschland gesungen ... in Druck gegeben säuberlich durch Anserium Gänserich, Bonn o. J. [1846]. — Albrecht Dieterich, Volksglaube und Volksbrauch in Altertum und Gegenwart. 3. Martinslieder: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstiftes in Frankfurt a. M., 1903. — Wilhelm Jürgens, Martinslieder, Breslau 1910 (= Wort und Brauch, Heft 6). — Max Höfler, St. Martini-Gebäck: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 6 (1902). —

St. Nikolaus: Hägrad [= Joseph Richter], Ein ächter Beitrag zur Schilderung Wiens, über die Vorurteile des Nikolausgespenstes, durch dessen Gepolter die Einbildungskraft der Minderjährigen so thorecht unbillig mißhandelt wird, Wien und Prag 1782. — Ernst Urban Keller, Das Grab des Aberglauben, Frankfurt und Leipzig 1777, Kap.: Etwas von dem schandlein Clauß (Sanct Nicolaus). — Eelko Verwijs, De christelijke Feesten I: Sinterklaas, 's-Gravenhage 1863. — Eugen Schnell, Sanct Nicolaus, der heilige Bischof und Kinderfreund, sein Fest und seine Gaben, Brünn 1883—86 (6 Hefte). — Joseph Schrijnen, De H. Nikolaus in het Folklore, Roermond 1896. — F. Weineck, Knecht Ruprecht und seine Genossen: Niederlausitzer Mitteilungen, Bd. 5, Guben 1898. — Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf o. J. [1931] (= Forschungen zur Volkskunde, Bd. 9—12). — Max Höfler, Der Klausenbaum: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 10 (1900). — Ders., St. Nikolausgebäck in Deutschland: ebd. Bd. 12 (1902). — Zu einem Ruprechtslied des 16. Jahrhunderts vgl. Anzeiger für die Kunde des deutschen Mittelalters, Jg. 1 (1832), col. 299f. — Advent, Zwölfnächte, Weihnachten: Johann Friedr. Mayer, De dominicis adventus, Leipzig 1847. — Ludwig Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914 (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, 4. Reihe, Nr. 3). — Max Höfler, St. Lucia auf germanischem Boden: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 9 (1906). — Ders., Gebäcke in der Zeit der sogenannten Rauhnächte: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Jg. 9 (1903). — Ders., Adventsgebäcke: Volkskunst und Volkskunde, Jg. 1 (1903). — Viktor Waschnitius, Perht, Holda und verwandte Gestalten, Wien 1913 (= Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 174, Abh. 2). — Albert Becker, Zur Himmelsgeiß und anderen Weihnachtsbräuchen: Pfälzisches Museum, Jg. 48 (1931). — Karl Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 28 (1927). — Aloys Mitterweiser, Altbayerische Rauchnächte Literarische Beilage zum Klerusblatt, Jg. 7 (Eichstätt 1931). — Paul Christian Hilscher, Dissertatio de Exercitu furioso, vulgo: Wütendes Heer, Leipzig 1688. — Ders., Curiöse Gedancken vom Wütenden Heere, Dresden und Leipzig 1702. — Hans Plischke, Die Sage vom wilden Heere im deutschen Volke, Leipziger Dissertation 1914. — Alfred Endter, Die Sage vom wilden Jäger und von der wilden Jagd, Frankfurter Dissertation 1933. — Otto Höfler, Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 5 (1931). — Karl Meisen, Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger, Münster i. W. o. J. [1935] (= Volkskundliche Quellen, Heft 1). — Johannes Praetorius, Saturnalia, Das ist Eine Compagnie Weihnachts-Frazzen, Oder Centner-Lügen, und possierliche Positiones: Zusammengelegt und auch Widerlegt, Leipzig o. J. [1663]. — Scribanii Arcularii Dissertatio de abusu circumforaneae processionis circa Ferias Jesu Christi natalitias, Jena 1674. — [Johann Gabriel Drechssler], Christianorum Larvas Natalitias Sancti Christi nomine commendatas, Post evolutam originem, confodit Stylo Theologico Conscientionis Christi cultor Chresulder, Leipzig 1677. — Ders., De larvis natalibus earumque non et fine, tempore, ut vocant Sancti Christi solutio cum apologia, Leipzig 1683. — [Ders.], Curiöser Bericht wegen der schändlichen Weynachts-Larven, so man insgemein Heiligen Christ nennet, hrsg. von M. M., Dresden und Leipzig 1702. — Ottho Sperling, De nomine et festo Juel Septentrionalium tam Antiquorum quam hodiernorum Dissertatio, Havniae o. J. [1711]. — Paul Christian Hilscher, Der Weyhnachts-Aberglaube, nach seiner Art, Ursprung, Betrug und Abschaffung, Dresden 1722. — [Carl Gottfried Kißling], De muneribus quae propter diem natalis salvatoris nostri dare solent, von Heyl. Christ-Geschenken, Wittemberg 1737. — [Sig. Jac. Baumgarten], Succente ennaratio Solemnium quibus memoria Christi in lucem editi antiquitatu celebrata est, Halae Magdeb. 1723. — Ders., Commentatio ... de solemnorum Christi nato sacrorum originibus, Halae Magdeb. 1739. — (Ders.), De mense dieque memoriae Christi nati antiquitus consecrato, Halae Magdeb. 1740. — Carl Franz Anton Jagemann, Kleiner Beytrag zu dem heiligen Weihnachtsfest usw. Halle 1755. — Fr. Gedike, Über den Ursprung der Weihnachtsgeschenke: Berlinische Monatsschrift, 3. Bd., Jan.—Juni 1784. — Das ältere Schrifttum über Weihnachtsgebräuche ist teilweise verwertet bei Vulpius, Curiositäten etc., Bd. 7 (1818), S. 99 bis 125. — Friedrich Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Halle 1806 (zahlreiche Nachdrucke bis 1923). — F. Nork, Die Weihnachts- und Osterfeier erklärt aus den Sonnenculten der Orientalen, Leipzig 1838. — Ernst Friedrich Wernsdorf, De originibus sollemnium natalis Christi a festivitate natalis invicti, Leipzig 1847. — Johann Gottfried Körner, De die natalis Salvatoris, Leipzig 1847. — Johann Ludwig Schulze, De festo sanctorum luminum, Leipzig 1847. — G. Jacob Planck, Variarum de origine festo Christi natalitii sententiarum epicrisis, Leipzig 1847. — Johann Marbach, Die heilige Weihnachtszeit nach Bedeutung, Geschichte, Sitten und Symbolen dargestellt, Frankfurt a. M. 1858 (2. Aufl. 1865). — William Sandys, Christmastide, its history, festivities and carols, London o. J., [1860]. — Paulus Cassel, Weihnachten. Ursprung, Bräuche und Aberglauben, Berlin o. J. [1861]. — Wilhelm Mannhardt, Weihnachtsblüten in Sitte und Sage, Berlin 1864. — Heinrich Handelmann, Weihnachten in Schleswig-Holstein, Kiel 1866. — Gerhard Uhlhorn, Das Weihnachtsfest, seine Sitten und Bräuche, Hannover 1869. — Jan Hendrik Maronier, Het Kerstfeest. Eene historische schets, 's Gravenhage 1875. — Weihnachten. Interessante und lehrreiche Mitteilungen über die Entstehung, Bedeutung und Feier der Weihnachten. Bearb. und hrsg. von Einem Nichttheologen. Görlitz 1876. — Albert Freybe, Weihnachten in deutscher Dichtung, Leipzig 1881 (2. Aufl. 1885; anast. Neudruck 1906). — Hermann Usener Das Weihnachtsfest (Kap. 1—3), Bonn 1889 (2. Aufl. 1911). — Paul de Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest, Göttingen 1891. — Fritz Ortwein, Deutsche Weihnacht. Der Weihnachtsfestkreis nach seiner Entstehung, seinen Sitten und Bräuchen deutscher Völker, Gotha 1898. — Alexander Tille,

Die Geschichte der deutschen Weihnacht, Leipzig 1893. — Ders., Yule and Christmas, their place in the Germanic year, London 1899. — Gustav Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. Bd. 2: Das germanische Julfest: Programm des Eberhard-Ludwig-Gymnasiums in Stuttgart, 1901. — Georg Rietschel, Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, Bielefeld 1902. — William Francis Dawson, Christmas: its origin and association, together with its hist. events and festive celebrations during nineteen centuries etc., London 1902. — Henning Frederik Feilberg, Jul, 2 Bde., Kopenhagen 1904. — Ders., Das nordische Weihnachtsfest: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 5 (1906). — Clement A. Miles, Christmas in rituel and tradition Christian and pagan, London 1912. — Arnold Meyer, Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1913. — Nils Lid, Joleband og Vegetasjonsguddom: Skriften utgitt av det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo, hist.-fil. Klasse 1928. — Ders., Jolesveinar og Gröderikdomsgudar: ebd. 1922. — Altmärkische Weihnachtsgebräuche: Beiträge zur Geschichte, Landes- und Volkskunde der Altmark, Bd. 4 (1922). — Hermann Mang, Unsere Weihnacht. Volksbrauch und Kunst in Tirol, Innsbruck o. J. [1927]. — Joseph Lefftz und Alfred Pfleger, Elsäßische Weihnacht. Ein Buch von unseres Landes Art und Brauch, Gebweiler 1931 (= Schriften der Elsaß-lothringischen wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg). — Albert Becker, Zur Frühgeschichte der Weihnachtsfeier und dem Namen Landstuhl: Pfälzisches Museum, Jg. 48 (1931). — Ders., Urkundliches zur Geschichte des Weihnachtsfestes: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 32 (1933). — Ders., Zeugnisse zur Geschichte des Weihnachtsfestes: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 15 (1937). — Hermann Kügler, Zur Geschichte der Weihnachtsfeier in Berlin: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 8 (1930). — Walter Borchers, Von pommerischen Weihnachtsbräuchen, Julklapp, Christmette und Quempas: Das Bollwerk, Stettin 1935. — Bernhard Botte, Les origines de la Noel et de l'Epiphanie. Etude historique, Louvain 1932. — Albert Becker, Weihnachtsbräuche: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte, Bd. 8 (1932). — Georg Nowottnick, Deutsche Weihnacht. Geschichte, Sitte, Brauch und Volksdichtung, Berlin 1932. — Bruno Manger, Mittwinter. Deutsche Weihnacht. Geschichte, Glaube und Brauch. Abriß für die Hand des Erziehers, Halle o. J. (1936). — Paul Zapp, Germanisch-deutsche Weihnacht. Vorschläge und Anregungen zur Julfestgestaltung, Stuttgart 1934. — Will Reeg [= Ernst Heinrich Bethge], Deutsche Weihnacht. Wintersonnwende. Vortragsdichtung. Weihnachtsrätsel für die deutsche Jugend gesammelt, Mühlhausen i. Th. 1934 (2. Aufl. 1936 = Deutsche Feierstunden 7). — Friedrich Kluge, Zur Geschichte des Christbaums: Alemannia, Bd. 25 (1898). — E. M. Kronfeld, Der Weihnachtsbaum. Botanik und Geschichte des Wintergrüns. Oldenburg und Leipzig o. J. [1906]. — Adolf Jacoby und Luzian Pfleger, Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes im Elsaß: Elsässische Monatsschrift für Geschichte und Volkskunde, Jg. 1 (1910). — Anton Maximilian Pachinger, Ein historisches Tannenreis: Antiquitäten-Rundschau, Bd. 20 (1922). — Lily Weiser, Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Stuttgart und Gotha 1923. — Dies., Der Weihnachtsbaum, in: Der Pflug, hrsg. von der Wiener Urania, 1926. — Dies., Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes, in: Volkskundliche Gaben. Festschrift für John Meier, Berlin und Leipzig 1934. — Thomas Stettner, Zur Geschichte des Christbaums und des Weihnachtsfestes in Mittelfranken, Ansbach 1926 (= Blätter des Historischen Vereins für Mittelfranken, Heft 4). — E. Schnippel, Vom Weihnachtsbaum in Ost- und Westpreußen, in: Ausgewählte Kapitel zur Volkskunde von Ost- und Westpreußen, 2. Reihe, 1928. — C. Schneider, Der Weihnachtsbaum und seine Heimat, das Elsaß, Stuttgart 1929. — Albert Becker, Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes: Hessische Blätter für Volkskunde 23 (1924); 24 (1925); 30/31 (1931/32). — Ders., Der hängende Weihnachtsbaum: Heimarbeit und Heimatforschung. Festgabe für Christian Frank, München 1927. — Adolf Jacoby, Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 27 (1928). — Ders., Noch Einiges vom Weihnachtsbaum: Luxemburger Zeitung, 1. Jan. 1936. — Hugo Hepding, Der Zuckerbaum: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 30/31 (1931/32; im Anschluß an eine Notiz von Friedrich Maurer, ebd. Bd. 28, 1929). — Friedrich Mößinger, Zum Weihnachtsbaum: ebd. Bd. 34 (1935). — Ernst Christmann, Name und Alter des Christbaums in der Pfalz: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 5 (1931). — Otto Lauffer, Der Weihnachtsbaum und sein Ursprung aus dem volkstümlichen Geisterglauben der Mittwinterzeit: Festschrift der Hamburger Universität für Werner von Melle, 1933. — Ders., Der Weihnachtsbaum in Glaube und Brauch, Berlin und Leipzig 1934 (Hort deutscher Volkskunde, Bd. 1). — Ders., Neue Beiträge zur Geschichte des Weihnachtsbaumes: Zeitschrift für Volkskunde, N. F., Bd. 6 (1936). — Ders., Das Baumaustragen des 16. Jahrhunderts in Reval, eine sinnbildliche Handlung für den Abschluß der Festzeiten: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 15 (1937). — Kurt Kuhlmann, Saalfelder Weihnachtsbüchlein 1934: Der Weihnachtsbaum in Sitte und Brauch unserer Saalfelder Heimat, Saalfeld a. S. 1934. — Vom Adventszweig zum Christbaumgärtchen. Alte Weihnachtsbräuche in Rhön- und Vogelsberg-Dörfern: Frankfurter General-Anzeiger, 21./22. Dez. 1935. — Eugen Fehrle, Vom germanischen Wintermaien zum deutschen Weihnachtsbaum. Einführung in die Weihnachtsausstellung (12. Dez. 1935 bis 2. Jan. 1936) in der Städtischen Ausstellungshalle, Heidelberg. — Albert Becker, Der Christblock im Westrich: Pfälzisches Museum, Jg. 17 (1921). — Der Julblock. Ein alter Brauch, der wieder aufleben könnte: Deutsche Gaue, Bd. 34 (1933). — J. O. Plaßmann, Eine Urkunde zum Weihnachtsbaum im Jahr 1184: Germanien 1937. — Karl Kumpert, Die Mistel als Weihnachtsschmuck: Deutscher Familienkalender, Reichenberg i. B. 1928. — Georg Grabow, Danck-Opffer, in welchem zugleich erwiesen, daß das so genannte heilige Christ-Spiel kein gut Werck, oder Mittelding; sondern ein sündliches wesen, und schändlicher Greuel sey ..., hrsg. zum Andern mahl, Leipzig 1683. — Wilhelm Creizenach, Zur Geschichte der Weihnachtsspiele und des Weihnachtsfestes, in: Beiträge zur Volkskunde. Festschrift, Karl Weinhold zum 50jährigen Doktor-Jubiläum 1896 dar-

gebracht (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 12). — Karl Weinhold, Weihnachtsspiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, Graz 1853 (Neue Ausgabe Wien 1875). — Karl Johann Schröer, Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungarn, Wien 1858 (2. Aufl. 1862). — Gustav Mosen, Die Weihnachtsspiele im sächsischen Erzgebirge, Zwickau 1861. — Alfred Müller, Die sächsischen Weihnachtsspiele nach ihrer Entwicklung und Eigenart, Leipzig 1930 (= Sächsisches Volkstum, Bd. 7). — Karl Simrock, Deutsche Weihnachtslieder. Mit Einleitung über die Weihnachtsfeier usw., Leipzig 1865. — August Hartmann, Weihnachtslied und Weihnachtsspiel in Oberbayern, München 1875 (= Sonderdruck aus dem Oberbayerischen Archiv, Bd. 34). — Wilhelm Pailler, Weihnachtslieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol, 2 Bde., Innsbruck 1881—1883. — Wilhelm Köppen, Beiträge zur Geschichte der deutschen Weihnachtsspiele, Paderborn 1893 (Dissertation). — Friedrich Vogt, Die schlesischen Weihnachtsspiele, Leipzig 1901 (= Schlesiens Überlieferungen, Bd. 1). — Karl Klimke, Das volkstümliche Paradiesspiel und seine mittelalterlichen Grundlagen, Breslauer Dissertation 1902 (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 19). — Rudolf Heidrich, Christnachtsfeier und Christnachtsgesänge in der evangelischen Kirche nach den Akten der Konsistorien und der Überlieferung der Gemeinden, Göttingen 1907. — Adalbert Jungbauer, Das Weihnachtsspiel des Böhmerwaldes, Prag 1911 (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. 3, Heft 2). — Johann Polak, Deutsche Weihnachtsspiele aus der Bukowina, Czernowitz 1912. — Anton Mudrack, Weihnachten der Heimat, das Zwittauer Hirten- und Dreikönigsspiel, Landskron 1923 (= Schönhengster Heimatbücherei, Bd. 8). — Karl Benyovszky, Die Oberuferer Weihnachtsspiele, Preßburg 1934. — Leopold Schmidt, Zur Entstehung und Kulturgeographie der deutschen Hirtenspiele: Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 18 (1933). — Ders., Alte Weihnachtsspiele, gesammelt in Niederösterreich, Wien und Leipzig o. J. [1937]. — Ders., Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele, Köln 1937. — Georg Hager, Die Weihnachtskrippe. Ein Beitrag zur Volkskunde und Kunstgeschichte, München 1901. — Joseph Kreitmaier, Die Weihnachtskrippe, München o. J. [1917]. — Rudolf Berliner, Denkmäler der Krippenkunst, Augsburg o. J. [1926]. — Josef Ringler, Deutsche Weihnachtskrippen. Eine Auslese deutscher Krippenkunst aus vier Jahrhunderten, Innsbruck, Wien, München 1929. — A. Pius Ulbrich, Die Weihnachtskrippe in Schluckenau, Schluckenau o. J. — Anton Mudrack, Krippen der Heimat, Landskron 1923 (= Schönhengster Heimatbücherei, Bd. 4). — Ignaz Goeth, Iglauer Krippen, Iglau 1924 (= Der Heimatbrunnen 11). — Krippen im Erzgebirge: Privatdruck für Friedrich Emil Krauß in Schwarzenberg i. E. (o. J.). — Max Höfler, Weihnachtsgebäcke, Wien 1905 (= Supplement-Bd. 3 zur Zeitschrift für österreichische Volkskunde). — Ernst Uhle, Der sächsische Weihnachtsstollen: Leipziger Bürgerbund, Februar 1928. — Ernst Ludwig Rochholz, Das Lebkuchenhaus: Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte, N. F. 1 (1872). — Neujahr: [Johann Georg Albrecht], Votum pro felici novi anni auspicio, una cum Discursu Juridico Politico de Strenis et varijs moribus hominum, in offerendis talibus muneribus ... Additiones sive Altera Pars discursus Historico-Politici de Strenis, o. J. um [1680]. — J. C. S. Kiefhaber, Über den Ursprung der Gewohnheit, einander am Neuenjahr Geschenke mit zuteilen, Altdorf 1783. — Ernst Simon, Über Neujahrsfeyer, Neujahrswünsche und Neujahrsgeschenke, dessen Ursprung und Gebräuche verschiedener neuerer und älterer Völker, Nürnberg 1799. — Oskar Schade, Klopfan. Ein Beitrag zur Geschichte der Neujahrsfeier, Hannover 1855 (= Abdruck aus Weimarisches Jahrbuch, Bd. 2). — Eduard Hoffmann-Krayer, Neujahrsfeier im alten Basel und Verwandtes: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 7 (1903). — Albert Müller, Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreiche: Philologus Bd. 68 (1909). — Fritz Bürger, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche, Göttingen 1911. — Ludwig Radermacher, Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike: Wiener Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, Bd. 187, 3 (1918). — Lucian Scherman, Indische Neujahrsfeste: Die Einkehr, Unterhaltungsbeilage der Münchener Neuesten Nachrichten, 30. Dez. 1920. — Fedor Schneider, Über Kalendae Januariae und Martinae im Mittelalter: Archiv für Religionswissenschaften, Bd. 20 (1920/21). — Wolfgang Schuchhardt, Neujahrsglückwünsche: Geistige Arbeit, Jg. 3, 20. Dez. 1936. — Dreikönig (Epiphanias): Alphonse Marie Chabot, La fete des rois dans tous les pays, Pitiviers 1908. — Hugo Kehrer, Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst, 2 Bde., München 1910/11. — Rudolf Hindringer. Das Dreikönigszeichen: Bayerischer Heimatschutz, Jg. 26 (1930). — Albert Becker, Das Dreikönigszeichen, in: Kirche und Volkstum. Zur kirchlichen Volkskunde der Pfalz, 2. Reihe, Heidelberg 1936 (= Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz, Heft 17). Herbert Wetter, Heischebrauch und Dreikönigsumzug im deutschen Raum, Wiesbaden 1933 (Greifswalder Dissertation). — Hans Moser, Zur Geschichte des Sternsingens: Bayerischer Heimatschutz, Bd. 31 (1935). — Aurel Schwabik, Sternsingen in Tirol: Deutsche Arbeit, Jg. 34 (1934). — Robert Stumpfl, Das Fortleben germanischer Kultspiele im Volksbrauch. Das Dreikönigs- oder Sternsingen: Zeitschrift für Deutschkunde, Jg. 51 (1937).

II. Das Brauchtum im Lebenslauf.

Allgemeines: Fridericus Frisius, Historische Nachricht von den Merckwürdigen Ceremonien derer Altenburgischen Bauern ... bey Hochzeiten, Heimführung der Braut, Kindtauffen, Gesindemiethen, Beerdigungen, Kleidung usw., Leipzig 1703 (Neudruck: Schmölln 1897). — Franz Schmidt, Sitten und Gebräuche bei Hochzeiten, Taufen und Begräbnissen in Thüringen, Weimar 1863. — Franz S. Hartmann, Sitten und Gebräuche in den Landgerichtsbezirken Dachau und Bruck bei der Geburt, der Hochzeit und dem Tod, München 1876 (aus dem Oberbayerischen Archiv, Bd. 35). — Karl Gander, Die wichtigsten Momente des Lebens im Glauben des Volkes der Niederlausitz: Mitteilungen der Niederlausitzischen Gesellschaft für Anthropologie

und Urgeschichte, Bd. 1 (1890). — Johannes Sepp, Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod, München 1891. — Franz Paul Piger, Geburt, Hochzeit und Tod in der Iglauer Sprachinsel in Mähren: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jg. 6 (1896). — Johann Michael Gaßner, Aus Sitte und Brauch der Mettersdorfer, Bistritz 1902 (= Programm des Evangelischen Obergymnasiums). — Ernst Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde, Leipzig 1911. — Rudolf Reichhardt, Geburt, Hochzeit und Tod im deutschen Volksbrauch und Volksglauben, Jena 1913; 5. Aufl. 1932. — Martin Freytag, Der Lebensring im Spiegel Thüringer Sitten: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 1 (1926). — Friedrich Lüers, Sitte und Brauch im Menschenleben, München 1926. — Georg Nowottnick, Geburt, Hochzeit, Tod in Sitte, Brauch und Volksdichtung, Berlin 1935. — Wilhelm Garke, Geburt und Taufe, Hochzeit und Tod im Volksbrauch und Volksglauben des Magdeburger Landes, Schönebeck a. d. Elbe 1930 (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Vorgeschichte und Heimatkunde des Kreises Calbe, Heft 3). — Karl Ulbricht, Geburt, Hochzeit und Tod im Volksbrauch und Volksglauben der Kreise Lebus und Beeskow-Storkow: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 1, 2 (1930, 1931). — Das Leben des Kindes. Allgemeine Schriften: Herm. Heinr. Ploß, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Anthropologische Studien, 2 Bde., Stuttgart 1876; 3. Aufl. Leipzig 1911—1912. — Ders., Das kleine Kind vom Tragbett zum ersten Schritt. Über das Legen, Tragen usw. der kleinen Kinder bei den verschiedenen Völkern der Erde, Berlin 1881. — Die Pflege der Kinder in den ersten Lebensjahren bei verschiedenen Völkern: Globus, Bd. 38 (1883). — Hans Boesch, Kinderleben in der deutschen Vergangenheit, Leipzig 1900 (= Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 5). — Fr. Karl Arnold, Das Kind in der deutschen Literatur des 11.—15. Jahrhunderts, Greifswalder Dissertation 1905. — Bruno Markgraf, Mutter und Kind in den Weistümern des Mosellandes: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 3 (1906). — Geburt, Taufe, Namen: Otto Lauffer, Kinderherkunft aus Bäumen: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 6 (1934). — J. A. Dulaire, Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker. Verdeutscht und ergänzt von Friedrich S. Krauß und Karl Reiskel, Wien 1908. — Georg Buschan, Das Umlegen eines Gürtels zur Erleichterung der Geburt, ein Brauch im Leben der Völker: Münchner medizinische Wochenschrift 1934, Nr. 5. — Johann Hillner, Volkstümlicher Glaube und Brauch bei Geburt und Taufe im Siebenbürger Sachsenlande, Programm des evangelischen Gymnasiums zu Schäßburg 1877. — Albert Freybe, Die heilige Taufe und der Taufschatz in deutschem Glauben und Recht, in der Sitte des Volkes und der Kirche, in deutscher Sage und Dichtung, Gütersloh 1900. — Josef Kiferl, Geburt und Tod. Ein Beitrag zur Volkskunde Westböhmens: unser Egerland, Bd. 8 (1904). — Albert Brüschweiler, Jeremias Gotthelfs Darstellung des Berner Taufwesens. Volkskundliche Und historisch untersucht und ergänzt, Bern 1926. — Otto Schulte, Taufsitten und Taufbräuche in einem oberhessischen Orte vor 250 Jahren und heute: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 7 (1908). — Georg Chr. Stephany, Merkwürdige städtische Verordnungen bei „Hochzeiten, Kindtauffen und Begräbnussen" in der Stadt Stade aus den Jahren 1660—1662: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, Hannover 1908. — H. Höhn, Sitte bei Geburt, Taufe und in der Kindheit: Württembergisches Jahrbuch für Statistik und Landeskunde 1909. — Max Höfler, Gebildbrote bei der Geburts-, Wochenbett- und Tauffeier (Geburts- und Namenstag): Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 15 (1909). — Karl Heinrichs, Studien über die Namengebung der Deutschen seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts, Straßburg 1908. — O. Schütte und H. Menger, Die Doppelvornamen: Zeitschrift des Allgemeinen deutschen Sprachvereins, Jg. 22 (1907). — Paul Zink, Zur Geschichte unserer Vornamen: Deutsche Geschichtsblätter, Bd. 7 (1906). — Kinderlieder, Kinderspiele, Kinderfeste: Karl Simrock, Das deutsche Kinderbuch, Frankfurt a. M. 1848 (3. Aufl. 1879). — Ernst Ludwig Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1857. — Franz Magnus Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1897. — Karl Wehrhan, Frankfurter Kinderleben in Sitte und Brauch, Kinderlied und Kinderspiel, Wiesbaden 1929. — Johannes Lewalter, Deutsche Kinderlieder und Kinderspiele in Hessen gesammelt. Mit einer wissenschaftlichen Abhandlung von Georg Schläger. Kassel 1911. — Georg Schläger, Einige Grundfragen zur Kinderspielforschung: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 27, 28, 33/34 (1917, 1918, 1924). — Ignaz Zingerle, Das deutsche Kinderspiel im Mittelalter: Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 57 (1868). — Heinrich Iversen, Lustige Kampf- und Ulk-Bewegungsspiele, Mühlhausen i. Th. o. J. — Franz Falk, Die Schul- und Kinderfeste, Frankfurt a. M. 1880 (= Frankfurter zeitgemäße Broschüren, N. F. Bd. 1, Heft 8). — Franz Anton Dürr, De episcopo puerorum, vulgo vom Schulbischoff, Mainz 1755. — Kinderzucht: Richard Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, Bd. 3: Kinderwartung und Kinderzucht, Wismar 1906. — Kinderglaube und Brauch: Eduard Spranger, Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1924 (16. Aufl. 1932). — Erich R. Jaensch u. a., Eidetische Anlage und kindliches Seelenleben, Leipzig 1934. — Oskar Kupky, Die religiöse Entwicklung der Jugendlichen: Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. 47 (1924). — Ders., Jugendlichen-Psychologie. Ihre Hauptprobleme, Leipzig 1927. — Ders., Zauberglaube und Magie im Kindesalter: Leipziger Lehrerzeitung, Sept. 1931, Wissenschaftliche Beilage. — Heinz Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, Leipzig 1926 (2. Aufl. 1933). — Ders., Über magische Verhaltungsweisen im Kindesalter: Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Bd. 29 (1928). — Karl Zeuninger, Die magische Geisteshaltung im Kindesalter und ihre Bedeutung für die Religion: Zeitschrift für Jugendpsychologie, Bd. 49, Heft 1 (1929). — Karl Georg Gassert, Psychologie der Kinder- und Jugendreligion, Bühl i. B. 1932. — Liebe und Ehe. Völkervergleichende Schriften: Friedr. Julius Rottmann, Rituale nupturientium oder Beschreibung der Hochzeits-

Gebräuche ... mit den bekanntesten Völckern, Bremen 1715. — Joh. Heinrich Fischer, Beschreibung der Heirath und Hochzeitsgebräuche fast aller Nationen, Wien 1801. — Ida von Düringsfeld und Otto Frhr. von Reinsberg, Hochzeitsbuch. Brauch und Glaube der Hochzeit bei den christlichen Völkern Europas, Leipzig 1871. — F. A. G. Meyer, Über den Sinn und Werth der vornehmsten Hochzeiten-Symbole verschiedener Völker, Hannover 1818. — Zur älteren indogermanischen und germanisch-deutschen Überlieferung: Joh. Georg Hager, De ritibus veterum Germanorum circa matrimonea ineunda, Leipzig 1738. — Moritz Winternitz, Altindisches Hochzeitsrituell: Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 40, 1892. — Albrecht Weber, Vedische Hochzeitssprüche: Indische Studien, Bd. 5 (1862). — E. Haas, Die Heiratsgebräuche der alten Inder: ebd. — Eduard Hermann, Beiträge zu den indogermanischen Hochzeitsgebräuchen: Indogermanische Forschungen, Bd. 16 (1904). — Leopold von Schroeder, Die Esten als Bewahrer altindogermanischer Hochzeitsbräuche, Dorpat 1886. — Gustav Neckel, Liebe und Ehe bei den vorchristlichen Germanen, Leipzig und Berlin 1932; 2. Aufl. 1934. — Karl Lehmann, Verlobung und Hochzeit nach den nordgermanischen Rechten des früheren Mittelalters, München 1882. — Ernst Hoyer, Altgermanisches in den Hochzeitsbräuchen der Wischauer Sprachinsel: Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 4 (1931). — Karl Fröhlich, Die Erschließung des deutschen Frühmittelalters im Lichte der neuen rechtsgeschichtlichen Forschung: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 27 (1928). — Karl-August Eckhardt, Beilager und Muntübergang zur Rechtsbücherzeit: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germ. Abt., 47 (1927). — Otto Zallinger, Die Eheschließung im Nibelungenlied und in der Gudrun: Sitzungsberichte der k. k. Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 199 (1), Wien 1923. — Ders., Die Ringgaben bei der Heirat und das Zusammengeben im mittelalterlich-deutschen Recht: ebd. Bd. 212 (4), 1931. — F. Hofmann, Über den Verlobungs- und Trauring: ebd. Bd. 65 (1870). — Deutsche Gesamtdarstellungen: Hanns Bächtold, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Eine vergleichende volkskundliche Studie, Straßburg 1914 (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 11; mit reichen Literaturnachweisen). — Eugen Fehrle, Deutsche Hochzeitsbräuche, Jena o. J. [1937]. — Einzelne landschaftlich beschränkte Schilderungen (weitere bis 1910 bei Sartori, Sitte und Brauch; zu den späteren vgl. die Volkskundliche Bibliographie): Johann Mätz, Die siebenbürgisch-sächsische Bauernhochzeit, Kronstadt 1860 (Programm des Gymnasiums zu Schäßburg). — Alois Joseph Hammerle, Salzburger Hochzeitsgebräuche, Salzburg 1879. — Clemens Menzel, Hochzeitsgebräuche in der Altmark, Stendal 1877. — Otto Schell, Bergische Hochzeitsbräuche: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 10 (1901). — H. Höhn, Hochzeitsgebräuche I, II: Württembergisches Jahrbuch für Statistik und Landeskunde 1910/11. — Karl Wagenfeld, Westfälische Bauernhochzeit, Warendorf 1921. — Wilhelm Oehl, Deutsche Hochzeitsbräuche in Ostböhmen, Reichenberg 1922 (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. 15). — Joseph Hanika, Hochzeitsgebräuche der Kremnitzer Sprachinsel, Reichenberg 1927 (= Forschungen zur sudetendeutschen Heimatkunde, Bd. 4). — Anton Altrichter, Die Iglauer Bauernhochzeit: Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 1 (1928). — Philipp Wegener, Hochzeitsgebräuche des Magdeburger Landes: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg, Bd. 13, 14 (1878 f.). — Hans Dunker, Werbungs-, Verlobungs- und Hochzeitsgebräuche in Schleswig-Holstein, Hamburg 1930. — Gregor Spedener, Die Bauernhochzeit in früheren Zeiten. Ein Charakterbild des luxemburgischen Landvolkes, Luxemburg 1933. — Einzelne Motive: Friedrich Christoph Jonathan Fischer, Über die Probenächte der deutschen Bauernmädchen, Berlin und Leipzig 1780 (Neudrucke: Stuttgart 1853, Leipzig 1901, Umbach 1926). — Gottlob August Jenichen, Besondere Anmerkungen von denen durch die teutschen Gesetze gar sehr eingeschrenckten Verlöbnis-Mahlzeiten und hochzeitlichen Gastmaalen, Jena und Leipzig 1746. — Elard Hugo Meyer, Der badische Hochzeitsbrauch des Vorspannens, Freiburg i. B. und Leipzig 1896 (= Festprogramm der Universität Freiburg i. B. für Großherzog Friedrich I. von Baden). — Theodor Zachariae, Etwas vom Binden, Sperren und Einkreisen: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 35/36 (1925/26). — Edward Schröder, Brautlauf und Tanz: Zeitschrift für deutsches Altertum, Bd. 61 (1924). — Theodor Siebs, Zur vergleichenden Betrachtung volkstümlichen Brauches: Der Kuß: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 1903. — F. K. Neubecker, Die Mitgift in rechtsvergleichender Darstellung, Leipzig 1909. — Armin Ehrenzweig, Die Scheinehe in europäischen Hochzeitsbräuchen: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 21 (1908). — Karl Weinhold, Zum Hochzeitscharivari: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 10 (1900). — Bernhard Schneider, Der wendische Hochzeitsbitter (Braska): Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, Jg. 4 (1907). — Joachimi Johannis Maderi De coronis nuptiarum praesertim, sacris et profanis, libellus, Helmstadt 1662. — A. von Salis, Die Brautkrone: Rheinisches Museum für Philologie, Bd. 73 (1920). — Otto Lauffer, Jungfernkranz und Brautkrone: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 2 (1931). — Otto Bramm, Deutsche Brautkränze und Brautkronen, ein Beitrag zu ihrer Typologie und der Symbolik ihres Schmuckes: Jahrbuch für historische Volkskunde 3/4 (1934). — Peter Lugn, Die magische Bedeutung der weiblichen Kopfbedeckung: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 1932. — Max Höfler, Gebildbrote der Hochzeit, Wien 1911 (= Suppl.-Bd. der Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 7). — Tod und ewiges Leben. Völkervergleichende Betrachtungen: Fr. Chr. Andreä, Die Todten-Gebräuche der verschiedenen Völker der Vor- und Jetztzeit, Leipzig 1846. — Waldemar Sonntag, Die Todtenbestattung. Todtencultus alter und neuerer Zeit und die Begräbnisfrage, Halle 1878. — Erich Wasmansdorf, Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern: Programmbeilage des Köllnischen Gymnasiums, Berlin 1884. — Ders., Die Trauer um die Toten bei den verschiedenen Völkern: Programmbeilage usw., Berlin 1885. —

Engel, Der Tod im Glauben indogermanischer Völker: Programm der Realschule zu Stralsund, 1881. — Wilhelm Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Amsterdam 1888. — H. Schreuer, Das Recht der Toten: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 33, 34 (1916). — Vorzeit und Mittelalter: Wilhelm Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896 (= Verhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam, Abt. Schriftkunde, D 1, Nr. 6). — Gottfried Schütze, Der Lehrbegriff der alten deutschen und nordischen Völker von dem Zustand der Seele nach dem Tode, Leipzig 1750. — Hans Hahne, Totenehre im alten Norden, Jena 1929. — Joachim von Trauwitz-Hellweg, Totenverehrung, Totenabwehr und Vorgeschichte, München 1936. — Ernst Ludwig Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit. 1. Bd.: Deutscher Unsterblichkeitsglaube, Berlin 1867. — Julius von Negelein, Die Reise der Seele ins Jenseits: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 11 (1901). — Rudolf His, Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts, Münster 1929. — Richard Leicher, Die Totenklage in der deutschen Epik von der ältesten Zeit bis zur Nibelungen-Klage, Breslau 1927 (= Germanistische Abhandlungen, Bd. 58). — E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, Berlin 1927. — Allgemeine Darstellungen: Oskar Schwebel, Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben, Minden i. W. 1887. — Paul Drechsler, Die Seele nach dem Tode in der Anschauung des Volkes: Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 19 (1911). — Landschaftliche Darstellungen: Georg Schuller, Volkstümlicher Glaube und Brauch bei Tod und Begräbnis im Siebenbürger Sachsenlande: Programm des Gymnasiums in Schäßburg, 2 Teile, Kronstadt 1863, Hermannstadt 1865. — H. Höhn, Sitte und Brauch bei Tod und Begräbnis: Württembergisches Jahrbuch für Statistik und Landeskunde 1913. — Karl Häberlin, Trauertrachten und Trauerbräuche auf der Insel Föhr: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 19 (1909). — Heinrich Franz, Der Tod im hessischen Volksglauben: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 24 (1925). — Einzelne Motive: Paul Geiger, Die Behandlung der Selbstmörder im deutschen Brauch: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 26 (1925). — Fritz Sarasin, Begräbnissitten Ehe- und Kinderloser: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 33 (1934). — Paul Sartori, Die Speisung der Toten, Gymnasialprogramm Dortmund 1903. — Ders., Die Totenmünze: Archiv für Religionswissenschaften, Bd. 2 (1899). — Ders., Ersatzmitgabe an Tote: ebd. Bd. 5 (1902). — Ders., Feuer und Licht im Totengebrauche: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 17 (1907). — Ders., Das Wasser im Totengebrauche, ebd. Bd. 18 (1908). — Gottlob August Jenichen. Historische und rechtliche Abhandlungen von Begräbniß-Mahlzeiten, Leipzig 1747. — Albert Freybe, Das deutsche Leichen- und Totenmahl: Niedersachsen, Jg. 1 (1895/96). — Julius von Negelein, Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 11 (1901). — Otto Schrader, Totenhochzeit, Jena 1904. — Otto Lauffer, Der volkstümliche Gebrauch der Totenkronen in Deutschland: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Bd. 26 (1916). — Ernst Grohne, Über den volkstümlichen Gebrauch der Zitronen bei Beerdigungen: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 11 (1933). — Max Höfler, Das Spendebrot bei Sterbefällen: Globus, Bd. 80 (1901). — Ders., Gebildbrot bei Sterbefällen: Archiv für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, N. F. Bd. 6 (1907). — Wilhelm Diehl, Zur Geschichte der Kirchhöfe: Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. 5 (1906). — Hugo Grün, Der deutsche Friedhof im 16. Jahrhundert: ebd. Bd. 24 (1925). — Christian Caminada, Die Bündner Friedhöfe, Zürich 1918. — Wilhelm Hein, Die Totenbretter im Böhmerwald: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 21 (1891). — Ders., Die geographische Verbreitung der Totenbretter: ebd. Bd. 24 (1894). — Elard Hugo Meyer, Totenbretter im Schwarzwald, in: Festschrift zur 50jährigen Doktorjubiläumsfeier Karl Weinholds, Straßburg 1896. — Friedrich Lüers, Über die Totenbretter in Bayern: Heimat und Volkstum, Jg. 11 (1933). — Philipp Maria Halm, Totenbretter im Bayerischen Walde: Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Münchens, Bd. 12 (1898). — Franz Weber, Prähistorische Spuren in mittelalterlichen Chroniken: Korrespondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Jg. 30 (1899). — Johann Brunner, Die Totenbretter im Bezirke Cham: Bayerische Hefte für Volkskunde, Jg. 1 (1914). — Otto Rieder, Totenbretter: ebd. Jg. 4 (1917). — Über Totenbretter bei Bremen vgl. Niedersachsen, Bd. 13, S. 105ff. — Ludwig von Hörmann, Grabschriften und Marterln, 3 Bdchn., Leipzig 1891—1893. — Johannes Müller, Die Poesie des Todes in den Alpen: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (München), 1892, Nr. 178ff. — Anton Dreselly, Grabschriften, Sprüche auf Martersäulen und Bildstöcken usw., Salzburg o. J. [1898; 2. Aufl. 1899]. — Rudolf Hadwich, Totenlieder und Grabreden aus Nordmähren und dem übrigen sudetendeutschen Gebiete, Reichenberg 1926 (= Beiträge zur sudetendeutschen Volkskunde, Bd. 10).

III. Das Brauchtum der Gemeinschaften, der Stände und Berufe.

Knabenschaften und Bünde der Ledigen: Oskar Schade, Über Jünglingsweihen. Ein Beitrag zur Sittenkunde: Weimarisches Jahrbuch, Jg. 6 (1857). — Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, Berlin 1902. — Moritz Zeller, Die Knabenweihen. Eine psychologisch-ethnologische Studie, Bern 1923 (= Arbeiten aus dem volkskundlichen Institut der Universität Bern, Heft 1). — Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Bühl i. B. 1927 (= Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Bd. 1). — Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Bd. 1, Frankfurt a. M 1934. — Eduard Hoffmann-Krayer, Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 8 (1904). — Leo Hilberath, Der Junggesellenverein in der

Eifel, Kölner Dissertation 1931. — Gian Caduff, Die Knabenschaften Graubündens, Chur o. J. [1932] (Berner Dissertation). — H. E. Wechlin, Die Knabenschaften: Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur, Jg. 7 (1927/28). — Chr. Christoffel, Die Knabenschaften und ihre Sittengerichte: Annalas della Societad rhaeto-romanscha, Jg. 12 (1898). — Oskar Panizza, Die Haberfeldtreiben im bairischen Gebirge, Berlin 1897. — Georg Queri, Bauernerotik und Bauernfehme in Oberbayern, München 1911. — Konrad Adlmaier, Der Oberländer Habererbund, München 1926. — Albert Becker, Frauenrechtliches in Brauch und Sitte, Kaiserslautern 1913. — Richard Wolfram, Weiberbünde: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 4 (1933). — Nachbarschaften, Gilden, Zünfte: Siegfried Sieber, Nachbarschaften, Gilden, Zünfte und ihre Feste: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 11 (1913); 12 (1916). — Bruno Markgraf, Die Nachbarschaften und ihre Geschichte: Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 2 (1925). — Ders., Nachbarschaften in Sachsen: Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, Jg. 5 (1909—1911). — Roger Wilmans, Die ländlichen Schutzgilden Westfalens: Müllers Zeitschrift für Kulturgeschichte, N. F. 3 (1874). — Max Pappenheim, Die altdänischen Schutzgilden, Breslau 1885. — O. Hartwig, Untersuchungen über die ersten Anfänge des Gildewesens: Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. 1 (1862). — Ders., Ein altnorwegisches Schutzgildenbuch, Breslau 1888. — Wilhelm Eduard Wilda, Das Gildenwesen im Mittelalter, Berlin 1831. — Georg von Below, Die Bedeutung der Gilden für die Entstehung der deutschen Stadtverfassung: Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, 3 F. 3 (1892). — Ders., Stadtgemeinde, Landgemeinde und Gilde: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 7 (1909). — Joseph Lappe, Die Bauernschaften der Stadt Geseke, Breslau 1908 (= Untersuchungen zur Staats- und Rechtsgeschichte, Heft 97). — Ders., Die Sondergemeinden der Stadt Lünen, Lünen a. d. L. 1909 (Programmbeilage). — Ders., Die Bauernschaften und Huden der Stadt Salzkotten, Heidelberg 1910 (= Deutsche Rechtsbeiträge, Bd. 7, Heft 4). — Adam Wrede, Die Kölner Bauernbänke: Beilage zum Jahresbericht des Städtischen Gymnasiums Köln, Elberfeld 1905. — Julius Kähler, Die Gilden in den holsteinischen Elbmarschen, Leipziger Dissertation 1904. — J. Bender, Das Nachbarrecht in der Bürgermeisterei Menden a. d. Sieg: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 5 (1908). — Fr. C. Amlinger, Die Nachbarschaft in Trechtlingshausen a. Rh.: ebd., Jg. 6 (1909). — E. Blesch, Die Überlinger Nachbarschaften: Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees, Heft 38 (1909). — Heinz Pesch, Geschichte der Bopparder Nachbarschaften und ihrer Kirmesfeiern: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 7 (1910). — F. G. Schultheiß, Die Nachbarschaften in den Posener Hauländereien: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 6 (1908). — T. Imme, Die Nachbarschaften im Bereich des ehemaligen Stifts Essen: Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 15 (1918). — Ludwig Bette, Über Nachbarschaften im Kreise Recklinghausen: Heimatblätter der Roten Erde, Jg. 5 (1926). — Alfred Wirth, Das dörfliche Gemeinschaftsleben in Anhalt: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 2 (1931). — Siegfried Sieber, Die städtische Gemeinschaft: Grundriß der Sächsischen Volkskunde, Bd. 1, Leipzig 1932. — Carl Hegel, Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter, 2 Bde., Leipzig 1891. — Ders., Vergrößerung und Sondergemeinden der deutschen Städte: Festschrift der Universität Erlangen, 1901. — F. Philippi, Die gewerblichen Gilden des Mittelalters: Preußische Jahrbücher, Bd. 69 (1892). — Alfred Doren, Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters: Schmollers Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, Bd. 12, 2 (1893). — K. Joachim, Die Gilde als Form städtischer Gemeindebildung: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Jg. 26 (1907). — Friedrich Kauffmann, Altdeutsche Genossenschaften: Wörter und Sachen, Bd. 2 (1910). — Aloys Meister, Die Anfänge des Gildenwesens: Festgabe Hermann Grauert, Freiburg i. B. 1910. — J. Sommer, Westfälisches Gildewesen: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 7 (1909). — Heinrich von Loesch, Die Kölner Kaufmannsgilde im 12. Jahrhundert: Westdeutsche Zeitschrift, Ergänzungsheft 12 (1904). — Pius Dirr, Kaufleutezunft und -stube in Augsburg: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg, Jg. 35 (1909). — Eine Mutmaßung über den Ursprung der Zünfte: Journal von und für Deutschland, Jg. 5, Nürnberg 1788, 7. Stück. — Georg Schanz, Zur Geschichte der deutschen Gesellenverbände im Mittelalter, Leipzig 1876. — Rudolf Eberstadt, Der Ursprung des Zunftwesens und der älteren Handwerkerverbände des Mittelalters, Leipzig 1900. — Ders., Magisterium und Fraternitas, Leipzig 1897. — Paul Sander, Zur Verständigung über das mittelalterliche Zunftproblem: Schmollers Jahrbücher, Bd. 28 (1904). — Rudolf Löbe, Zur Geschichte des deutschen Zunftwesens: Mitteilungen des Geschichts- und Altertumsvereins Eisenberg, Heft 19 (1904). — Georg von Below, Zur Geschichte des Handwerks und der Gilden: Historische Zeitschrift, Bd. 106 (1911). — Ders., Die Motive der Zunftbildung im deutschen Mittelalter: ebd. Bd. 109 (1914). — Alfred Doren, Über den heutigen Stand der Frage nach der Entstehung der Zünfte: Mitteilungen der deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Altertümer in Leipzig, Bd. 10, Heft 5 (1912). — Otto Blümcke, Die Handwerkerzünfte im mittelalterlichen Stettin: Baltische Studien, Heft 34 (1884). — Anton Mönks, Die gewerblichen Verbände der Stadt Warburg, Münstersche Dissertation 1908. — A. Zesiger, Das bernische Zunftwesen, Bern 1911. — Hans Schrader, Die Schleswiger Zünfte usw. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Hannover 1913. — Bernhard Peusquens, Die Kölner Zünfte bis zum Ausgang des Mittelalters: Beiträge zur kölnischen Geschichte, Sprache, Eigenart 10/11 (1917). — Stephan M. Richter, Das Zunftleben in Deutsch-Proben: Karpathenland, Jg. 1, 2 (1928/29). — Brauchtum der Handwerker: Adrian Beier, Relatio actorum consultatio item et disgressio ad argumentum de conviviis opificorum, Jena 1689. — Christian Gerber, Unerkannte Sünden der Welt usw., Dresden und Leipzig 1699. — Fridericus Frisius, Der vornehmsten Künstler- und Handwerker Ceremonial-Politica, Leipzig 1705—1715. — Christian F. B. D. Döhlers Kurtze Beschreibung der Handwerks-Rechte und Gewohnheiten. Nach der heutigen

Observanz, Jena 1730. — Hermann Alexander Berlepsch, Chronik der Gewerke, 11 Bde., St. Gallen 1850—1853. — Karl Simrock, Die deutschen Volksbücher, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1850. — Oskar Schade, Vom deutschen Handwerksleben in Brauch, Spruch und Lied: Weimarisches Jahrbuch, Bd. 4 (1856). — Wilhelm Arnold, Das Aufkommen des Handwerkerstandes im Mittelalter, Basel 1861. — Ernst Mummenhoff, Der Handwerker in der deutschen Vergangenheit, Jena 1901; 2. Aufl. 1924 (= Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 8). — Moritz Heyne, Das altdeutsche Handwerk, Straßburg 1908. — Eduard Otto, Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1899, 3. Aufl. 1908 (Aus Natur und Geisteswelt, 14. Bdchn.). — Rudolf Wissel, Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit, 2 Bde., Berlin 1929 (mit zahlreichen Literaturangaben, darunter das Handwerkerbrauchtum betr. Kleinschriften des 17.—19. Jahrhunderts). — Konrad Knebel, Handwerksbräuche früherer Zeiten, insbes. in Freiberg: Mitteilungen des Freiberger Altertumsvereins 22 (1885). — Georg Fischer, Über handwerkliches Brauchtum: Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Bd. 6 (1931). — Werner Krebs, Alte Handwerkerbräuche, mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz, Basel 1933. — Konrad Gatz, Das alte deutsche Handwerk, Essen 1934. — Franz Fuhse, Graftbräuche beim Handwerk: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. Bd. 6 (1936). — Alfons Perlick, Der Handwerker in der oberschlesischen Volkskunde, Oppeln 1932 (= Schriftenreihe der Vereinigung für oberschlesische Heimatkunde, Bd. 3). — Siegfried Sieber, Handwerker in dramatischen Aufführungen in alter Zeit: Sächsische Heimat, Jg. 4 (1921). — Ders., Die Handwerker in der Volkskunde: Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Jg. 28 (1914). — Ders., Zunftfeste: Mitteilungen des Vereins für Sächsische Volkskunde, Jg. 5 (1909—1911). — Karl Wehrhan, Mit Gunst! Sitten, Bräuche und Feste des deutschen Handwerks, Leipzig 1909 (= Hillgers illustrierte Volksbücher, Bd. 113). — Handwerkliches; auf Gelagen und Morgenpartien oder beym Feyerabend zu singen. Nebst andern allgemeinen Volksliedern, für mancherley Stände, in verschiedenen Angelegenheiten, Leipzig und Dessau 1782. — Oskar Schade, Die Handwerkerlieder, Leipzig 1856. — Adalbert Keller, Die Handwerker im Volkshumor, Leipzig 1912. — Rudolf Schumacher, Zunftgebräuche, des wandernden Gesellen Freud und Leid, Swinemünde 1929. — Paul Haag, Von Handwerksburschen und Herbergen, Frankfurt a. M. o. J. (= Aufwärts! Bücherei zur Belehrung und Erholung, Nr. 8). — Friedrich Rauers, Hänselbuch. Schleif-, Vexier-, Deponier-, Tauf- und Ceremonien-Buch. Recht und Gewohnheit aller ehrlichen Kauf-, Fuhr- und Seeleute, Essen 1936. — Verschiedene handwerkliche Berufe. Buchdrucker: J. D. Werther, Warhafftige Nachrichten Der so alt ... als berühmten Buchdrucker-Kunst, Frankfurt a. M. und Leipzig 1721. — Depositio Cornuti Typographici oder Handlungen, welche usw., Leipzig 1743. — G. Hain, Das Postulat der Buchdruckergesellen, Berlin 1802. — Otto Pelka, Die Deposition der Buchdrucker: Archiv für Buchgewerbe und Gebrauchsgraphik, Bd. 6 (1930). — Walther G. Oschilewski, Der Buchdrucker. Brauch und Gewohnheit in alter und neuer Zeit, Jena o. J. [1935]. — Zimmer- und Bauleute: August Bringmann, Geschichte der deutschen Zimmerer-Bewegung, 2 Bde., Stuttgart 1903—1905; 2. Aufl. Hamburg 1909. — Etliche schöne neue gewöhnliche Sprüche eines Ehrsamen Zimmer-Handwerks, o. O. und J. (18. Jahrh.). — Eugen Weiß, Die Entdeckung des Volkes der Zimmerleute, Jena 1923. — Paul Rowald, Brauch, Spruch und Lied der Bauleute, Hannover 1892; 2. Aufl. 1903. — Friedrich Baumann, Mit Gunst! Meister und Gesellen! Sammlung von Reden und Sprüchen bei Grundsteinlegungen und Richtfesten. Ein unentbehrlicher Ratgeber für Bauhandwerker, Berlin (A. Weichert) o. J. — Neue Zimmermanns-Sprüche für Meister und Gesellen, hrsg. von J. Bitzius, Reutlingen o. J. (neue Stereotypausgabe). — Paul Sartori, Über das Bauopfer: Zeitschrift für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. 80 (1898). — Max Höfler, Gebäcke beim Hausbaufest: Unser Egerland, Jg. 14 (1910). — Tischler: Fritz Hellwag, Die Geschichte des deutschen Tischlerhandwerkes. Vom 12. bis zum 20. Jahrhundert, Berlin 1924. — Max Fehring, Sitte und Brauch der Tischler. Unter besonderer Berücksichtigung hamburgischer Quellen, Hamburg 1929. — Schornsteinfeger: G. B. C. Rahn, Der Schornsteinfeger-Gesellen-Handwerks-Gebrauch und Gewohnheit nebst dazu gehörenden Gesellenregeln und Schornsteinfegerliedern, 1897. — Bäcker: C. J. Stahl, Die Geschichte des deutschen Bäckers, nach den ältesten Quellen und Urkunden dargestellt, Stuttgart 1911. — Seiler: Gottfried Fischer und Joh. Christoph Turm, Seiler-Gesellen Handwerks-Gewohnheit, o. O. und J. [1735]. — Ziegler: Karl Wehrhan, Volkskunde des lippischen Zieglers: Zeitschrift für rheinische und westfälische Volkskunde, Jg. 15 (1918). — Zum Brauchtum verschiedener Arbeitsberufe und ständischer Gemeinschaften: Schäfer und Hirten: Odebrecht, Die mißbräuchlichen Gilden der märkischen Schäfer und Hirten im 16.—18. Jahrhundert: Märkische Forschungen, Bd. 3, Berlin 1847. — Marie Andree-Eysn, Viehschmuck beim Almabtrieb; in ihrem Buch Volkstümliches aus dem bayerisch-österreichischen Alpengebiet, Braunschweig 1910. — Jungwirth, Hirte: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4, Berlin 1931. — Fischer und Schiffer: Hans Stromeyer, Die Geschichte der badischen Fischerzünfte: Heidelberger Volkswirtschaftliche Abhandlungen, Bd. 1, 3, Heidelberg 1910. — Karl Adrian, Der Laufener Schiffer: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Bd. 50 (1910). — Robert Eisler, Fischer- und Schifferbräuche in alter und neuer Zeit: Bayerische Hefte für Volkskunde, Jg. 1, 2 (1914/15). — Max Rosenthal, Die Volkskunde der Schiffahrt und des Schiffers: Heimatglocken des Kreises Calbe (Heimat-Beilage zur Schönebecker Zeitung), Jan.—Mai 1936. — Emil Zöllner, Elbvolk. Elbfischer, Elbschiffer und Elbflößer, Leipzig 1934. — Das Fischerstechen in Ulm, in: Scheible, Das Schaltjahr, Bd. 3 Stuttgart 1847. — Hermann Braun, Das Leipziger Fischerstechen. Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde, Jg. 12 (1937). — Anton Dorh, Das Milieu und die Psychologie des Schifferkindes in seiner Eigenart, München 1935 (= Beiträge zur Erziehungswissenschaft 1; Bonner Dissertation). — Bergleute: Paul Drechler, Der schlesische Bergmann unter und über

Tage: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Jg. 13 (1905). — A. Lingke, Der Streittag, ein Bergfeiertag der Freiberger Knappschaft: Mitteilungen des Vereins für Sächsische Volkskunde, Jg. 4 (1906—1908). — Fritz Blehl, Baulich und volkskundlich Beachtenswertes aus dem Kulturgebiete des Silberbergbaues zu Freiberg, Schneeberg und Johanngeorgenstadt im sächsischen Erzgebirge, Dresden 1914. — O. H. Werner, Der Saarbergmann in Sprache und Brauch, Bonner Dissertation 1934. — Gerhard Heilfurth, Das erzgebirgische Bergmannslied, Leipziger Dissertation 1936. — Fritz Tautenhahn, Das Bergmannschnitzen im Erzgebirge, Dresdener Dissertation 1937. — Fabrikarbeiter und Handarbeiter im allgemeinen Sinn: Will-Erich Peuckert, Volkskunde des Proletariats I. Aufgang der proletarischen Kultur, Frankfurt a. M. 1930 (= Schriften des Volkskundlichen Seminars der Pädagogischen Akademie Breslau, Bd. 1). — O. von der Gablentz und C. Mennicke, Deutsche Berufskunde, Leipzig 1930. — Georg Koch, Bauer, Bürger, Arbeiter, Schlüchtern 1924/25. — Otto Lehmann, Der Arbeiter in der Volkskunde: Deutsche Erziehung. Schriftenfolge des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht, Heft 3, Berlin 1934. — Ernst Zunker, Die volkskundliche Erfassung des Handarbeiterstandes, Leipzig 1934 (= Form und Geist, Bd. 32; Greifswalder Dissertation). — Karl Schulte-Kemminghausen, Brauchtumspflege im Industriegebiet: Westdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 32 (1935). — Alfons Perlick, Vom Volkstum des oberschlesischen Industriearbeiters: Sonderheft des Oberschlesiers (Oppeln), Jg. 1935, Heft 3. — Studenten: Johannes Dinckelius, De origine, causis, typo, et ceremoniis illius ritus, qui vulgo in Scholis depositio appellatur, 1558. — Carriolinus Tevetio Crufenas, Themata Medica de Beanorum, Archibeanorum, Beanulorum et Cornutorum etc. Abgedruckt in des Caspar Dornavius Amphitheatrum sapientiae (Tom. II, 1619) und den Facetiae Facetiarum (1644 u. später). — Valentinus Hoffmann, Laus depositionis beanorum, 6. Jdib. Nov., anno 1657 in alma Salana publice dicta. — Depositions-Zeremonien oder die auf Universitäten gewöhnliche Handleitung zum reputirlichen Studenten-Leben, Leipzig o. J. [1702]. — Bernhard Friedrich Sahmen, Dissertatio de ritu depositionis, Königsberg 1703. — Christian Heinrich Hiller, Tractatus juridico politicus de abusibus qui in Germania nostra in Collegiis vigent opificium, Tubingae 1929. — Richard und Robert Keil, Geschichte des Jenaischen Studentenlebens von der Gründung der Universität bis zur Gegenwart, Leipzig 1858. — Oskar Dolch, Geschichte des deutschen Studententhums von der Gründung der deutschen Universitäten bis zu den deutschen Freiheitskriegen, Leipzig 1858. — August Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, Halle 1853. — Wilhelm Fabricius, Die akademische Deposition, Frankfurt a. M. 1895. — Wilhelm Buchmüller, Das deutsche Studententum von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Leipzig und Berlin 1922. — Max Bauer, Sittengeschichte des deutschen Studententums, Dresden 1926. — Friedrich Schulze und Paul Ssymank, Das deutsche Studententum von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 4. Aufl., München 1932. — Soldaten: Georg Liebe, Der Soldat in der Vergangenheit, Leipzig 1899 (= Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 1). — Otto Maußer, Zur Psychologie des Soldaten: Globus, Jg. 97 (1910). — Hanns Bächtold, Volkskundliche Mitteilungen aus dem schweizerischen Soldatenleben: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Jg. 19 (1915). — Ders., Aus Leben und Sprache des Schweizer Soldaten, Basel 1916. — Ders., Deutscher Soldatenbrauch und Soldatenglaube, Straßburg 1917 (Trübners Bibliothek 7). — Richard Beitl, Brauch und Glaube des Soldaten, in: Die Deutsche Soldatenkunde, hrsg. von Bernhard Schwertfeger und Erich Otto Volkmann, Bd. I, Leipzig und Berlin o. J. [1937]. — Schützen: M. August Feierabend, Geschichte der eidgenössischen Freischießen, 2 Bde., Zürich 1844. — E. von Foerster, Die Schützengilden und ihr Königschießen, 4. Aufl., Berlin 1856/57, 2 Bde. — August Edelmann, Schützenwesen und Schützenfeste der deutschen Städte vom 13. bis zum 18. Jahrhundert, München 1890. — W. Ewald, Die rheinischen Schützengesellschaften: Zeitschrift des rheinischen Vereins für Denkmalspflege und Heimatschutz, Jg. 26 (1933). — P. Joerres, Denkschrift zur 500jährigen Jubelfeier der St.-Sebastian-Bürgerschützengesellschaft von Ahrweiler, 1903. — Karl Wehrhan, Schützenfeste im Lippischen: Westdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 32 (1935). — Jäger: Hans Friedrich von Fleming, Der vollkommene teutsche Jäger, 2 Theile, Leipzig 1719, 1724. — H. W. Döbels Jäger-Practicon, Leipzig 1754. — Johann Georg Theodor Grässe, Jägerhörnlein, Jägerlügen, Jägerlieder, Tierzauber, Dresden 1869. — A. Dürnwirth, Jagdschreie und Weidsprüche: Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Jg. 17 (1903). — Walter Frevert, Jagdliches Brauchtum, Berlin 1936. — Spielleute, Fahrendes Volk: Bernard Bernhard, Notice sur la confrérie des joueurs d'instruments d'Alsace, Paris 1844. — Theodor Hampe, Die fahrenden Leute in der deutschen Vergangenheit, Leipzig 1902 (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Bd. 10). — Signor Saltarino [= Hermann Waldemar Otto], Fahrend Volk, Leipzig o. J. [1895]. — Dege, Landstreichertypen auf deutschen Landstraßen im Jahre 1932: Westdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 32 (1935). — Joseph Blau, Von Räubern, Wildschützen und anderen Waldbrüdern, Oberplan 1928.

Kinderspielzeug.

Von Dr. Karl Gröber,
Hauptkonservator am Landesamt für Denkmalspflege in München.

Kaum ein Gebiet der Volkskunst ruht auf so breiter Basis und ist so tief im Selbstschaffen des einfachen Menschen verankert wie das Kinderspielzeug. Während alle andern volkstümlichen Kunstgebiete ihr, durch Material und Zweckbestimmung eng umrissenes Betätigungsfeld haben, greift die Herstellung von Kinderspielzeug fast in jedes Teilgebiet volkstümlicher Kunstfertigkeit ein. Das Kind aller Zeiten und aller Völker verlangt gleich und unveränderlich kleine Nachbildungen seiner sinnlichen Umgebung als Spielzeug. Wo daher die Möglichkeit nicht besteht oder bestand, Spielzeug käuflich zu erwerben, tritt an die Eltern oder unmittelbar an das Kind die Forderung heran, sich solches selbst zu schaffen. Das Kind stellt dabei an handwerkliche oder gar künstlerische Ausgestaltung dieser Neuschöpfungen die allergeringsten Anforderungen und ist mit nur andeutungsweiser Darstellung des gewünschten Gegenstandes zufrieden. Aber gerade dieses Sichbescheiden ist eine der tiefsten Quellen für den inneren Reichtum und die Formenfülle, die volkstümliches Spielzeug beleben. Wege zur künstlerischen Gestaltung auf diesem Gebiete gibt es unendlich viele, und kaum einer wird zum Irrweg. Eine Puppe kann die Mutter für ihr Kind oder das kleine Mädchen für sich selbst aus jedem Material machen, das sich im Hause findet; ob sie aus Stoff oder Lederfetzen, aus Holz oder Ton, ja sogar aus Brot oder Zuckerzeug besteht, der Begriff „Puppe" ändert sich deswegen nicht und das Kind sieht in all diesen so verschiedenen Erzeugnissen nur eines: seine Puppe. Es wird daher unmöglich sein, eine geschlossene Umschreibung dieses Gebietes zu geben; es ist nur möglich, dem Teile des Kinderspielzeugs nachzugehen, der nicht nur einmalig und gelegentlich hergestellt wird, sondern jenem viel kleineren Teil des handwerklich als billiger Massenartikel oder als kostbarer Einzelgegenstand hergestellten Spielzeugs. Es ist hierbei angebracht, zuerst die geschichtliche Entwicklung der Spielzeugfabrikation durch den zünftigen Handwerker innerhalb seines Gewerbes zu betrachten und dann erst überzugehen zur Beschreibung der volkstümlichen Spielzeugindustrie, die seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland zu so hoher Bedeutung gekommen ist.

Die ersten Nachrichten über deutsches Spielzeug sind überaus spärlich. Die Funde aus vorgeschichtlicher Zeit zeigen nur kleine Tongefäße und Tontierchen und manchmal auch puppenähnliche Gebilde. Ob wir die häufig vorkommenden Tonrasseln als reines Spielzeug ansprechen dürfen, wird von manchem, vielleicht mit Recht, bestritten. Spielzeug aus anderem Material als aus Ton findet sich in nördlichen Gegenden kaum mehr. Es ist wie die meisten Erzeugnisse aus Holz, Stoff und ähnlichem leicht zerfallenden Material längst zerstört und nicht auf uns gekommen. Daß es einstens das Tonspielzeug in seiner Menge bei weitem übertroffen hat, ist selbstverständlich, da ja Ton naturgemäß dasjenige Material ist, das sich am wenigsten für Kinderspielzeug eignet. Auch das Mittelalter ist nur mit wenigen als Spielzeug anzusprechenden Gegenständen in Museen und Sammlungen vertreten. Die Gründe hierfür sind dieselben wie beim vorgeschichtlichen Spielzeug. Es sind wieder hauptsächlich Tonfigürchen, die jetzt allerdings schon die typischen Zeiterscheinungen wie den

229. Ritter und Pferdchen aus gebranntem Ton, 13. Jahrh., Straßburg, Prähist. Museum. Trotz der sehr primitiven Formgebung zeigen diese Figürchen alles Wesentliche der äußeren Erscheinung eines Ritters der romanischen Zeit.

gewappneten Ritter (Abb. 229), die Dame auf dem Zelter und ähnliches bringen. Die Puppenstube wird in irgendeiner Form auch in jener frühen Zeit nicht gefehlt haben, und für die Puppenküche der kleinen Mädchen wird die Rittersfrau ebenso liebevoll gesorgt haben wie die Mutter der heutigen Zeit. Wenigstens finden wir auf der 1270 zerstörten Osterburg in der Rhön kleine Töpfchen und ein Aquamanile (Abb. 230), die sicher aus einer mittelalterlichen Puppenküche stammen. Es werden sogar Pferdchen aus Messing, mit denen die Buben spielten, schon in der altnordischen Sage erwähnt, wo ein Sechsjähriger seinen vierjährigen Spielgenossen ein derartiges Spielzeug leiht. Berühmt und bekannt ist die Darstellung bei der Herrad von Landsberg im Hortus deliciarum, wo zwei adlige Buben mit kleinen, durch Schnüre beweglichen Ritterfiguren spielen. Wir sehen in diesen Figürchen die ersten Vorläufer der später so volkstümlich gewordenen Hampelmänner und der Figuren für das Kasperltheater. Daß das Mittelalter sogar schon Glasspielzeug hatte, erzählt uns eine reizende Legende aus dem Leben der heiligen Elisabeth. Die handwerkliche Herstellung von Spielzeug war schon im 15. Jahrhundert in Nürnberg üblich, wo um 1413 und 1465 Dockenmacher erwähnt werden, die, wie mit Sicherheit anzunehmen ist, die Herstellung von Puppen als Haupterwerb trieben. Zwei Holzschnitte aus dem Hortus sanitatis zeigen solche Handwerker (Abb. 231). Im übrigen ist man bei der Kenntnis des mittelalterlichen Spielzeugs auf die alten Tafelbilder und auf die Handzeichnungen und Stiche angewiesen, die häufig mit Steckenpferd und Windrädchen spielende Kinder vorführen, die aber auch das für unsere heutigen Begriffe rohe Spielzeug des am Fuß angebundenen lebenden Vogels, der ängstlich flattert, zeigen.

230. Spielzeug aus glasiertem Ton, Osterburg-Museum in Bischofsheim v. d. Rhön. Da die Osterburg, wo es gefunden wurde, um 1200 erstmals erwähnt, um 1270 aber zerstört wird, ist die Entstehungszeit in die Mitte des 13. Jahrhunderts zu setzen. Das kleine Pferdchen mit dem zurückgebogenen Schweif ist die Nachbildung eines Aquamaniles, eines Gießgefäßes, das durch das ganze Mittelalter hindurch beliebt war.

Mehr Licht kommt in die Kenntnis des Kinderspielzeugs und seiner Erzeugung im 16. Jahrhundert. Nürnberg wird der Mittelpunkt eines ausgedehnten Spielzeughandels und daher auch einer immer ausgedehnteren Spielzeugherstellung von diesem Bedarfsartikel für das Kind. Die Zeit der Reformation, in der sich der Schnitzer und Maler zwangsläufig von der Herstellung großer Kunstwerke zur Ausschmückung der Kirchen abwenden mußte, führte den Künstler in das weite Gebiet der Kleinkunst, die nun allenthalben sich großer Beliebtheit zu erfreuen begann.

Daß eine solche Zeit für die Herstellung von Kinderspielzeug die denkbar günstigste war, ist klar. Beinahe alle Handwerker tragen von da ab ihr Teil zur Herstellung von Spielzeug bei. Da sämtliche Erscheinungen des täglichen Lebens im kleinen nachgebildet wurden, mußten alle Handwerker sich an diesen Aufgaben, wenn auch bloß als Nebenarbeit, beteiligen. Die Nachrichten erzählen uns von Dockenmachern, die aus Pappenzeug und Tragant Puppen herstellten, und daß die Drechsler „zur Stillung der Kinder viele artige Docken und Puppenwerke zu schnitzen und zu drehen, allerley Kling- und Klapperwerke anzufertigen und den Bildern, ja oft vielen zugleich fast natürliche Bewegungen und Beugungen mit einem einzigen Trieb so schicklich und künstlich beizubringen, daß auch wohl Erwachsene und Alte selbige nicht ohne Belustigung anschauen". Der Zunftzwang mit seinen strengen und engen Bestimmungen ließ zwar eine großzügige unbehinderte Spielzeugausstellung nicht zu; jeder Meister durfte nur in den engen Schranken seines Handwerks arbeiten und die völlige Fertigstellung eines Spielzeugs im Kreise einer Werkstatt war durch diese,

231. Puppenmacher aus dem „Hortus sanitatis" von 1484. Die erste deutsche Darstellung eines Handwerkers, der sich mit der Herstellung von Kinderspielzeug beschäftigt.

232. Brautzug aus bemaltem Ton um 1680, Nürnberg, Germ. Museum. Derartige kleine Figürchen, welche die Bürgertracht des späten 17. Jahrhunderts wiedergeben, sind in gewissem Sinne die Vorläufer der Zinnsoldaten und wurden in fast allen größeren süddeutschen Städten hergestellt.

uns heute sonderbar vorkommenden Bestimmungen noch nicht möglich. So durfte z. B. der Drechsler seine weiße Ware nicht selbst bemalen, sondern er mußte sie an den Faßmaler weitergeben. Daß dies später bei den volkstümlichen Heimindustrien nicht der Fall war, war einer der Gründe, daß sich diese so rasch durchsetzten. Es dauerte nicht lange, daß trotz all dieser Einengungen die Nürnberger Spielzeugindustrie den Weltmarkt eroberte. „Nürnberger Tand" wurde bald ein Begriff, den die ganze Welt kannte. Der Grund hierfür lag in einem sorgsam ausgebildeten Kaufmanns-, oder wie es beim Spielzeugzwischenhandel heißt, „Verleger"wesen. Ein Zwischenmann, der Verleger, nahm den herstellenden Handwerkern ihre Ware ab und verteilte sie nach kaufmännischen Gesichtspunkten auf den Weltmarkt. Ausschließlich Spielzeug vertreibende Kaufleute gab es aber trotzdem vor dem 19. Jahrhundert in Nürnberg noch nicht. Spielsachen waren immer nur ein kleiner Teil der mit ihnen sonst versandten anderen Waren. Schon im Jahre 1566 werden Docken und Holzspielzeug nach Venedig auf den Markt gebracht, und der 1585 in Kairo als Sklave zurückgehaltene Michael Heberer aus Bretten erzählt recht wehmütig, wie er auf dem Markt in Kairo buntes Nürnberger Spielzeug gesehen habe. Wie groß die Erzeugung eines einzelnen Meisters schon damals sein konnte, bezeugt eine Nachricht, die mitteilt, daß ein Nürnberger Drechsler allein 30000 Dutzend Holztrompeten im Jahre herstellt. Und wenn ein Gießer jahraus, jahrein nichts anderes machte als kleine Messingkanonen, so wird er auch hiervon eine recht stattliche Menge auf den Markt geworfen haben. Das Spielzeug, welches die Nürnberger auf den Markt brachten, war sehr mannigfaltig, und es fehlt kaum ein Stück des heute noch gebräuchlichen Spielzeugs. Es waren besonders Tonfigürchen (Abb. 232), Holzsoldaten, Tiere, die teilweise mit natürlichem Fell überzogen waren, das stets beliebte Steckenpferd, Trommeln und Trompeten, Puppen und auch Ausschneidebilderbogen.

Kaum etwas kann ein klareres Bild davon geben, was zur Freude und Belehrung der Kinder angefertigt wurde, als das Puppenhaus oder die Puppenstube. Hier ist all das vereinigt, was das Kind zum Spielen sich wünschte. Das elterliche Haus mit allem, was drum und dran war, wurde dargestellt. Bis ins kleinste ahmte man entweder das eigene Haus nach oder man schuf ein noch prächtigeres Phantasiegebilde. Wenn man die Puppenhäuser des 17. und 18. Jahrhunderts betrachtet, so kann man kaum glauben, daß diese Wunderwerke für das Spiel zerstörender Kinderhände bestimmt waren, um so weniger, als diese Kulturdokumente deutschen Wohnens oft eine so wunderbare Erhaltung zeigen, die beweist, daß die Eltern streng darauf achteten, daß das kostspielige Wunderwerk nicht allzu stark beschädigt wurde. Manchmal wurden ja Vermögen für die Herstellung solcher Puppenhäuser aufgewandt, die uns heute kaum glaublich vorkommen. Daß sie aber wirklich Kinderspielzeug waren, bezeugen uns manche alte Nachrichten.

1631 z. B. hatte ein altes Nürnberger Fräulein Anna Köferlin in mühseligster Arbeit ein Puppenhaus zusammengetragen, welches sie öffentlich ausstellte und gegen Geld sehen ließ. In einem Flugblatt, welches das schöne Haus zeigt, weist sie darauf hin, daß das Puppenhaus den Kindern ein Vorbild gebe, wie ein richtiger Haushalt aussehen müsse und wie er später zu führen sei. Ähnlich schreibt 1765 Paul von Stetten über den Zweck der sog. Dockenhäuser, wobei er allerdings tadelnd beifügt, daß manche die Üppigkeit so weit trieben, daß ein solches Spielwerk gegen tausend Gulden und mehr zu stehen kam. Das älteste Puppenhaus, von dem wir Nachrichten haben, ist dasjenige, welches Herzog Albrecht von Bayern 1558 für seine kleine Tochter

233. Schreinerwerkstätte aus der Puppenstadt der Fürstin Augusta Dorothea von Schwarzburg-Arnstadt um 1720, Schloß-Museum Arnstadt. Ein typisches Beispiel, wie wichtig das deutsche Puppenhaus für die Kenntnis von Volksleben und Handwerk sein kann.

herstellen ließ und das leider schon 1674 beim Brand der Münchener Residenz vernichtet wurde. Ein genaues Inventarium aus dem Jahre 1599 gibt uns noch heute ein klares Bild von diesem Puppenhaus. Das Nürnberger Germanische Museum birgt eine stattliche Anzahl älterer Puppenhäuser, die in ihrer Anlage kaum von dem erwähnten ältesten Puppenhause abweichen. Sie sind wahre Schatzkästchen für die Kenntnis deutscher Hausaltertümer, da sie gerade das Beiwerk einer Haushaltung wie Besen, Körbe, Bratenwender an Ort und Stelle zeigen. Man sieht in ihnen, wie unsere Vorfahren den Tisch gedeckt haben, wie sie sich um das Bett Vorhänge zogen und wie es mit dicken Federkissen aufgemacht wurde, wie der Wäscheschrank eingerichtet war und wie in der Prunkküche blinkendes, wertvolles Geschirr die Wände zierte. Das Kind, für das diese Häuser im Grunde doch bestimmt war, wachte darüber, daß jede Unwahrheit gegen das gewohnte Bild des Vaterhauses vermieden wurde, und je genauer und vielfältiger alles war, desto größer war die Freude. Im 18. Jahrhundert fertigte die Herzogin Augusta Dorothea von Schwarzburg-Arnstadt eine ganze Puppenstadt, die, obwohl sie als höfisches Erzeugnis anzusehen ist, dennoch für die Kenntnis des Wohnens des Bürgers und des einfachen Mannes in der Zeit vor Goethe von größtem Werte ist (Abb. 233). Wir sehen hier neben dem höfischen Leben alle Arten von Handwerkern bei der Arbeit und wir lernen ihre Erzeugnisse, die sie für Bürger und Bauern anfertigten, kennen. Ein Jahrmarkt zeigt Wunderdoktor, Ausrufer, Hanswurst und was eben zu einem echten Jahrmarkt der damaligen Zeit gehört.

Das Puppenhaus ist der Höhepunkt künstlerischen Kinderspielzeugs. Nirgends konnten auch alle Gewerbe so zusammenarbeiten, um Nachbildungen des Lebens der Großen zuwege zu bringen wie hier. Es ist aber auch ein Endpunkt des Kinderspielzeugs, denn die wahre Bestimmung eines solchen, vielleicht sogar die, von Kindern zerstört zu werden, kann ihm nicht zugebilligt werden.

Über die Puppe oder Docke — wie sie früher und heute noch in Süddeutschland heißt — als Trägerin der Volkskunst zu schreiben, heißt eine Geschichte der Mode und Tracht zu geben; denn abgesehen von den Puppen, die das Kind aus Stoffresten sich selbst zusammenbastelt, mußten sie sich in allem an das große, lebende Vorbild anschließen. Dabei mußte die Puppe früher immer genau so aussehen wie eine Erwachsene, und die Puppe als Kind ist erst eine vielleicht sogar pädagogisch erzwungene Erscheinung des 19. Jahrhunderts (Abb. 234/35).

234. Tonpuppe aus Nürnberg um 1450. Höhe 50 cm, Sonneberg. Spielzeug-Museum. Tonpuppen wurden gerne mit beigebundenem Patenpfennig als erstes Geschenk dem Säugling in die Wiege gelegt.

Puppenhaus. 18. Jahrhundert. München, Nationalmuseum.

Tafel VII.

Manche dieser alten Puppen bekamen einen ganzen Tresor mit auf den Weg, der nicht nur Kleider für alle Zwecke enthielt, sondern auch Hüte, Wäsche und sonstige intimere Kleidungsstücke, deren Kenntnis und Schnitt uns manchmal allein durch diese kleinen Nachbildungen erhalten blieben.

Was für die Mädchen die Puppe, das war für den Knaben all das, was zum Soldatenspielen gehörte. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erfreute sich der Blei- oder Zinnsoldat der größten Beliebtheit. Seine Vorstufen gehen weit zurück.

Schon im Altertum und im Mittelalter wurde derartiges Kinderspielzeug aus Zinn erzeugt, und in Nürnberg verfertigte der Mechaniker Hans Hautsch um das Jahr 1672 sogar bewegliche Zinnsoldaten für Ludwig XIV. Seine Weltbedeutung aber erhielt der Zinnsoldat erst dann, als der Nürnberger Zinngießer Andreas Hilpert um das Jahr 1760 mit seinen auch heute noch nicht übertroffenen Zinnfiguren auf den Markt trat. Es war die Zeit des großen Friedrich, die bei der Jugend wie keine andere für die Pflege des soldatischen Geistes günstig war (Abb. 236). Als sich dann noch die Nürnberger Spielzeugfabrikanten auf eine bestimmte Einheitsgröße, die für die Figur des erwachsenen Mannes mit 33 mm angenommen wurde, einigten, war die Möglichkeit gegeben, ganze Armeen gleich großer Kämpfer zusammenzustellen. Der Zinnsoldat wurde deutscher Weltartikel und trug viel dazu bei, den Ruhm des deutschen Spielzeugs zu verbreiten.

235. Deutsche Puppe, 17. Jahrhundert, München, National-Museum. Die Puppe ist immer Trägerin der jeweiligen Zeittracht, von der sie nie abgeht.

Daß neben dem Soldaten auch alle andern Erscheinungen des ständischen und gesellschaftlichen Lebens in den Darstellungskreis des Spielzeugs gezogen wurden, ist bei der Anpassungsfähigkeit, die gerade die Spielzeugherstellung an den Tag legte, selbstverständlich.

Neben der blühenden Nürnberger Spielzeugindustrie entstanden schon vor dem Dreißigjährigen Kriege in Berchtesgaden, Oberammergau und Thüringen, im 18. Jahrhundert im Grödener Tal und im Sächsischen Erzgebirge Mittelpunkte eines häuslichen Gewerbefleißes, dessen Erzeugnisse dem Begriff „Deutsches Spielzeug" erst Weltgeltung verschaffen sollten. All diese Gegenden waren ausgesprochene Waldgegenden (Abb. 10), durch die große Handelswege führten oder die wenigstens auf solche Wege mündeten. Daß gerade sie den geeigneten Boden für derartige Hausindustrien bildeten, hatte seinen Grund darin, daß sie von alters her auf einen mächtigen Straßenverkehr eingestellt waren, von dessen Ausdehnung man sich heute keinen Begriff mehr machen kann. Im Winter stockte der Verkehr im Gebirge jedoch meist vollständig und die Bewohner, die, ihrer gewöhnlichen Arbeit beraubt, zu mehrmonatlichem Nichtstun verurteilt gewesen wären, griffen in ihrer erzwungenen Muße zum Schnitzmesser und fertigten anfangs wohl zu ihrem eigenen Vergnügen allerlei Haushaltsgegen-

236. Zinnsoldaten aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, Zürich, Privatbesitz. Diese waren bald ein Hauptexportartikel deutschen Spielzeugs.

stände und zur Freude ihrer Kinder kleine Spielsachen. Den durchreisenden Kaufleuten gefielen diese Erzeugnisse der bäuerlichen Künstler, sie machten Bestellungen, und langsam entwickelte sich aus diesen ersten Arbeiten eine große Hausindustrie.

Anfangs wurde die leichte Ware durch Kraxenträger im Hausierhandel vertrieben, bald aber trat wie beim zünftigen Handwerker der Verleger als Mittelsmann zwischen Produzent und Verkäufer. Diese Ausgabe übernahmen zuerst die schon erwähnten Nürnberger Kaufleute, bald aber auch ortsansässige Unternehmer, und es dauerte nicht lange, bis sich über die ganze Welt ein Netz von Oberammergauer, Grödener, Berchtesgadener und Thüringer Niederlagen spannte. Der Einfluß Nürnbergs war allerdings auf die alte Spielzeugindustrie von allergrößter Wichtigkeit. Die einzelnen Gebiete der Holzschnitzerei im 18. Jahrhundert erzeugten ursprünglich alle ihre besonderen Spezialitäten, von denen wir heute allerdings nur wenig genaue Kenntnis haben. Allmählich aber mußten sich die Schnitzer eines Einzelgebietes dem Bedarf des Weltmarktes auch in formaler Richtung anpassen. Der große Verleger in Nürnberg ließ auf Bestellung arbeiten und sandte, um auch sicher die gewünschte gleichmäßige Ware, die er brauchte, zu bekommen, Muster dessen, was er verlangte, an die Schnitzer. So bekam allmählich das in der Heimindustrie hergestellte Spielzeug ein gleichmäßiges Aussehen. Die Zuweisung eines alten Spielzeugs in ein bestimmtes Gebiet der Hausindustrie ist darum überaus schwierig und manchmal sogar völlig unmöglich. Nur da, wo große Bestände von sicher am Ort erzeugten Spielzeug erhalten blieben, wie das in Oberammergau und Sonneberg der Fall ist, läßt sich ein genaues Bild einer eigenen ortsgebundenen Kunstform gewinnen. Die Unterschiede sind trotzdem recht gering, so daß auch auf diesem Gebiet eine ganz sichere Zuteilung nur dem geschulten Auge möglich ist.

Die alten Berichte melden wenig vom Schnitzer selbst, von der Art seiner Arbeit und von der Verteilung der Arbeit in der Familie. Wir können an keiner Stelle erfahren, wer die „Fassung", d. h., wie schon gesagt, die Bemalung der kleinen Ware, besorgte. Man weiß nicht, welche Farben und welche Lacke man verwendete. All dies wurde als strengstes Geheimnis in der Zunft behütet und keinem Außenstehenden verraten, denn davon hing Leben und Gedeihen des ganzen Gewerbes ab. Wer daher die Technik der Massenerzeugung geschnitzter Holzwaren in der Hausindustrie beschreiben will, muß sich an die Schilderungen alter Schnitzer halten oder an analoge Vorgänge in anderen Gebieten, wo volkstümliche Schnitzerei geübt wurde. Die Technik des Gewerbes hat sich ja seit seiner Entstehung kaum oder nur unwesentlich geändert und viele kleine Schnitzbetriebe der Jetztzeit gleichen den alten auf ein Haar. Das Zwischenglied, die Fachschule, die sich heute manchmal bei Schnitzersöhnen zwischen den ersten Unterricht zu Hause und die Gesellenzeit einschaltet, fiel früher ganz weg. Andere Gewerbe und Handwerke verlangten meist, daß der Lehrling außer dem Hause seines Vaters das Handwerk erlerne, d. h., daß er zu fremden Meistern und auswärts in die Lehre ging; dies verlangten jedoch die Schnitzer nicht. Der Sohn war von dem Augenblick an, wo er in den Kreis der Schnitzwarenerzeugung innerhalb des Hauses eintrat — und dies geschah schon sehr früh — als Arbeitskraft des kleinen Betriebes zu werten. Die Wanderjahre des Gesellen fielen weg; er arbeitete nicht bei fremden Meistern. Wo hätte er auch hingehen sollen? Die andern Zentren der Holzschnitzerei hüteten sich wohl, ihn aufzunehmen und ihm auch nur das Geringste ihrer Erfahrungen zu verraten und Einblicke in ihre besonderen Arbeitsmethoden zu gewähren. Es waren ja nur vier eng begrenzte Gebiete, die sich auf dem Weltmarkt bekämpften und deren Vorsprung vor der Konkurrenz meist in besonderen technischen Erfahrungen lag. Die Holzschnitzerei, welche die Salzburger und Berchtesgadener Exulanten in Altdorf bei Nürnberg im 18. Jahrhundert begründet hatten, ging ein, weil die Bemalung der Erzeugnisse nicht wasserfest war und im Regen abging. Die Berchtesgadener Faßmaler, die als eigenes Gewerbe auftraten und die einen Schnitzer seine Ware nicht selbst bemalen ließen, hatten anscheinend ihr Geschäftsgeheimnis so gut bewahrt, daß die ausgewanderten Schnitzer ohne Kenntnis desselben auskommen mußten und dabei schließlich zugrunde gingen.

Den ersten Unterricht des Knaben, welcher das Schnitzen erlernen wollte, erteilte der Vater selbst, und nur in den Fällen, wo dieser früh gestorben war, ein älterer Verwandter, der ebenfalls Schnitzer sein mußte. Die ersten Betätigungen in dem neuen Beruf müssen einfach genug gewesen sein. Der Knabe lernte die Holzstücke zubereiten, aus denen die kleinen Schnitzwerke herausgearbeitet wurden; er durfte vielleicht die schmalen Latten für die Kreuze zuschneiden oder die fertige Ware mit Schmirgelpapier und der Holzfeile von Unebenheiten befreien. Erst wenn er die handwerklichen Roharbeiten beherrschte, ging es an die Erlernung des Figurenschnitzens selbst. Das Motiv, an welchem er sich zuerst üben durfte, war der Körper des Gekreuzigten.

An ihm mußte er lernen, wie man mit möglichst wenig Schnitten das Werk vollenden konnte. Nach sieben Schnitten mußte z. B. in Oberammergau das Kruzifix „zannen", d. h. man mußte das Gesicht des Herrn erkennen können. Ein Kunstwerk war ein solcher „Siebenschnittherrgott" noch nicht. Das Wesen einer Hausindustrie aber, möglichst viele, wenn auch einfache Ware in kurzer Zeit zu produzieren, verlangte kategorisch eine strenge Schulung in dieser Hinsicht, da gerade diese einfache Ware der Hauptausfuhrartikel war.

Die Herstellung des einfachen Spielzeugs erforderte nur geringe handwerkliche Kenntnisse, und mit ihrer Fabrikation waren die weiblichen Mitglieder der Familie so vertraut wie die Männer. Die Begabteren und Fortgeschritteneren wagten sich allmählich dann an höhere Motive. Das Schnitzen der hübschen Tiere, der Genre- und Trachtenfiguren erforderte schon größere Gewandtheit, wenn sie in Massen hergestellt werden sollten. Im übrigen war es ein Hand-in-Hand-Arbeiten; die vorbereitenden Arbeiten und das Fassen der Ware wurden dem Schnitzer abgenommen. Voraussetzung hierfür war aber immer eine Familie mit vielen heranwachsenden Kindern. Ein einzelner Schnitzer, der alles selbst besorgen mußte, konnte daher nur wenig von dem erzeugen, was ein kinderreicher Schnitzer mit seinen billigen kleinen Hilfskräften leisten konnte. Das Holz, welches der Schnitzer verwandte, war im allgemeinen das billige Fichtenholz, das in hochgelegenen Gegenden meist in hervorragender Beschaffenheit vorhanden ist. Außer diesem wurde aber auch Erlen- und Lindenholz verwandt. Seltener, und zwar erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nahm der Schnitzer für seine feinen, ungefaßten Schnitzereien Ahornholz. Auch das harte und schwer zu bearbeitende Apfel- und Birnbaumholz benutzte man zu Beginn des 19. Jahrhunderts manchmal für bestimmte Zwecke. Die verschiedenen Schnitzeisen kaufte man in der Stadt, in Oberammergau nach einer Nachricht von 1816 besonders in Augsburg und Mittenwald oder aber auch auf den Jahrmärkten bei wandernden Händlern. Es sind die gewöhnlichen Schnitzeisen, Geißfüße usw., wie sie noch heute jeder Bildhauer benutzt. Vorzügliche Abziehsteine zum Nachschleifen der Eisen lieferten für ganz Deutschland die berühmten Wetzsteinbrüche im benachbarten Unterammergau.

Ebenso wichtig wie das Schnitzen der Figuren war das Bemalen der weißen, d. h. der ungefaßten Ware. Kaum ein altes Stück kam bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ohne bunten Schmuck in den Handel. Die Zeit bis 1860 blieb, wenigstens im Volke, überaus farbenfreudig und konnte den Figürchen, die nur den reinen Holzton hatten, keinen Geschmack abgewinnen. Die Technik des Fassens durfte aber nicht die gleiche sein wie bei jenen Figuren, die für die Kirche oder für Innenräume bestimmt und nur leicht lackiert waren; kleine Spielsachen durften nicht abfärben, auch dann nicht, wenn das Kind sie im Regen im Freien vergessen hatte. Die fast wie Email wirkenden Farben mußten in jeder Beziehung wetterbeständig sein.

Technische Untersuchungen an alten Fassungen ergaben, daß es sich bei ihnen durchwegs um Faßarbeiten in Leimfarbtechnik handelt. Zum besseren Schutze der Oberfläche — vor allem gegen Einwirkung von Feuchtigkeit, wodurch Leimfarbe löslich wird — wurde der Gegenstand mit Spirituslack (Sandarak) stark überzogen. Der Vorgang der Arbeit war folgender: Der zu bemalende Gegenstand wurde zuerst mit dünner Leimtränke eingelassen, diese mußte warm aufgestrichen werden. Vielleicht gab man auch für diese erste Behandlung etwas weiße Kreide in das Leimwasser. Nach dem Leimtränken wurde durchwegs Kreidebelag (Schlemmkreide), gebunden mit starkem Leimwasser, als Grundierung auf die Schnitzerei gegeben. Die Kreidegrundierung erfolgte meist nur einmal und möglichst dickflüssig. Ein Schleifen des Kreidegrundes oder Nacharbeiten mit Repariereisen kommt bei der handwerklichen Geschicklichkeit, mit der die Grundierung betätigt wurde, nicht in Frage. Nach dem Antrocknen des Kreidegrundes erfolgte der in Leim- oder Gummilösung gebundene Farbenauftrag, der je nach der anzustrebenden Wirkung dünn- oder dickflüssig ausgeführt wurde. Durch flüssigen Farbenauftrag wird nämlich eine emailartige Oberfläche erreicht und das harte und spröde Neben- und Aufeinanderliegen der Farben vermieden. Als Schutzüberzug kam — wie schon erwähnt — durchwegs Spirituslack zur Anwendung. Vergoldungen wurden selten in echt Gold ausgeführt, weil dies zu teuer war. Zwischgold kam wiederholt im 18. Jahrhundert zur Anwendung. In der Regel findet man mit Goldlack (Spirituslack) überzogenes Silber, das in Branntweintechnik auf Leim und Gummi ausgeführt wurde. Farbige Lackglasuren sind gleichfalls oft auf Silber zu sehen. Die Versilberung kommt nicht selten auch auf weißem Poliment und mit Achatstein poliert vor.

Das Bemalen der Schnitzereien fiel hauptsächlich den Frauen und Mädchen zu, wie auch das Malen der Hinterglasbildchen vielfach durch Frauenhand geschah. Manche dieser alten Fassungen sind von hoher Schönheit und zeigen ein handwerkliches Können, das kaum übertroffen werden kann. Die gute Fassung

war es, welche Oberammergau vor allen andern deutschen Hausindustrien auszeichnete. Meist erlaubt nur sie die sichere Zuweisung eines Einzelstückes, wenn dessen Herkunft unbekannt ist. Gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts wird jedoch der Bemalung nicht mehr die alte Sorgfalt zugewandt. Die Untergrundierung mit Weiß fällt manchmal weg, und die auf das Holz direkt aufgetragenen Farben werden stumpfer und die alte Leuchtkraft schwindet.

Die soziale Lage des Schnitzers und Faßmalers war, wie die Geschichte eines jeden Einzelgebietes dieser Hauskunst zeigt, nicht immer gleich. Sie war besonders dann schwankend, wenn er die Ware, welche er im Winter angefertigt hatte, im Sommer selbst vertreiben mußte. So hatte er jede politische, durch kriegerische oder innerpolitische Ereignisse hervorgerufene Depression selbst zu überwinden. Neue Absatzgebiete zu eröffnen, fiel dem einzelnen schwer oder war sogar meistens ganz unmöglich. Der Kraxenträger, welcher mit seiner Ware weit entfernt von der Heimat von Haus zu Haus wanderte, brauchte ein Depot, wo er einen großen Vorrat seiner Schnitzereien niederlegen konnte. All das verlangte einen regelrecht ausgebauten und durch größeres Kapital gefestigten, kaufmännischen Betrieb. Der geordnete Gang der Schnitzereibetriebe in der Heimat mußte darunter leiden, und so schob sich bald zwischen Erzeuger und Konsument ein neues Glied ein, der Zwischenhändler mit solchen Erzeugnissen oder, wie er hier genannt wird, der „Verleger".

Der Spielzeugschnitzer arbeitete für das Volk und dessen Bedürfnisse, die er kannte, da er selbst ein Teil des Volkes war. Der künstlerische Bedarf des einfachen Mannes war von jeher nicht allzu groß. Die kleine Ware brauchte nicht kostbar zu sein; sie mußte nur dem bis ins 19. Jahrhundert herauf klaren und unverdorbenen Geschmack des Volkes angepaßt sein. Dem Wunsch des einzelnen nach besonderer Formgebung konnte nicht entsprochen werden, man hatte nur die Wahl zwischen groß und klein hergestellten Typen. Beim echten volkstümlichen Schnitzwerk bestimmte lange Zeit nicht die Güte der Ausführung den Preis, sondern nur die Größe; das hatte auch seinen Grund darin, daß der Schnitzer völlig hinter seiner Schöpfung zurücktrat. Was er an den Verleger ablieferte, war immer das Resultat der Zusammenarbeit der ganzen Familie des Künstlers. Wenn irgendein Stück merklich aus der Reihe hervorragt, was jederzeit vorkam, so können wir mit Sicherheit annehmen, daß es sich hier um eine besondere, von vornherein auf bessere Ware hinzielende Bestellung handelte, welche der Verleger an einen über den Durchschnitt hervorragenden Schnitzer, der eine fest umrissene Künstlerpersönlichkeit darstellte, weitergegeben hatte. Solche Werke sind Spitzenleistungen der Volkskunst, Leistungen, die aber schon den Übergang zur hohen Kunst bilden.

Die Fabrikation des einfachen Holzspielzeugs entsprang einer viel reineren, aus der Tiefe des angeborenen Kunstsinnes des einfachen Mannes entspringenden Quelle als die Werke der religiösen Kunst, die, fast immer in einem Vorbild der hohen Kunst verankert, nur wenig Boden zum Ausleben der eigenen Phantasie gaben. Beim Kinderspielzeug war dies anders. Vorlagen in Form von Bilderbogen oder gar in der hohen Kunst gab es kaum. Die Hampelmänner wurden im großen ausgeschnitten und gleichen sich in ihrer Silhouette fast immer wie ein Ei dem andern, aber dennoch sind sie durch ihre Bemalung wieder so voneinander verschieden, daß jeder als Kerl für sich dasteht. Die Fatschenpuppen und die Puppen mit den beweglichen Armen sind, auch wenn sie dutzendweise geliefert wurden, doch Einzelindividuen. Von all den herrlichen Puppenköpfen aus der Zeit König Ludwigs I. entspricht ein jeder einer besonderen Persönlichkeit, wenn auch die Damen alle die gleichen Frisuren tragen und die Herren die Barttracht des allerhöchsten Landesherrn nachahmen. Jährlich schickten die Schnitzer ein ganzes Heer von Holzsoldaten in die Welt. Außer den bayrischen Raupenhelmen und den preußischen Pickelhauben finden wir die Turbane der Mameluken und Valikaren. Die Soldaten wurden in verschiedener Qualität und infolgedessen auch verschieden teuer gehandelt. Außer ganz primitiven, mit wenig Schnitten des Messers hergestellten Kriegsmannen gab es elegante, bis ins feinste Detail durchgeführte Offiziere. Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, daß die Arche Noah mit den vielen Paaren der Tiere nicht fehlte; gehörte doch gerade die Arche zu jenen Spielsachen, die jedes Kind einmal im Leben geschenkt erhielt und deren Inhalt meist bald den Weg allen Spielzeugs ging. Neben der Arche waren es der Pferdestall und die Menagerie, die in allen Größen angefertigt wurden. Dem Kinde aus der Zeit vor der Erfindung der Eisenbahn und des Automobils war besonders der Stall mit vielen Pferden und dem in der Mitte befindlichen Raum für Knechte

237. Musterschachtel eines Oberammergauer Spielzeugverlegers, Anfang 19. Jahrhundert, Langsches Museum in Oberammergau. Sie enthält in kleinen Nachbildungen die gangbarsten Typen des Oberammergauer Holzspielzeugs, dieses Teilgebietes der Oberammergauer Hauskunst.

und Kutscher ein Schatz, der seinem Sehnen genau so entsprach und seine Phantasie ebenso in fremde Lande führte wie heute das Blechmodell des Autos oder Flugzeugs. Es ist selbstverständlich, daß zum Stall alle Arten von mit Pferden oder Ochsen bespannten Wagen gehörten und daß die kleinen Postkutschen nicht ohne Fahrgäste aller Art sein durften. So finden wir auch im Langschen Museum in Oberammergau Reihen von Herren und Damen, Bauern und Arbeitern, besonders von Fuhrleuten im blauen Hemd, die alle in sitzender Stellung dargestellt sind und mit einem Dorn auf den Plätzen der Wagen befestigt werden. Wenn dann diese Kutschen mit lustigem Peitschenknall die Straßen dahinfuhren, begegneten sie allerlei Volk: vornehmen Herren und Damen, Eltern mit dem Kinde an der Hand, jungen Mädchen, die auf Eseln spazieren ritten, Holzknechten, Kraxenträgern mit allerlei Ware, sonstigem Volk und vielerlei Getier. Besonders beliebt war bewegliches Spielzeug, wie Karussell und Schaukel, für die ebenfalls kleine Figürchen, welche die Kabinen der russischen Schaukeln und die Sitze der Karusselle füllten, geliefert wurden. Eine Holzkassette mit kleinen Modellen all dieser Herrlichkeiten zeigt, was an solchem Spielzeug hergestellt wurde (Abb. 237). Der Verleger nahm derartige Musterschachteln als Proben seines Geschäftsfleißes mit auf seine Reise. Ein eigenartiges lustiges Spielzeug waren die sog. Steckengaukler, die mit beweglichen Gliedern, an einem Stocke im Scharnier verschiebbar, die drolligsten Bewegungen

238. Tellschuß, Anfang 19. Jahrh., Langsches Museum in Oberammergau. Ein Beispiel, wie die zeitgenössische Literatur auch die Volkskunst befruchtete.

239. Holzsoldaten aus Oberammergau, Anfang 19. Jahrhundert, Langsches Museum in Oberammergau. Neben den kostbaren Zinnsoldaten hielten sich solche geschnitzte Grenadiere bis zum Aufhören der volkstümlichen Heimindustrie als beliebter deutscher Ausfuhrartikel.

ausführen konnten. Allerlei Kugelspiele mit Nummernbrett ergänzten und rundeten das Repertoire für Spielsachen ab. Besonders muß hier eine Darstellung des Tellschusses erwähnt werden, die anscheinend sehr beliebt war (Abb. 238). In die Reihe der Spielzeuge gehören auch die Nußknacker und jene Esel, die als Zahnstocherhalter dienten. Für die Großen bestimmt und bezeichnend für die Anspruchslosigkeit des frühen 19. Jahrhunderts gegenüber mechanischen Kunstwerken waren die sog. beweglichen Festungen und die Darstellungen zeitgenössischer Schlachten, welche durch einfaches Drehen an einer Kurbel in Bewegung gesetzt werden konnten.

Der geschichtliche Ablauf der Entwicklung der Heimindustrien in Deutschland ist innerlich gleich. Es genügt daher, eine von ihnen herauszugreifen und eingehender zu behandeln. Der älteste und ohne Zweifel bekannteste aller Schnitzerorte ist Oberammergau im bayrischen Gebirge (Abb. 239). Allerdings war gerade dieser Ort nicht allein auf die Herstellung von Spielzeug beschränkt, sondern hier wurde in größerem Umfange für den religiösen Kleinbedarf des Volkes gesorgt, wofür schon der später allgemein angenommene Ausdruck „Herrgottsschnitzer" spricht. Das Schnitzen von Spielzeug und religiöser Kleinkunst war aber so ineinander verwachsen und die Tätigkeit für beide Gebiete so gleich, daß ein Trennen unmöglich und vor allem unangebracht ist, da beide nur einzelne Zweige an dem großen Baum der deutschen Volkskunst sind.

Die Tradition, die jedoch nicht weiter als bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts reicht, führt die Entstehung der Oberammergauer Schnitzkunst, dem ältesten Zweig seiner Hauskunst, in die altersgrauen Zeiten des 11. Jahrhunderts zurück. In das hohe Mittelalter kann also der Ursprung dieses Kunstzweiges nicht gesetzt werden. Jene frühen Zeiten waren noch nicht fähig derartige Hausindustrien hervorzubringen und ihnen auch nur zu spärlichem Blühen zu verhelfen. Erst das späte Mittelalter konnte einen Nährboden abgeben für eine derartige Volkskunst. Dazu kam der Aufschwung des Verkehrs auf der Rott, jener großen Verbindungsstraße zwischen Deutschland und Italien, die gegen das Ende des 15. Jahrhunderts immer mehr benutzt wurde und über die ein Verkehr flutete, wir wie ihn uns heute auf der Landstraße kaum mehr vorstellen können. Es ist nicht nachzuweisen daß die Bildschnitzerei vor Beginn des 16. Jahrhunderts in Oberammergau eine Rolle gespielt hätte.

Das Schnitzereigewerbe nahm im 16. Jahrhundert einen raschen Aufstieg. Die Zahl der Schnitzer wuchs immer mehr, da sich das Gewerbe anscheinend rentierte. Es konnten dabei auch Streitigkeiten nicht ausbleiben, die sich in den Akten widerspiegeln und Licht in die inneren Verhältnisse des Schnitzgewerbes bringen. Strenge Zunftgesetze machten es bis in das 19. Jahrhundert dem Außenseiter unmöglich, in ein Gewerbe einzudringen, wenn er nicht der eheliche und unbescholtene Sohn eines Meisters dieses Gewerbes war. Hierfür gab es ausgedehnte Gesetze, denen sich ein jeder fügen mußte. Die Oberammergauer Schnitzer scheinen bis zum Jahre 1563 keine eigene Handwerksordnung besessen zu haben und konnten sich daher mit einer Beschwerde bei ihrem Landesherrn, dem Abt von Ettal, nur auf uraltes Herkommen berufen, als sich zwei nicht aus dem Handwerk stammende Männer in dieses drängen wollten. Der Abt gab, um solche Streitigkeiten weiterhin zu unterbinden, den Oberammergauern 1563 eine Handwerksordnung.

Diese Handwerksordnung gibt leider über den Umfang des Handwerks und die Befugnisse des einzelnen Schnitzers keinen Aufschluß. Lediglich die alteingesessenen Schnitzerfamilien wurden durch sie gegen neuen Zuzug von außen her geschützt. Nur ihre ehelichen Kinder durften wieder Schnitzer werden; es sind dies Vorschriften, die auch alle andern Handwerke seit alters her vor einer Aufblähung schützen sollten. Man fürchtete, daß allzu viele Meister des gleichen Zweiges sich gegenseitig Konkurrenz machen und sich die Kunden abjagen würden. Dies zu verhindern, war von jeher die Aufgabe der Zünfte, und durch ihre neue Handwerksordnung wurde auch die Vereinigung der alteingesessenen Holzschnitzer als Zunft anerkannt. Dies ist der Grund, daß seit dem urkundlichen Auftreten der Schnitzkunst in Oberammergau es immer dieselben Familiennamen sind, die genannt werden. Das Eindringen in diesen, durch strengste Schranken geschützten Kreis war nur dadurch möglich, daß einzelne Meistertöchter, die als Erbinnen einer Meistergerechtigkeit einen fremden Bildschnitzer geheiratet hatten, auf solche Weise neue Namen

in das Gewerbe brachten. Sonst aber vererbte sich die Schnitzgerechtsame vom Vater auf die Söhne, und so kommt es, daß söhnereiche Familien wenigstens zeitweise rein zahlenmäßig das Übergewicht in der Zunft bekamen, während andere Familien, die nur Töchter hatten, welche sich mit Handwerkern aus andern Zünften verheirateten, aus dem Kreise der Schnitzer verschwanden. Die Kirchenbücher nennen immer die gleichen Namen, deren Träger auch heute noch im Heimatdorfe Schnitzer sind. Die alten Rechnungsbücher vermelden auch ihre Steuerabgaben und erzählen in nüchternen Zahlen, wenn sie ein Stück Acker erwarben und verkauften, sie erzählen sogar, wieviel Kreuzer und Gulden sie für ihre Schnitzelware erhielten. Nur eines können wir aus all den Akten nicht entnehmen. An keiner Stelle wird vor der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Oberammergauer Bildschnitzer mit seinem eigenen Werk in Verbindung gebracht. Wir können bei keiner einzigen von all diesen Tausenden von Schnitzereien nachweisen, wer von den alten, in Oberammergau ansässigen Künstlern sie geschaffen hat. Nach den guten Tagen des frühen 17. Jahrhunderts, die sogar eine Überbevölkerung Oberammergaus brachten, hatte der Dreißigjährige Krieg dem stark erblühten Schnitzgewerbe den Boden zu weiterer Entwicklung wieder entzogen. Wohin sollte auch der arme Schnitzer mit seiner leichten Ware wandern, wenn überall der Schwede und der Kaiserliche das Land unsicher machten. Wer sollte damals auch nur ein bescheidenes Stücklein Kunst kaufen, wo man kaum das Stück Brot fürs Leben auftreiben konnte. Oberammergau selbst hatte nicht allzuviel unter dem Kriege zu leiden. Wohl kamen einmal die Schweden ins Dorf, wo sie zwar die Kirche plünderten, das Dorf selbst aber in Ruhe ließen und nicht niederbrannten. Das flache Land aber vor den Bergen war überschwemmt vom Feinde, und die Oberammergauer saßen in ihrem Dorf wie auf einer Insel, abgeschlossen vom übrigen Teil ihres Vaterlandes. Der Verkehr auf der Rott nach Italien hatte auch aufgehört, und so begann die Bildschnitzerei, die keinen Absatz mehr hatte, langsam einzuschlafen. Kaum aber war der große Krieg vorüber, die Wunden draußen im Reiche vernarbt, da erblühte die alte Kunst wieder von neuem; auch die Ausfuhr ins Ausland setzte jetzt wieder ein.

240. Pferdestall aus Oberammergau, Anfang 19. Jahrhundert, Langsches Museum in Oberammergau. Pferdeställe waren für den Knaben dasselbe, was die Puppenstube für das Mädchen war.

Bei den Oberammergauern entstanden nun bald wieder über die Befugnisse und Belange ihres Gewerbes Unklarheiten und Reibungen. Die alte Handwerksordnung von 1563 war doch etwas unzulänglich gewesen; sie gab keine Abgrenzung des Schnitzereigewerbes gegen andere Handwerke; die Gerichts- und Grundherrschaft mußte daher 1681 durch eine neue Handwerksordnung geregelt werden. Diese Schnitzereihandwerksordnung ist uns nicht erhalten geblieben. Man weiß nur, daß sie acht Punkte umfaßte, mit denen die Schnitzer einverstanden waren. Der Ausdruck „Handwerksordnung" wollte ihnen aber nicht gefallen, denn diese Meister hatten ihren gesunden Künstlerstolz. Sie beschwerten sich in München mit der Begründung, sie seien keine Handwerker, denn die Bildschnitzerei gelte als freies Handwerk. Der Titel „Handwerksordnung" wurde daraufhin in „Bildschnitzereiordnung" abgeändert. Dagegen konnte auch der Herr Prälat in Ettal nichts ausrichten, dem die Handwerker aus vielen Gründen als Untertanen lieber gewesen wären denn die Künstler. Die Oberammergauer haben es anscheinend wohl verstanden, sich beim Herrn Churfürstlichen Hofrat in München ins rechte Licht zu setzen, denn in dem Entscheid wird besonders betont, daß „der Supplikanten überraicht arbeith wohl gar für ein Maisterstuckh zu halten ist".

Das 18. Jahrhundert war anfangs für die friedliche Entwicklung der Oberammergauer Hauskunst nicht sehr günstig. Der spanische Erbfolgekrieg brachte von neuem Unglück und Wirrsal über Bayern und jeder geordnete Handelsverkehr war unmöglich. Oberammergau blieb auch jetzt wieder vom Ärgsten verschont, aber erst der Friede erlaubte es den Schnitzern, für ihre Erzeugnisse wieder neue Absatzgebiete zu eröffnen. Das Ausland, das als Abnehmer der Oberammergauer Waren vor dem 18. Jahrhundert nur selten in Frage kam, findet immer mehr Gefallen an der liebenswürdigen Oberammergauer Kunst, und gegen Ende des Jahrhunderts finden wir die Oberammergauer Handlungshäuser allbereits über die ganze Welt zerstreut. Das Königlich-Bayrische Intelligenzblatt des Illerkreises aus dem Jahre 1816 teilt mit, daß in Petersburg das Haus Hett und Daser, in Kopenhagen, Gothenburg und Drontheim Lindner und Hohenleutner, Veit und Echtler, in Cadix Bauhofer, Sam und Hohenleutner, in Bremen und Holland die Bilshofer und Faistenmantel, in Gröningen und Amsterdam die Buchwieser ihre heimatliche Kunst vertrieben. Der 1801 verstorbene Sebastian Hohenleutner handelte mit seinem Gesellschafter Schretter sogar bis Lima in Südamerika. Außer diesen Handelsregistern aber melden die Pfarrbücher Oberammergaus in ihren Sterberegistern viele Gemeinde-

mitglieder, die weit von der Heimat in der Fremde verstorben waren. Daisenhofer hat ihre Namen zusammengestellt.

Als kleine Händler zogen diese Männer mit der Kraxe auf dem Rücken in der Fremde von Haus zu Haus, um ihre Kruzifixe, ihre Heiligenfiguren und ihr buntes Spielzeug zu vertreiben. Die Kaufleute wurden im Auslande meist sehr wohlhabend und, wenn sie in die alte Heimat zurückkehrten, kam dies auch dem Heimatdorfe zugute. Auch die Schnitzer verdienten gut, gaben aber als echte Künstler ihr Geld leicht wieder aus, manchmal sehr zum Leidwesen der vorgesetzten geistlichen und weltlichen Behörden.

241. Achtspänniger Wagen aus Berchtesgaden, Ende 18. Jahrhundert, München, National-Museum. Als Verpackung diente eine buntbemalte Holzschachtel, ein Erzeugnis der Berchtesgadener „Schachtelmacher". Ähnliches Spielzeug wurde in derselben schlichten Art noch lange im 19. Jahrhundert hergestellt.

Die Oberammergauer waren — wie schon gesagt — nicht die einzigen Schnitzer in Deutschland. Sie mußten sich schon im 18. Jahrhundert gegen scharfe Konkurrenz wehren. Die Holzschnitzer in Berchtesgaden, in Thüringen, im Grödener Tal in Südtirol belieferten den Weltmarkt ebenso wie Oberammergau. An dieser Stelle sei auch bemerkt, daß das russische Holzspielzeug sich bis auf unsere Tage nicht frei machen konnte vom Einfluß des deutschen Holzspielzeugs, das einstens bis Astrachan und Archangelsk in dem ungeheuren Land vorgedrungen war. Eine weitere recht gefährliche Konkurrenz entstand für Oberammergau in dem billigen Holzspielzeug, mit dem das sächsische Erzgebirge, das sich von vornherein auf Massenproduktion eingestellt hatte, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Welt überschwemmte. Die Abhängigkeit Grödens, das seine Ware im Anfang des 18. Jahrhunderts noch in Oberammergau bemalen oder, wie der übliche Fachausdruck hierfür hieß: „fassen" ließ, war von kurzer Dauer. Um die Wende des 19. Jahrhunderts stand es nicht gut um den Oberammergauer Handel. Rußland, Italien, Holland und Spanien hatten sich für ihn verschlossen, und auch die Zahl der Handelshäuser in anderen Ländern war stark zusammengeschmolzen.

242. Frau am Butterfaß, Thüringer Holzspielzeug aus dem Ende des 18. Jahrhunderts, Sonneberg, Spielzeug-Museum. Einfachste Form des beweglichen Holzspielzeugs, das fast gleich schon im alten Ägypten angefertigt wurde, ein Beispiel zeitloser primitiver Kunstform.

Nach dem napoleonischen Krieg stieg der Verdienst wieder in Oberammergau; energische Männer, wie die Verleger aus der Familie Lang, begannen mit frischer Tatkraft den Handel mit Schnitzereien. Gegen die Mitte des Jahrhunderts wurde dann die Lage der heimischen Hausindustrie immer schwieriger; besonders der Spielwarenhandel lag gänzlich danieder. Um das Jahr 1848 drohte von neuem eine besonders scharfe Krise, die sich dann wieder etwas behob, als nach den revolutionären Wirren wieder Ruhe im Lande eingetreten war. In das Jahr 1848 fallen die ersten Bemühungen der Oberammergauer Bürgerschaft, staatliche Beihilfen für die Ausbildung der Lehrlinge zu erhalten, um wenigstens die begabtesten Schüler auf die Akademie nach München schicken zu können. Diese Unterstützungen wurden ihnen auch gewährt, und so besserten sich die Verhältnisse bald wieder. Um das Jahr 1860 waren es bereits 62 Familienväter und gleich viele ledige Personen, die in der Schnitzkunst tätig waren. Außerdem waren sechs Maler mit dem Fassen der Schnitzereien beschäftigt. Bunte Schnitzereien waren aber damals schon nicht mehr sehr beliebt, sonst hätten sicherlich noch mehr Maler ihr Brot gefunden, um

die Arbeit von über hundert Schnitzern zu bemalen. Die unbemalten Figuren, bei welchen nur das Naturholz eingelassen wurde, hatten nach dem Geschmack der Zeit das allzu bunte Wesen verbannt. Bis zum großen Krieg blieb nun das Oberammergauer Schnitzgewerbe immer im gleichen Umfang. Es machte allerdings alle Schwankungen des Marktes mit, hatte aber durch den Fremdenstrom zu den immer berühmter werdenden Passionsspielen alle zehn Jahre sichere Höhepunkte seines Absatzes. Spielzeug wurde nur noch wenig hergestellt und an Stelle der alten, schlichten und billigen religiösen Schnitzwerke traten immer mehr das feingeschnitzte Kruzifix und größere Heiligenfiguren. 1878 wurde die staatliche Schnitzschule in Oberammergau gegründet, die seit dieser Zeit die Erziehung des künstlerischen Nachwuchses von Oberammergau beeinflußt. Die Zeit nach dem großen Kriege brachte für Oberammergau neue Schwierigkeiten, und der Kampf, die alte Stellung auf dem Weltmarkt wieder zu erringen, dauert noch an.

Der Überlieferung nach sollen einige kunstbegeisterte Mönche die Schnitzkunst von Oberammergau nach Berchtesgaden übertragen haben (Abb. 241), aber auch hier erlangte sie erst im 17. Jahrhundert größere Bedeutung. Der Zusammenhang mit Nürnberg als Verlegerstadt war hier noch enger als bei Oberammergau. Von großer Bedeutung für die Kenntnis dessen, was an Spielzeug hergestellt wurde, sind die alten Kataloge, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts immer wieder herausgekommen sind. In einem dieser frühen Kataloge werden angepriesen:

243. Reiterleier, Thüringer Holzspielzeug, Anfang 19. Jahrhundert, Sonneberg, Spielzeug-Museum. In dem Kasten war ein kleines Spielwerk („Leier") eingebaut, das beim Umdrehen des Karussells eine kurze Melodie spielte.

Holzmühlen, Nürnberger Puppen, tanzende Puppen, Orgelschläger, Mäusekästchen, Leiern, Kutschen, Leiterwagen, Linzerwagen, Kaleschen, Faßwagen, Ochsenschläger und Schmiede, umlaufende Arbeit mit vier Stück Wild, Jäger und Vogel auf einem Baum, umlaufender Tisch mit Stühlen und sieben Personen, Vögel mit Blasebälgen und Pfeifen, Vögel auf Rädern und sonstige Tiere, umlaufende Hirsche, doppelte Rößlein, Tänzer auf einer Spieltafel, Städel mit allerlei Handwerksburschen, mit Hunden, mit verschiedenen Tieren, Wald- und andere Männer, Bock oder Geiß mit Schneider, verschiedene Handwerker, Vogelhäuschen mit Vogel, Vogel mit Federn, Seilfahrer, Weltwunder, Fechtmänner, Hühnersteigen, Schildkröten, Tische, Stühle, Bettstätten, Grillen, Grillenhäuschen, Jagdspiele, Nußbeißer, Blasrohre, Blasrädel, Blasschmieden, Reiter, Degen, Säbel, Büchsen, Mausespiele, Schachspiele, Schlangenbüchsen, Pfauen in Büchsen, Vögel in Schachteln, Triller mit Blei, Rennschlitten, Schiffe, Galeeren usw.

Neben dem Spielzeug machten die Berchtesgadener auch Spanschachteln in allen Größen, die teilweise zum Verpacken des Spielzeuges dienten. Das Gewerbe brachte viel Geld ins Land und manches Jahr wurden, besonders im Anfang des vorigen Jahrhunderts, für fast 150000 Gulden Holzwaren abgesetzt

244. Städtchen aus Holz aus dem sächsischen Erzgebirge, 19. Jahrhundert, Dresden, Volkskunst-Museum. Vom modernen Pädagogen als besonders wichtig für die Erziehung des Kindes häufig wieder aufgenommen.

245. Glasspielzeug aus dem Bayrischen Wald, 19. Jahrhundert, München, National-Museum. Außer im Bayrischen Wald wurde Glasspielzeug besonders in Lauscha in Thüringen hergestellt.

Seit dem 19. Jahrhundert bildete sich im Grödener Tal mit St. Ulrich als Hauptort ein neues Zentrum für die Spielzeugindustrie. Die Grödener standen von Anfang an auf eigenen Füßen und schickten von jeher ohne die Vermittlung Nürnbergs ihre Ware in die Welt. Schon um 1810 waren 348 Grödener Firmen auf 130 Plätzen in der ganzen Welt verteilt. Dabei wohnten im Tale selber kaum mehr als 3500 Menschen.

In der Mitte von Deutschland, in Thüringen (Abb. 242, 243), entwickelte sich auf einer uralten Grundlage ein viertes wichtiges Gebiet einer Hausindustrie für Spielzeug. In Sonneberg, das an der großen Verbindungsstraße von Nürnberg nach Leipzig lag, wurde im 17. und 18. Jahrhundert einfaches Holzspielzeug in ungeheuren Massen erzeugt. 12000 Zentner Ware werden im Jahre 1729 allein von Sonneberg aus verfrachtet, und mancher Verleger hat an einzelne Abnehmer jährlich für 5—6000 rheinische Gulden Spielsachen geliefert. Nach Rußland bis tief hinein nach Archangelsk und Astrachan lieferten die Sonneberger Kaufleute, und der Einfluß, den sie auf die Gestaltung des Spielzeuges im Ausland ausübten, war so groß, daß z. B. das russische Holzspielzeug noch heute formal abhängig ist vom alten thüringischen Spielzeug. Der Bedarf an Thüringer Ware war so groß, daß zu Anfang des 19. Jahrhunderts der Schnitzer allein die Nachfrage nicht mehr befriedigen konnte. Masse aus Brotteig und aus Papiermaché wurden benutzt, um Puppenköpfe usw. in Formen zu „drücken". So entstand der Vorläufer des heutigen Maschinenartikels.

Am spätesten in Deutschland entstand eine volkstümliche Heimindustrie im sächsischen Erzgebirge (Abb. 244). Um brotlos gewordenen Bergarbeitern einen neuen Erwerb zu geben, wurden, bestochen von dem blühenden Verdienst, den die Thüringer Spielwarenindustrie aufweisen konnte, Konkurrenzunternehmen eröffnet, die rasch an Boden gewannen. Seiffen, Olbernhau und Grünhainichen wurden die Hauptorte. Was das erzgebirgische Spielzeug von dem anderer Gebiete unterscheidet, ist seine bewußte Einfachheit. Es sind Figürchen und Tiere, die vom gedrehten Ring zu Dutzenden abgespalten wurden und mit wenigen Schnitten ihre letzte Form erhielten. Der geschäftliche Erfolg war groß und nur das Erzgebirge hat es verstanden, seine alte Heimindustrie in ihrer ursprünglichen Form bis auf heute zu erhalten.

Kleinere Spielzeugindustrien waren in der Vichtau bei Berchtesgaden, in der Rhön und im Schwarzwald.

Außer aus Holz wurde Spielzeug in der Heimindustrie auch aus Glas hergestellt, und zwar besonders in Lauscha in Thüringen und im Bayrischen- und Böhmerwald (Abb. 245).

Hausindustrien für einfaches Kinderspielzeug kennen wir nur in Deutschland. Wenn im Ausland der Versuch gemacht wurde, derartige volkstümliche Industrien auch dort ansässig zu machen, so sind diese meist vom deutschen Vorbild abhängig und ohne allzu große Lebensfähigkeit. Es scheint, als ob Deutschland gerade für dieses Feld der Einfühlung in die Bedürfnisse des Kindes ein tieferes Verständnis eigen ist als seinen Nachbarn. Nichts braucht die kindliche Seele für ihr Spielzeug notwendiger als jenes unsichtbare Fluidum, welches tief beheimatet im deutschen Gemüte die Kinderherzen der ganzen Welt zu packen versteht.

Schrifttum.

Exner, Wilhelm, Die Hausindustrie in Österreich. Wien 1890. — Gröber, Karl, Kinderspielzeug aus alter Zeit. Berlin 1928. — Ders., Alte Oberammergauer Hauskunst. Augsburg 1930. — Groß, August, Ritterlich Spielzeug, in der Festschrift für Julius Schlosser. Wien 1926. — Haberlandt, A., Die Holzschnitzerei im Grödener Tal, in „Werke der Volkskunst". Wien 1914. — Hampe, Theodor, Der Zinnsoldat, ein deutsches Spielzeug. Berlin 1924. — Hartmann, August, Zur Geschichte der Berchtesgadener Schnitzerei, in „Volkskunst und Volkskunde". München 1903. — Meyer, Gertrud, Die Spielwarenindustrie im Sächsischen Erzgebirge. Leipzig 1911. — Rausch, Ernst, Die Sonneberger Spielwarenindustrie. Berlin 1901. — Senst, Otto, Die Metallspielwarenindustrie und der Spielwarenhandel von Nürnberg und Fürth. Erlangen 1901. — Seyffert, Otto und W. Trier, Spielzeug. Berlin 1923.

Volksspiele.

Von Dr. **Richard Beitl**,

Dozent an der Universität Berlin.

Wesen des Spiels.

Als die deutsche geschichtliche und volkskundliche Forschung der im Volk und Schrifttum überlieferten Spiele sich annahm, stellte auch die Philosophie die ersten weiterreichenden Überlegungen über das Wesen des Spiels an. Nachdem Leibniz besonders dem mathematischen Problem der Spielfiguren und -regeln nachgespürt hatte, widmete zuerst Immanuel Kant in der nachgelassenen Schrift über Pädagogik dem Spiel eine allgemeinere wissenschaftliche Betrachtung und erkannte als die Hauptmerkmale dieses Tuns Freiheit, eigene Wahl und Selbstzweck. Schiller, diese Gedanken weiterbildend, bezeichnete als Spiel „alles das, was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist und doch weder äußerlich noch innerlich nötigt" (Briefe über ästhetische Erziehung, 15. Br.). In diesem Sinn wird Kunst mit Spiel gleichgesetzt. Der „Spieltrieb" ist der des Ausgleiches, des „ästhetischen" Zustandes, der in der Mitte liegt zwischen dem auf die Sache gerichteten sinnlichen Trieb und dem auf Beherrschung zielenden „Formtrieb". Auch Spencer sieht die Verwandtschaft zwischen Spiel und Kunstübung. Als die beiden Wurzeln des Spiels bezeichnet er Kraftüberschuß und Nachahmung, wobei besonders die Kinderspiele zu eng bestimmt werden als „lauter Dramatisierungen der Tätigkeiten Erwachsener". Neuen Auftrieb erhielt die psychologische Spielforschung seit der Entfaltung der Kinderpsychologie, also besonders seit dem Werke von Preyer „Die Seele des Kindes" (1882), das in Anwendung entwicklungsgeschichtlicher Gedankengänge die biologische Bedeutung des Spiels stark hervorhob. Schaller, Lazarus, Steinthal, die dem Spiel zum Teil selbständige Schriften gewidmet haben, erklären es aus dem menschlichen Bedürfnis nach Erholung. Große kennzeichnet in seinem Werke über die Anfänge der Kunst das Spiel als die Form, in der praktische Tätigkeit zu Kunst übergeht. Auch Lange vergleicht mit der Kunst das Spiel und erblickt in diesem eine Ergänzung zum einseitigen Leben, ein Gedanke, den Groos weiterführt. Im übrigen finden wir bei diesem Psychologen, der die bekannten Bücher über die Spiele der Tiere und der Menschen schrieb, Spuren der Wundtschen Denkrichtung. In der Vorlesung über die Menschen- und Tierseele (1906) räumt Wilhelm Wundt der „Nachahmung zwecktätiger Willenshandlungen" im Wesen des Spiels die erste Stelle ein. Groos erklärt besonders die höheren Spielformen aus dem Nachahmungstrieb, während er in den früheren und primitiveren Formen den Vor- und Einübungsdrang wirksam sieht, einen biologisch begründeten Betätigungstrieb, der durch Lustgefühle und durch eine Wiederholungstendenz Ergänzung und Steigerung erfährt. In den „Spielen der Tiere" heißt es: „Wo das heranwachsende Individuum . . . aus eigenem, innerem Drang heraus und ohne außenliegende

Zwecke seine Anlagen zur Betätigung, Entfaltung und Höherentwicklung bringt, da haben wir die ursprünglichste Erscheinung des Spieles vor uns." — Einen Überblick über die „Theorien des Spiels", eine Auseinandersetzung besonders mit den Anschauungen von Groos und mit den Trieblehren von Freud und Klages, aber darüber hinaus eine neue Orientierung der psychologischen Spielforschung gibt das jüngst erschienene Buch „Wesen und Sinn des Spiels" des Direktors des Physiologischen Instituts in Groningen, F. J. J. Buytendijk. Das Spielen der Menschen und der Tiere wird betrachtet als „Erscheinungsform der Lebenstriebe". Einer psychologischen und biologischen Erforschung des Spiels muß eine gründliche Neufundierung der Lehre von den Trieben vorausgehen. Daß aber das Spielen in den „verborgensten Funktionen des Lebens", in den Trieben, wurzelt, leitet Buytendijk aus dem Vorkommen gleicher Spielgestalten bei verschiedenen Völkern und aus der tiefen Verwandtschaft der Menschen- und Tierspiele her. Buytendijk faßt zusammen wie folgt: „Das Spiel ist ein Vorgang, der notwendig bei allen Lebewesen, die zur Erfassung konkreter Objekte der Umwelt veranlagt sind, auftreten muß und in seiner Ablaufform durch die Grundtendenzen des Tierischen wie durch die Wesensmerkmale des Jugendlichen bedingt ist. Das Spiel ist also Erscheinungsform des Dranges nach Selbständigkeit und nach der Bindung mit der Umwelt und ist also der Weg zum vitalen Kennen" (S. 146). Was im Hinblick auf das vorliegende volkskundliche Handbuch besonders vermerkt zu werden verdient, ist das wissenschaftliche Bekenntnis, daß das Verständnis von Lebenserscheinungen, z. B. des Spiels, von einer „physiko-chemisch orientierten Physiologie" wie von einer „lebensentfremdeten Psychologie" her nicht möglich ist. Im Vorwort wird darauf hingewiesen, daß der „wissenschaftliche Ort" des Spielproblems seine Erforschung der Psychologie gerade in ihrem gegenwärtigen Stande besonders nahelegen müsse: „Dieses Problem liegt nämlich im Schnittpunkt der Fragen nach den allgemeinen Gesetzen mit den speziellen Problemen der Kinderpsychologie, Sozialpsychologie und Völkerpsychologie."

Wesen des Volksspiels, Einteilung, Geschichte der Forschung.

Gegenüber der allgemeinen Erscheinung des Spiels bedeutet uns das Volksspiel eine engere Fassung des Begriffes. Es handelt sich nicht mehr um die Spiele der Tiere und Menschen schlechthin, auch nicht um individuelle Spielformen bei Kindern und Erwachsenen, sondern um ein zwar aus urmenschlichen Trieben steigendes, aber rassisch, geschichtlich und landschaftlich, kurz volkheitlich gewandeltes und abgestuftes, in allen Formen gemeinschaftgebundenes Tun. Das Volksspiel enthüllt sein Wesen in der Bindung an andere Ausdrucksformen und Schöpfungen des Volksgeistes, an Glaube und Brauch, Mundart, Volkslied und Volkstanz, Volksrecht und Volkskunst. Es ist darin begründet, daß in diesem Handbuch auch unter jenen Kapiteln und Stichwörtern zu suchen ist, was hier stehen müßte, wenn dieser Aufsatz für sich allein erschiene. Ja die Einschränkung geht noch weiter. Wenn der vorhergehende Beitrag das Spielzeug behandelt, also mittelbar Spiele, bei denen das Schwergewicht auf den schönen, vielseitigen, unterhaltsamen Gegenständen ruht, so haben wir es hier mit den Denk- und Bewegungsspielen zu tun, deren Kern und Wesen in der Körper und Geist bewegenden Handlung und Spielaufgabe liegt.

Darstellungen der Volkskunst dürfen gliedern nach den Werkstoffen Holz, Ton, Metall usw., wenn sie dabei nicht übersehen, daß in dieser Teilung das Wesen des Volkskunstgegenstandes nur selten voll erfaßt werden kann. So werde ich meine Ausführungen über das Volksspiel nach Gesichtspunkten der Bewegungsart gliedern, aber mich stets bemühen, das zu unterstreichen, was die oder jene „Leibesübung" zum Volksspiel macht. In zahllosen Fällen fühlen wir das Moment der Leibesübung, des Bewegungsspiels ganz und gar hineingleiten und verschwinden in den Brauch, in das Fest. Der Ball ist oft nur und nichts anderes als Liebesbote. Beim „Hobeln" und „Rasieren" der Neulinge auf Jagden in Thüringen ist der Initiationsritus, der Einführungsbrauch, weit wesentlicher als die Spielhandlung. Beim Zug süddeutscher Schulkinder „ins Besenreis" oder „in die Reckholdern" war der Wettlauf zum Geschenkebaum nur Zutat zu einer alten Frühlingsfeier.

Das Rätschen und Kartafeln der katholischen Kinder in der Karwoche, das Schembart- und Hudlerlaufen zur Fastnacht in Bayern und Tirol, das Scheibenschlagen und Fackelschwingen am Funkensonntag in Tirol und im Alemannischen, das Fahnenschwenken über das keimende Roggenfeld am Sonntag Trinitatis im Kreis Langensalza, das Lebzeltenbacken im öster-

246. Kirmes. Kupferstich von Peter van der Heyden (nach P. Brueghel). Nürnberg, Germ. Museum. Im Vordergrund Scherz- und Kampfspiele. In der Mitte Schwerttanz und St. Georgs Drachenstich. Im Hintergrund links eine improvisierte Bühne für einen Quacksalber oder Moritatensänger. Rechts an der Windmühle Wettschießen nach der Gans.

reichischen Aigen am Fronleichnamstag, das stundenlange Umtragen der 8 m hohen und 70 kg schweren Figur des Samson am St. Oswaldtag in Krakaudorf bei Murau, solche und viele ähnliche Festbräuche sind ohne Frage mit ansehnlichen körperlichen Leistungen verbunden, die nicht Arbeit sind; und trotzdem sagen uns Gefühl und Überlegung, daß wir hier nicht von „Leibesübung" und kaum von „Spiel" sprechen können. Es wäre möglich, aber absurd, bei der in altem Glauben wurzelnden rituellen Tötung des Korntiers, des Erntehahns, zu unterscheiden, ob dies in Form eines Schlag-, Wurf-, Schieß- oder Reitspieles vor sich gehe. Allerdings, wo der Glaube schwindet, da tritt in der äußerlich zunächst gleichbleibenden Handlung das Sportsmäßige immer deutlicher hervor. Auch viele Kinderspiele, das Brückenspiel, die Königstochter im Turm, Blinde Kuh, Geißwerfen, besonders aber die vielen Fangspiele mit einer grünen oder Wetterhexe, einer Verzauberin, Frau Holle, mit einem Nachtfräulein, einem schwarzen Mann, Teufel, bösen Geist, Wassermann, Menschenfresser, Toten, Nix, Zigeuner, Wolf oder Bären sind nicht verstanden und erschöpft, wenn man ihre Regeln als Bewegungsspiele feststellt. Wir können noch viel weitergehen. In den Abzählreimen, in den vielen Orakel- und Vexierspielen, vielleicht überhaupt in allen Spielen wird die Wand zwischen Kausalgesetz und „Zufall", zwischen Wirklichkeit und Überwirklichkeit oft ganz dünn. Das magische Quadrat, das Albrecht Dürer hinter der Gestalt der Melancholia an die Wand heftete, ist für den gelehrten Mathematiker ein Spielanreiz und Vergnügen, für den einfachen Menschen aber wirklich ein unheimliches Zaubergerät. Und die Spielkarten! Wie nahe sie bei Wahrsagerei und Zauberei, bei Teufel und Dämonen liegen, das berichten Volkssagen tausendfach. Im Kriege, auch im letzten, warfen Soldaten die Karten von sich, wenn es in die Schlacht ging, in den möglichen Tod. Freilich, so bequem läßt sich das Mythische, zumal die germanische Überlieferung nicht zutage fördern, so massiv sind Spiele nicht zu deuten, wie es manchmal geschehen ist. In dem bekannten Glocke-und-Hammer-Spiel soll der Kampf zwischen Heidentum und Christentum dargestellt sein. Die Glocke bedeutet die neue Religion, „Wodan ist durch den Schimmel, Thor durch den Hammer, Walhalla durch das Wirtshaus dargestellt" (Jahn, Alte deutsche Spiele, S. 24).

Aber nicht nur Glaube und Brauch, auch der unersättliche und gesunde Durst des einfachen Menschen nach Abwechslung und Auslösung, nach Spaß und Lustigkeit, nach festlich geselligem Leben und Treiben verändert die an sich fast sportliche Leibesübung fort und fort, macht sie zum Volksspiel oder löst sie auch ganz auf. Der Lustigmacher, der Pajas, Harlekin, Kasperle und Onkel Pelle spielten und spielen eine große Rolle beim Volksspiel und Volksfest, das eben kein „Sportfest" ist. Das

Semmelbeißen (wobei der Sirup heraustropft), das Äpfeltauchen (wobei man ins Wasser getunkt wird), das Johannisbeerfischen (wobei man in die Nesseln greift), das Stechen des Roland (der mit dem Aschenbeutel zuhaut), das Ringleinstechen (mit dem umkippenden Wasserfaß), das Schweingreifen, Sackhüpfen und viele ähnliche Spiele sind Geschicklichkeits-, Kraft-, Lauf-, Schlag- oder Reitspiele, die aber alle der Hetz, dem Spaß, Gaudium und Ulk zuliebe veranstaltet werden.

Angesichts dieser Feststellungen bedarf es vielleicht einer kurzen Rechtfertigung, warum ich — unter steter Berücksichtigung der Volksspielgestalt — doch die Beschreibung nach Bewegungsarten ordne, wo vielleicht andere Gesichtspunkte volkskundlicher zu sein scheinen: etwa die Einteilung nach Alters-, Geschlechts- und Standesgruppen, nach Jahres- und Festzeit, nach Ort und Zweck des Spiels. Eine Systematik der Kinder- und Volksspiele oder der Spiele überhaupt ist oft versucht worden. Einen Hinweis darauf können wir verbinden mit einem kurzen Gang durch die Geschichte der Spielforschung, die von der Volksspielforschung in unserem Sinn natürlich nur zu einem Teil ausgefüllt wird.

Unsere Kenntnis der Spiele des germanischen Altertums und des Mittelalters ist angewiesen auf Bildwerke, Malereien und Zeichnungen, auf Dichtungen und Sprichwörter, auf Urkunden und andere Rechtsaltertümer, Quellen, die von Binz und Hahn, insbesondere von Zingerle, Weinhold und Bolte entdeckt und ausgewertet worden sind. Ein merkwürdiges und wertvolles Stück ist die gereimte Aufzählung von Spielen im allegorischen Lehrgedicht „Der Tugenden Schatz" des Meisters Altswert vom Ende des 14. Jahrhunderts (nach Zingerle):

Zwei begunden kosen,
Zwei die brachen rosen,
Zwein was mit einander wol,
Zwei die suochten viol,
Zwei begunden singen,
Zwei die wolten springen,
Zwei begunden schallen,
Zwei wolten in bluomen vallen,
Zwei die wurden runen,
Zwei die wolten besunen,
Zwei die brachen blüemelin,
Zwei spilten über füezelin,
Zwei die lebten in goume,
Zwei die stigen uf die boume,
Zwei die zugen schachzabelspil,
Zwei geilten mit ein ander vil,
Zwei spilten greselis,
Zwei brachen daz meienris,
Zwei sluogen durch den ring,
Zwei eins daz ander umb vieng,
Zwei wolten golen,
Zwei spilten der bolen,
Zwei walten zuo dem zweck.
Zwei die spilten zeck.
Zwei schuzen zuo dem zil,
Zwei spilten wirtzebel spil,
Zwei liefen die harr,
Zwei spilten reisen bar,
Zwei die stiezen den stein,
Zwei spilten bein über bein,
Zwei lebten an riuwen,
Zwei spilten der untriuwen,
Zwei die spilten schelkliz,
Zwei stuonden für ein mit fliz,
Zwei die triben michel wunder,
Zwei eins tet sich da under,
Zwei spilten: „wer tet dir daz?"
Zwei lagen in dem gras,
Zwei spilten zürlin mürlin,
Zwei sprach: „der plaz ist min",
Zwei spilten tumpheit,
Zwei eins uf den flaz schreit,
Zwei spilten blinder mûsen,
Zwei die wolten lusen,
Zwei die wolten singen sagen,
Zwei begunden loufen, jagen,
Zwei spilten in den kreizen,
Zwei die riten beizen,
Zwei begunden sich smucken,
Zwei spilten der fulen brucken,
Zwei wolten mit eigern klucken,
Zwei begunden zuosamen rucken,
Zwei halsten mit luste,
Zwei einz daz ander kuste.

Das noch weit reichere Gegenstück hat diese Zusammenstellung in dem berühmten Spielvereichnis im 24. und 25. Kapitel von Fischarts Geschichtsklitterung (1575). Es gibt uns einen nur mit dem Bild Pieter Brueghels (Tafel VIII) vergleichbaren Durchschnitt durch das volkstümliche Spielgut des 16. Jahrhunderts. Von Rausch besitzen wir eine umfangreiche Untersuchung, die sich um Erklärung und Deutung bemüht und um Scheidung des durch den Gargantuastoff literarisch Überlieferten vom unmittelbar von Fischart Beobachteten. Von 600 Spielnamen sind etwa zwei Drittel Fischarts Eigentum. — Im übrigen widmeten die Reformatoren und Humanisten (Luther, Ringelbergius, Longolius, Hessus u. a.) dem gesunden Spiel und den Leibesübungen Wertschätzung und Studien. Die folgende Zeit des höfischen Barock und Rokoko verniedlichte viele Leibesübungen ins Gesellig-Unterhaltsame und brachte eine Hochblüte der sog. „Gesellschaftsspiele". In der Zeit der galanten Almanache und Taschenbücher, der adlig-bürgerlichen, talentierten, etwas leichtsinnigen, festfreudigen Kultur, wie sie uns etwa aus Wilhelm Meisters theatralischer Sendung nicht unsympathisch entgegenschaut, damals gab es rasche Neuauflagen für Spielbücher wie „Der angenehme Gesellschafter ..." oder „Angenehmer Zeitvertreib lustiger Schertz-Spiele in Compagnien ...". Damals begeisterte man sich für kluge Rätsel, Charaden und Trilogogryphen, für gewagte Frage- und Antwortspiele, für mehr als neckische Pfänder-, Karten- und Orakelspiele. Alles diente der Geselligkeit, der geistreichen Konversation, der Schwärmerei für alle schönen Künste und nicht zuletzt der Liebe.

Von anderer Art sind die drei Männer, die in dieser gleichen Zeit, aber von neuem Geiste erfüllt, für die praktische und theoretische Beschäftigung mit Spiel, Leibesübung und Sport die noch heute mittragenden Grundlagen schufen: Johann Bernhard Basedow (1723—1790), Johann Christoph Friedrich Guts Muths (1759—1839) und Ludwig Jahn (1787—1852). Noch ehe Rousseaus pädagogischer Roman „Émile" erschien, wies Basedow in seiner „Praktischen Philosophie" (1758) schon

auf die Bedeutung der Leibesübungen und Spiele im Leben der Nation hin. In seinem Methodenbuch steht der Satz: „Es müssen jährlich einige Feste des Vaterlandes sein. Vornehmlich müßte man in Städten und Dörfern abgesonderten Haufen der Jugend unter Aufsicht ihrer Vorgesetzten auf öffentliche Kosten Lustbarkeiten verschaffen, weil solche frühe Eindrücke von sehr langer und großer Wirkung sind." Während Basedow und Guts Muths von den pädagogischen Ideen des Philantropismus geleitet waren, hatte der Turnvater Jahn sich und dem von ihm neubegründeten Turnwesen ausgesprochen nationalpolitische Ziele gesteckt. Guts Muths andererseits gab der deutschen Jugend die umfassende, äußerst klare und anregende Beschreibung der „Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und Geistes" (1796), die zum erstenmal streng nach Ruhe- oder Sitzspielen und Bewegungsspielen geschieden sind. Die heute oft gehörten Bezeichnungen Gesellschaftsspiele und Leibesübungen decken sich nur ungenau mit jenen Begriffen. Guts Muths weist selbst auf Leibniz hin, der schon die Spiele schied in solche, die auf Zahlen gegründet sind, in solche, die sich außerdem auf eine besondere Lage der Dinge aufbauen, und in solche, deren Wesen Bewegung ausmacht.

Zwei Jahre vor dem Werk von Guts Muths erschien der „Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen" von Gerhard Ulrich Vieth, der einen fleißig, aber natürlich noch recht ungleichmäßig zusammengetragenen Stoff nach Völkern und Zeiten ordnete. Für Deutschland gliederte sich ihm das Gebiet bemerkenswerterweise in eine Zeit vor, in und nach der Blüte des mittelalterlichen Turnierwesens. Nach dem Spielhandbuch von Guts Muths, nach dem Lexikon von Vieth stellt „Die Geschichte der Leibesübung" von Friedrich Iselin (1886) die erste gründliche Bemühung um eine vielseitige kulturgeschichtliche Durchleuchtung der Spiele dar. Sie ist leider unvollendet und wohl deshalb allzu stark auf das eigene Gesichtsfeld von Iselin, die Schweiz, eingeschränkt geblieben. Er teilt ein in 1. Waffen- und Kriegsübungen, 2. Leibesübungen, 3. Spiele. Nachdem in Deutschland die Zeit nach den Befreiungskriegen zunächst in der Turnsperre eine starke Drosselung der Spiel- und Turnbewegung verursachte, brachte das Ende des Jahrhunderts den großen Aufschwung, der heute in der Zeit nationaler Selbsthilfe einen neuen Höhepunkt erreicht hat. 1882 ordnete ein Ministerialerlaß die Pflege des Spiels in der Schule. 1891 wurde der Zentralausschuß zur Förderung der Volks- und Jugendspiele in Deutschland gegründet, der im „Jahrbuch für Volks- und Jugendspiele" literarische Vertretung fand.

Iselin und seine Vorgänger waren sich bewußt, daß jede Pflege der Leibesübungen auf die hellenische Gymnastik oder auf die deutsche Volksspielüberlieferung zurückzugreifen habe. Um die Erforschung und Darstellung der letzteren hat sich die Germanistik, insbesondere die deutsche Volkskunde große Verdienste erworben. Es lag in der Geschichte dieser Wissenschaft, daß die das Spiel begleitenden Lieder und Reime starke Berücksichtigung fanden, dagegen in der Natur der Sache, daß das Spiel der Kinder besonders reichen Ertrag lieferte. Schon Jacob Grimm sah diese Forschungsaufgabe. Von 1851 an, in welchem Jahr Lieder und Spiele der Kinder in Schwaben (Meier) und Oldenburg (Strackerjan) veröffentlicht wurden, bricht die Reihe dieser Arbeiten bis heute nicht ab. Karl Wehrhan zeigte 1928 mit seinem Buch über das Frankfurter Kinderleben, daß auch heute die Forschung noch aus dem Vollen schöpfen kann. Von ihm stammt außerdem das für seine Zeit gut zusammenfassende Handbuch „Kinderlied und Kinderspiel" (1909). In der systematischen Einteilung schließt es sich an Guts Muths an. Aus den vielen verdienstvollen landschaftlichen Sammlungen verdienen einige hervorgehoben zu werden; zuerst: Ernst Ludwig Rochholz, „Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel" (1857) und Heinrich Handelmann, „Volks- und Kinder-Spiele der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg" (1862). Wenn jenes als Vorbild vertiefter volkskundlicher Lokalforschung hingestellt werden kann, so macht dieses den Versuch, Geschichte und Geographie des Spiels auf ganz Deutschland und Europa auszudehnen, vergleichende Spielforschung zu treiben. Eine ausgezeichnete Ausgabe der hessischen Kinderspiele und -lieder besitzen wir von Philipp Lewalter. Die umfassendste, allerdings verbesserungsbedürftige neuere Sammlung auf diesem Gebiet stammt von Franz Magnus Böhme. In dieser Zeit stellen sich in wachsender Zahl auch monographische Arbeiten ein (Schützenwesen, Kegeln, Tonnenschlagen, Bauernspiele usw.), auf die weiter unten eingegangen wird. Der Großstadt Berlin galt der Lied- und Spielfragebogen des Verfassers, der 1935 durch die Unterstützung der Verwaltung und Schulen, insbesondere des Bürgermeisters H. Treff, von etwa 5000 Kindern beantwortet wurde. Die bisherige Bearbeitung zeigt eine besondere Ergiebigkeit der Fragen nach Sprech- und Zeichenspielen des Kleinkindes, nach Neckversen, Abzählreimen, Orakelspielen, Ball- und Reigenspielen. Wohl am reichsten entwickelt sind die Hüpfspiele (Hopsa; vgl. Schrifttum). In den letzten Jahrzehnten hat die volkskundliche Spielforschung endlich Bereicherung und Vertiefung erfahren von den gleichgerichteten Studien der Völkerkundler, der Psychologen und Rechtshistoriker. Als Beispiele seien außer den oben (S. 251 f.) erwähnten die Schriften von Richard Andree, Eberhard von Künßberg und Hildegard Hetzer genannt. — Von Eduard Kück und Heinrich Sohnrey wurde mit Recht die Forderung erhoben, nicht nur Leibesübungen, wie Turnen und Sport, sondern auch das Volksspiel mit seinen eigenen gemeinschaftbildenden und von heimischer Überlieferung geformten Werten zu pflegen. Das Buch „Feste und Spiele des deutschen Landvolks" (1909) verdient in unseren Tagen wieder Beachtung. Auch Wilhelm Hansen und Erich Mindt sind heute Vertreter einer Spiel- und Sportforschung, welche die verschiedenen Fragestellungen der einzelnen Wissenschaften zu fruchtbarer Zusammenarbeit vereinigen, die Wissenschaft selbst aber den Forderungen der Staatsführung und der praktischen Volkstumsarbeit nutzbar machen will.

247. Schlittenturnier der Kinder. (Aus dem Brevarium Grimani der Marcus-Bibliothek, Venedig.

Bewegungsspiele.

In der altnordischen Sage von Thors Fahrt zu Utgardarloki stehen in der Prüfung der göttlichen Kraft Ringen und Wettlauf im Vordergrund. Das Nibelungenlied erzählt vom verhängnisvollen Wettlauf Siegfrieds mit Gunther und Hagen. In den Ritterspielen des Mittelalters gehörte Laufen zum Fünfkampf. Im Ritterspiel der Schweizer, in dem mit dem Ruf: „Ritter, Ritter, der Hauptmann kommt!" zum Wettlauf herausgefordert wurde, oder im Luzerner „Harnischlaufen" lebten mittelalterliche Formen lange nach.

Für die volkstümlichen Laufspiele von heute finden wir frühe Spuren in großer Zahl. Das „Platzwechseln", „Schneider, leih mir d'Scheer" u. ä. kennt schon Meister Altswert: „Zwei sprach: der plaz ist min!" Fischart nennt es: „Rebecca, ruck den Stul!" oder „Jeder Vogel in sein Nest!" Die Reichenauer Glossen kennen das Plumpsackspiel. Verstecken, Schaf- und Wolfspiel, Geierspiel, Schelmspiel sind vom 15. bis 17. Jahrhundert mehrfach erwähnt. Geiler von Keisersberg nennt das Fangspiel „Helfen und Geben".

Häufig haben sich Laufspiele und Wettläufe mit dem Volksbrauch im Lebens- und Jahreskreis verbunden. In den Frühlingsfesten der Schulkinder spielten Wettläufe eine vielseitige Rolle. Wettläufe bei Hochzeiten, die mit der Sitte der Brautflucht in Verbindung gebracht werden, sind besonders in Hannover verbreitet. Bei einer Großbauernhochzeit in Kaltenweide wurde ein Hindernislauf nach dem „Brautbesen" mit dem seidenen Taschentuche veranstaltet. Bei einer Braunschweiger Schäferhochzeit war ein fetter Hammel der Preis im Wettlauf der Gäste. In der Fastnacht und bei Frühlingsfesten finden wir den Wettlauf. Beim „Pfingstlaufen" nach dem Maibaum in den Gailtaler Alpen in Kärnten ist der schnellste Halterbub „Pfingstkönig", der langsamste „Pfingstsaudreck". Das „Tuchlaufen" im Hildesheimer Land ist ein paarweiser Wettlauf der Mädchen um Tücher, die am Maibaum flattern.

Eine genauere Nachfrage durch den Volkskundeatlas galt dem Eierklauben (Tirol, Salzburg) oder Eierlesen (Baden, Rheinland) zur Osterzeit. Während der eine Spieler die in langer Reihe hingelegten Ostereier einzeln zum Korb zu bringen hat, muß der andere eine bestimmte Strecke als Läufer, zuweilen im Wettlauf mit einem Reiter, zurücklegen. Wettläufe zwischen Läufer und Pferd kannte schon die altnordische Saga und das Mittelalter. In manchen Gegenden treten an die Stelle der Ostereier Holzscheite oder Torfstücke. Beim „Pohllapen" (Pfahllaufen) im Solling hat der Läufer der Pfahlpartei ein langes gedrehtes Seil im Rundlauf um einen Pfahl zu wickeln, während der andere zum Nachbardorf und zurück laufen muß.

Wie der Wettlauf im Harnisch den mittelalterlichen Rittern als besondere Leistung galt, so liebt auch das Volksfest zur Erhöhung des Eifers und gewiß auch zur Belustigung Erschwerungen, wie das Laufen auf Walzen, auf Kegeln, das Laufen mit gestapelten Tellern, mit Eiern auf Kochlöffeln, mit einem Wasser-

Kinderspiele.

Ölgemälde von Peter Brueghel d. Ä., Wien, Kunsthistorisches Museum. (Vgl. Schrifttum am Schluß des Aufsatzes.)

Tafel VIII

Tafel VIII
(Rückseite)

Das Gänsespiel.

Nr. 9754.

Druck und Verlag von Gustav Kühn, Neu-Ruppin.

Gänsespiel. Neuruppiner Bilderbogen Nr. 9754. Das besonders in Frankreich und in den Niederlanden außerordentlich verbreitete Spiel ist um 1660 zum erstenmal belegt und die Urgestalt unserer bekannten Wettrennspiele. Schon um 1800 diente das Schema des Gänsespiels für Spielbilderreihen aus dem Kriegsleben, aus der biblischen, römischen und allgemeinen Weltgeschichte, aus der Religion, Erdkunde und Genealogie, so dem Spiel und zugleich der moralischen Belehrung und pädagogischen Unterweisung dienend. (Vgl. Schrifttum am Schluß des Aufsatzes.)

schaff auf dem Kopfe, mit verbundenen Augen, mit brennender Tabakspfeife oder das Laufen im zugebundenen Sack, das schon von Fischart erwähnte „Sackzucken" oder Sackgumpen. Ähnliche Erfindungen würzten auch den Wettlauf der Burschen und Mädchen in Markgröningen. Der „Schäferlauf von Markgröningen" war schon im 15. Jahrhundert der Mittelpunkt eines großen württembergischen Volksfestes. An diesem ist besonders klar darzutun, wie unter bestimmten Bedingungen die zufällige Erntebelustigung (24. August: Bartholomäustag) von Schäfern zu einem landberühmten Volksfest mit großem Gepränge und fast zeremoniellem Ablauf werden kann.

248. Schwingfest der Schweizer. (Aus Johann Heinrich Fischer, Beschreibung der vorzüglichsten Volksfeste usw. Wien 1799.)

Der **Eislauf**, bei den Nordgermanen so alt und bekannt, daß uns die Namen von Schrittschuhgöttern (öndurgud) überliefert sind, hat bei den Deutschen kaum volkstümliche Formen angenommen. Von Dichtern besungen wie keine zweite Leibesübung (Ramler, Cramer, Klopstock, Herder, Goethe, Platen), blieb sie doch ein Vergnügen der Kinder oder wurde heute zum Sport. Erst in den letzten 25 Jahren ist auch der Schneeschuh zu uns gekommen, der in Skandinavien gleichen Ursprunges ist wie der Schlittschuh, denn öndur wie skidur sind kurze, vorn aufgebogene Scheiter oder Brettchen. Trotzdem gibt es auch heimische Formen von Schneeschuhen. Die Montafoner Schulbuben z. B. fuhren auf Faßdauben zur Schule, als Skier noch kaum bekannt waren.

Schlittenfahren stand vom 16. bis 18. Jahrhundert in einer Mode und Beliebtheit, von der wir uns heute kaum eine Vorstellung machen können. Ein Baseler Verbot von 1506 lautet: „Weder Jung noch Alt soll an dheinen bergen in der Statt ußgenommen an dem Kolenberg weder uff slitten, tilen, leitteren noch anderen dingen faren noch sliffen." Mit großer Üppigkeit und Ausgelassenheit, mit Tanzereien und Maskeraden waren besonders die nächtlichen Schlittenfahrten verbunden, an denen zuweilen bis hundert Schlitten teilnahmen.

Springen, Klettern und **Schwimmen** waren bei den Germanen geachtete Fähigkeiten, volkstümliche Spiele aber haben sich aus diesen Leibesübungen kaum entwickelt. Die Künste der sächsischen Halloren und das Klettern nach den Gaben auf dem mit Seife oder Öl eingeschmierten Maibaum (Fischart: „die stangen nach den nesteln erklettern") wären zu nennen.

Dagegen erscheint das **Ringen** (Österreich: Hanggeln, Ranggeln; Schweiz: Schwingen) außer im urigen „Raufen" und „Robbeln" auch im Volksfest der Alpenländer noch heute als gepflegtes Spiel. Über das Schwingen der Schweizer mit seinen bestimmten Terminen, den Schwingetagen, mit seinem Kampfkleid, der Schwinghose, und seinen Fachausdrücken, Kurzziehen, Bodenläz, Höck, Fliegendätsch, Stick, Gammen, Weiberhaken usw., ist mehrfach berichtet worden. Ringerordnungen früherer Jahrhunderte spiegeln sich darin, wie wir auch für das heute von den Städten her verbreitete Jiu-Jitsu nicht nach Japan zu gehen nötig hätten, sondern in alten deutschen Büchern der Ringkunst genau die gleichen Kunstgriffe beschrieben und bildlich dargestellt finden. — Auch die braunschweigischen Hirtenjungen, die eine Art Zunft bildeten, hatten bei Beginn der Weidezeit ihr Wettringen. Aber große Volksfeste wurden die Ringspiele nur in den Alpen. Zu den Appenzeller Weid- und Alpstubeten mit Ringen, Tanzen, Geigenspiel und Hack-

249. Hahnenreiten in der Mark Brandenburg. Holzschnitt nach einer Zeichnung von Fritz Bergen, 1895 („Gartenlaube"). In der gleichen Form ist z. B. im Fläming heute das Spiel noch im Brauch.

brettklang strömte Volk weither zusammen. In Tirol waren früher die Ringkämpfe zum Kirchtag Ehrensache der Gaue, und der große Ringkampf am Maximiliansmarkt im steirischen Niederwölz schloß mit einem großartigen nächtlichen Schwerttanz von hundert Männern.

Abgesehen von den um 1900 herum noch nicht zu seltenen Schwerttanzspielen war das Fechten im ganzen Vorrecht des Adels, der Studenten und des Militärs geworden. Diese Entwicklung wurde dadurch befördert, daß die mehr bürgerliche deutsche Fechtweise im 17. Jahrhundert durch die adlige, französisch beeinflußte Fechtschule verdrängt wurde. Die mittelalterlichen Fechtergilden dagegen waren durchaus auch Sache des Volkes, das hier mit den ritterlichen Waffenübungen wetteiferte. Besonders Gesellen und Handwerksmeister taten sich zu Schwertbrüderschaften zusammen und nannten sich Marxbrüder (Freiburg i. B., nach dem Paten St. Markus), Luxbrüder (Pate St. Lukas), Federfechter u. ä.

Reiten, Reiterkämpfe und -spiele waren dem germanischen Recken und dem abendländischen Ritter gleich vertraut. Als Leibesübung notwendigerweise von beschränkter Verbreitung und heute durch den mechanischen und chemischen Krieg auch in seiner Wehrbedeutung stark gemindert, ist das Reiten und der Wettritt doch noch in vielen Festen und Bräuchen des Volkes verwurzelt. Dabei tritt einmal mehr das Vorbild älterer kultischer Begehungen, das andere Mal mehr die Nachwirkung alter höfischer Sitten oder eines bestimmten historischen Anlasses deutlicher hervor. Alte Hirtenbräuche mögen beim böhmischen „Pfingstmontagreiten" — ein mit Strohbändern befestigtes Tannenstämmchen ist das Ziel —, beim „Osterreiten" in der Lausitz und in Schlesien, beim ostdeutschen „Stollenreiten" — um eine von den Mädchen gebackene Stolle — oder beim schwäbischen „Pfingstritt" zugrunde liegen. Das braunschweigische „Fahnenjagen" ist ein alter Pfingstwettritt der Pferdejungen. Im heutigen Gewande eine religiös-kirchliche, aber stark vom Volksbrauch umrankte Begehung ist — wie das erwähnte „Osterreiten" — der bekannte oberbayerische Leonhardiritt als Wallfahrt zur Kapelle des Heiligen an seinem Namenstag (6. November). Auch die großen sportlichen Pferderennen lassen auf das „Herrenrennen" nicht selten ein volkstümlich gehaltenes „Bauernrennen" folgen. — Die hochgesteigerte höfische Reiterkunst des Mittelalters ist besonders in der Form des Lanzenreitens in Brauch und Fest des Volkes eingegangen und bis heute lebendig geblieben. Wie aus Ritterturnier, aus Tjost und Buhurt mit der Zeit Karussellreiten, Roland- und Goliathreiten, Schiffer-, Fischer- und Grenadierstechen, Ring- und Kranzreiten wurde, wie diese interessante Wandlung höfischen Kulturgutes sich vollzog, das soll unten noch näher beschrieben werden.

Die Erfindung der Feuerwaffe, des Schießens mit Pulver und Blei, war der Tod von Turnier und Ritterspiel. Die große militärische Bedeutung dieser Waffe hatte besonders in Mittel- und Westeuropa das Schützenwesen zu mannigfaltiger und volkskundlich aufschlußreicher Entwicklung kommen lassen. Brüderschaften und Vereine, Gilden und Bünde, Feste und Wettbewerbe, Kleidung, Zielscheiben, Preise und Abzeichen, Sprache, Satzungen, Sitten und Bräuche der Schützen haben eine große Literatur hervor-

gerufen, die in Frankreich und Holland mehr als in Deutschland auch schon überblickende Zusammenfassung gefunden hat. Wenn auch die „Stahlschießen" (mit Gewehren) schon am Ausgange des Mittelalters in der Vorherrschaft waren, so kamen Bogen und Armbrust doch nie ganz außer Übung. Die Waffe, mit der die Germanen auf langen Schießbahnen Sicherheit des Auges — der Apfelschuß ist schon ein germanisches Motiv — und Stärke des Armes geprüft, auch Wettschießen um Preise veranstaltet haben, die Waffe, mit der später Wolfram den jungen Parzifal in den Wald ziehen läßt, ist heute noch in der Hand der spielenden Knaben. In niederländischen Städten des 14. Jahrhunderts bestanden mitunter Handbogen-, Fußbogen- und Armbrustschützengilden nebeneinander, zu denen später die Büchsenschützen hinzukamen. In der Schweiz stehen neben den Schützengesellschaften der Erwachsenen Armbrustschützenvereine der Schulbuben.

Die Bedeutung der Schützenfeste (Tafel IX) für die Gestaltung des volkstümlichen Festjahres braucht nicht erläutert zu werden. Im katholischen Land spielen die Schützenvereine auch bei kirchlichen Anlässen eine große Rolle, wie auch ihr Haupttag sich meist an das Kirchweihfest anschließt. Die Kinderschützenfeste haben außer in der Schweiz in Mittel- und Norddeutschland besondere Entfaltung gefunden. Vielerorts ist das Kindervogelschießen das sommerliche Schulfest. Besondere Beachtung verdient die Beziehung von Schützenfest und -brauch zu alten Frühlingsfesten. Jacobs wies mit Recht, wenn auch noch einseitig, auf die alte Verbindung des „Pfingstschießens" zum Maibaumsetzen, des Papageienschießens (in Wismar) zum Maigrafenfest hin. Selbst die Verwandtschaft des Schützenvogels — als welcher sich im 13. Jahrhundert der Papagei, der Goi, durchsetzte, um später wieder vom Adler abgelöst zu werden — mit dem Erntehahn, des Vogelschießens mit dem Hahnschlagen, läßt sich gelegentlich nachweisen und verdient nähere Untersuchung.

Von den germanischen und mittelalterlich-ritterlichen Leibesübungen ist als solche und als Spiel in Fest und Brauch bis heute keine ganz verlorengegangen. Was wir dagegen heute — außer in Sport und Turnen — kaum noch in Spuren sehen, ist die zielbewußte und eindrucksvolle Zusammenfassung von fünf oder mehr Fertigkeiten zu einem dem Pentathlon der Griechen ähnlichen Kampfspiel. Daß das wehrhafte Mittelalter dieses Ideal besaß, beweisen viele Zeugnisse, und der Name „Ritterspiel" darf als bewußte und stolze Vereinigung der wichtigsten Fertigkeiten eines tauglichen Mannes betrachtet werden. Luther sah sie noch und hielt sie hoch: „Darum gefallen mir diese zwo Übungen und Kurzweile am allerbesten, nämlich die Musika und Ritterspiel mit Fechten, Ringen etc., unter welchen das erste die Sorgen des Herzens und melancholische Gedanken vertreibet, das andre machet feine geschickte Gliedmaß am Leibe und erhält ihn bei Gesundheit mit Springen etc. Die endliche Ursach ist auch, daß man nicht auf Zechen, Unzucht, Spielen gerathe, wie man jetzt leider siehet an Höfen und in Städten, da ist nicht mehr denn: ‚Es gilt dir! sauf aus!' danach spielt man um etliche hundert oder mehr Gulden. Also gehets, wenn man solche ehrbare Übungen und Ritterspiele verachtet und nachläßt."

Unter den **Wurfspielen** ist das verbreitetste und vielseitigste das Spiel mit dem **Ball**. Weinhold sammelte Zeugnisse, die uns berichten, daß in Skandinavien im Herbst und Mittwinter oft junge Leute in großer Zahl sich vereinigten und einer sehr harten Form des Ballspiels widmeten, die mitunter Wunden und Tod zur Folge hatte. Zingerle u. a. hat die vielen Belege aufgezeigt, die die große Volkstümlichkeit des Ballspiels im deutschen Mittelalter erweisen. Kinder und Erwachsene, Mann und Frau spielten Ball. Es war ein Frühlingsspiel: „dast des sumers erstes spil / damit hebent si den schal" (Neithart). Liebesbote war der Ball, wie das Minnesängerlied „der bal" schildert:

wie die megde den selben lobent,
wie si glient, wie si tobent,
swenne er den bal uz werfen sol!
sost im wol;
wan er welt, wem er den bal hoch dur die lüfte sende.

si bietent im ir hende:
„du bist doch min,
geveterlin,
wirf mir her, an diz ende."

Südländer, wie Poggio oder Äneas Sylvius, berichten über die andersartigen Ballspiele der Deutschen an der Schwelle der Neuzeit. In der Folgezeit entstehen in den Städten die großen Ballhäuser, die im 18. Jahrhundert wieder vergessen und zu Wagenremisen oder Schauplätzen für Seiltänzer werden.

Wie kaum ein anderes Spiel geht das mit dem Ball durch alle Alter, Stände und Landschaften. Die Jugend besonders der Städte kennt zahllose kunstvolle Arten, den Ball zu fangen und zu werfen. Zusätz-

liche Aufgaben und Zwischenhandlungen erschweren, wie beim Werfen mit Steinchen, das Spiel. Beim alemannischen „Rößliballen“ sind es die „Reiter“, die das Spiel ausführen. Sie müssen fliehen, wenn sie fehlen, und werden, von den Trägern mit dem Ball getroffen, jetzt selbst zu Rossen.

Im Frühlings- und Brautball ist dieses Spiel eng mit dem Volksbrauch verknüpft. In der südlichen Lüneburger Heide werfen am Grünen Donnerstag Kinder und Alte den Ball. Nördlich von dieser Gegend spielen die am Palmsonntag eingesegneten Knaben und Mädchen am Karfreitag oder am Ostersonntag gemeinsam Ball. Anderswo kennt man Ballspiele unter der Gemeindelinde. Am Deister wandert die Jugend zu Ostern zum Ballspiel in den Wald, und am Solling ziehen auch die Greise mit.

Von der Sitte des Brautballs wird uns besonders aus Thüringen, Brandenburg und der Altmark berichtet. In der nordthüringischen Grafschaft Hohenstein sangen die Burschen vor dem Fenster der Neuvermählten des letzten Jahres:

Grüne, Laub! Grüne, Staub!
Grüne überalle!
Diesen Sommer, diesen Winter
Tragen wir die Balle.

Einen Ball groß und breit
Mit seidenem Unterkleid,
Mit goldenen Spitzen oben raus.
Schöner Bräutigam, schöne Braut,
Gebt einen schönen Ball heraus!

Darauf wirft die Frau einen großen bunten Lederball, den Brautball, für die Mädchen aber Nadelkissen heraus. Dann beginnt das Brautballschlagen, das im Südharz so lange getrieben wird, bis die Hülle platzt und die eingenähten Geldstücke freigibt. In Stotternheim bei Erfurt warf das junge Paar Apfelsinen, heißgemachte Geldstücke und erst zuletzt den schönen Ball heraus.

Wie schon im isländischen Winterballspiel schwere Bälle mit Ballscheiten getrieben wurden, so kennt auch die deutsche Vergangenheit und Gegenwart Stoß- und Schlagballspiele, die aber heute wie früher vorzugsweise Eigentum der gehobeneren sozialen Schichten und der städtischen Bevölkerung sind. Polo, Tennis, Golf, Fußball, Hockey und Faustball sind in der heutigen Gestalt junge Einfuhr aus England. Als beliebteste Sportspiele sind einige davon zwar in alle Kreise des Volkes gedrungen, ohne aber zunächst lebendige Umformungen und damit wirkliche innere schöpferische Inbesitznahme erkennen zu lassen. Bei dieser Tatsache der Einfuhr einer bestimmten Spielgestalt ist natürlich nicht zu vergessen, daß das deutsche Volk gerade in seinen einfachen Schichten auch Spiele besitzt, die eigentlich Grund- und Vorformen jener festgeprägten und streng geregelten Spiele sind. Das Golf ist im thüringischen Kugelschlagen und alemannischen Hornussen, das Rounder im österreichischen Prellball, das Hockey im allgemein bekannten Sautreiben (vgl. S. 268), das Curling im bayrisch-österreichischen Eisstockschießen dem Grundzuge nach enthalten. Man kann sich keine engere Verwandtschaft denken als zwischen Golf und nordthüringischem „Kollnschloahn“, bei dem eine mit Blei beschwerte Holzkugel auf einen (bei jedem Schlag neu eingerammten) Holzpfahl von 1 m Höhe gelegt und mit einem Holzhammer fortgeschlagen wurde. Sieger war, wessen Kugel als erste durch das offene Fenster in die Wirtsstube flog. Das dem Golf engstverwandte Maille (von lat. malleus = Hammer) kannten süddeutsche Städte schon im 17. Jahrhundert, und das Schlagballspiel zu Pferde, das Polospiel, sollen deutsche Ritter aus Jerusalem in die abendländischen Balleien gebracht haben.

Das Hornussen (Schweiz) oder Hurnausspiel verglich schon E. H. Meyer mit dem englischen Tennis und mit dem altnordischen sköfnleikr oder Schaufelspiel. In der Baar wurde das Spiel vorwiegend von Erwachsenen geübt; eine hölzerne Scheibe wurde hin und her gejagt. Von ihrem Brummen und Schwirren erhielt sie den Namen.

Das im Kanton Bern besonders bekannte Spiel, das Jeremias Gotthelf 1841 ausführlich beschrieb, ist ein Zweikampf von Schlägern und Fangenden. Die Hurnuß, eine linsenförmige Holzscheibe (größte Dicke etwa 27 mm, Durchmesser 60 mm, Gewicht 60 g, aus Maserbuchsbaumholz) wird von einem Auflagebrett aus mit einem geschmeidigen, an der Spitze gehärteten Stecken 200—300 m weit hinausgeschlagen. Aufgabe der anderen Partei ist es, mit geschwungenen oder geworfenen Holzschaufeln das Geschoß innerhalb einer bestimmten Grenze aufzuhalten. Im nächsten Wirtshaus müssen die Verlierenden ein

Nachtessen mit Wein bezahlen. Bei dem großen Züricher Fest von 1889 vereinigten sich die Schwinger mit den Hornussergesellschaften. Von den 1924 bestehenden 260 Hornussergesellschaften mit rund 7500 Mitgliedern gehörten 200 Verbände allein dem Kanton Bern an. Rochholz verglich mit dem Hornussen das Mazzeschlagen der Graubündner, bei dem buchsbaumene Kugeln mit Keulen geschlagen wurden. In Kärnten und Steiermark ist das Schlagen mit der „Beinkugel" bekannt. Sieger ist, wer in bestimmter Richtung und Zeit am weitesten schlägt. Den Ausdruck „Hurnaus" bei Fischart hat man auf das genannte Spiel gedeutet. Entgegen steht dieser Annahme, daß nach Rausch die elsässische Bezeichnung des Spiels „Jick Jack" ist.

Wenn man den Ausländer fragt, welche Spiele die Deutschen am meisten lieben, dann wird er mit an erster Stelle das Kegeln aufzählen. In seiner heutigen Form und allgemeinen Beliebtheit ist es eine Schöpfung des deutschen Bürgertums. Wenn man etwas suchte, das an tiefer Verwurzelung im Volksleben und an ungemeiner Ausbreitungskraft fast über die ganze Erde hin diesem Spiel ähnlich wäre, man könnte, so seltsam der Vergleich klingt, wohl nur noch den deutschen Weihnachtsbaum nennen.

Schon im 13. Jahrhundert unter dem heutigen Namen erwähnt, ist das Kegelspiel eine volkstümliche Gestaltung, vom Ritterstandpunkt aus gesehen eine Verballhornung des schon den Germanen bekannten, dann in der Manessischen Liederhandschrift abgebildeten Stein- und Kugelstoßens. Bei den Augsburger Schießen 1470 und 1509 bestehen noch beide Spiele nebeneinander, bei den Schießen in Breslau (1519) und Stuttgart (1560) hat das Kegeln das Steinstoßen verdrängt. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts sind Kegelbahnen allgemeine Beigabe solcher Feste. Um diese Zeit hatte sich das Kegelspiel auch von den häufiger gewordenen Verrufungen und Verboten erholt und neues Ansehen gewonnen. Im 16. Jahrhundert kauft z. B. der löbliche Rat von Zeitz ein Kegelspiel und richtet einen Platz dafür ein.

Die heute bekannten Kegelspiele lassen sich in einfache (auf einzelne Rechnung) und Gesellschaftsspiele (mit Parteien) gruppieren oder danach, ob nach jedem Schub das Kegelfeld, das Ries, teilweise, ganz oder gar nicht aufgestellt wird. Über die der Spielregel und der Bezeichnung nach landschaftlich reich abgestuften Spiele unterrichtet am besten das allerdings erneuerungsbedürftige Büchlein von L. Rothe. Im Langschieben (in München und Wien auch Lavinet genannt) muß jeder möglichst rasch die vorgeschriebene Zahl von Kegeln gefällt haben. Im Schwedenspiel zählt jeder Wurf doppelt, der den Schweden (Vordereck) mittrifft. Im Leipziger Einmaleins- oder Quadratspiel wird die Zahl der geschobenen Kegel mit sich selbst multipliziert. In der Wiener Heumarktpartie werden nur die vier Gassenkegel aufgestellt, die mit vier Kugeln zu treffen sind. Im Eunuchenspiel werden vor die neun Kegel vier andere schwarze Kegel, Eunuchen, in die Verlängerungslinie der vier Gassen gestellt, die nicht umgeschoben werden dürfen. Im Kegelmord werden zwei Spiele zu je neun Kegeln aufgestellt. Wenn das erste Ries umgeschoben ist, zählen die weiteren Kegel doppelt. Die Schweiz, Österreich, Deutschland, selbst Rußland und Rumänien kennen das Schur- oder Kammspiel, so genannt, weil allein der König ungeschoren bleibt oder weil die Rechung für beide Parteien in Form eines Kammes an die Tafel gekreidet wird. In Bayern und Schlesien kennt oder kannte man Spiele mit 3, 9, 13, 15, 17 oder 18 Kegeln. Im Wallis in der Schweiz wird in einem Kegelspiel das Ries mit der Breitseite des Quadrates zum Spieler hin aufgestellt, ebenso wie im thüringischen Plumpspiel, in dem mit großen Kugeln aus weichem Holz auf offener Bahn aus Lehm oder Sand die Kegel im Wurf getroffen werden.

Die Unterscheidung des Kegelschiebens (walen) vom Kegelwerfen (bossen) finden wir schon 1489. Letztere Form ist in der Schweiz und in Frankreich bekannter als in Deutschland (Thüringen, Fichtelgebirge, Schlesien). Sie erfordert einen ziemlich großen Platz, da von verschiedenen Punkten aus geworfen wird. Rosegger berichtet aber auch aus der Steiermark: „Das Schmirakeln ist ein Kegelspiel, wobei mit einer großen Kugel nach den Kegeln geworfen wird." Daß Barbarossa im Kyffhäuser schmirakelt, erzählt eine altbayerische Sage. Auch Schmeller verzeichnet das „Schmarackeln" und die „Schmarackkugel". Allem Anschein nach geht die merkwürdige Bezeichnung auf den Namen eines Volksschlages zurück. Der gelehrte Tiroler Arzt Hippolyt Guarinonius berichtet von den „böhmischen Schmäräken", sie verfehlten im Wurf mit dem Beil oder mit spitzen Hacken nie ein Ziel. Auch Fischart rühmt die Kunst der böhmischen Holzhauer im „Beihelschracken".

Das gewöhnliche Kegeln geschieht auf Kegelbahnen, deren Grundlage früher Lehmstrich, später eichene Balken, daneben heute in den Städten Eisen, Marmor, Gips, Asphalt und Zement bilden. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wird die Kegelbahn geschlossen und gedeckt und damit noch mehr in die gefährliche „Tuchfühlung" mit dem Wirtshaus gebracht, die das schlesische Volkslied verrät:

„Wo werdet ihr denn Bier hernehmen?“
sprach die alte Schwieger.

„Wo der Kegel hanget, ist der Bierschank“,
sprach die junge gleich wieder.

Mehr als andere Spiele vereinsmäßig gebunden, erscheint das Kegeln doch nicht selten auch als ein Teil der Jahresfeste. Im Kreis Zauch-Belzig folgt dem Hahnenreiten das Hammelauskegeln auf freiem Rasenplatz. Ein Maifest ist das Keilputzen in Nordwestböhmen. Birkenäste zieren Wirtshaus und Kegelbahn. Mädchen im Festkleid erscheinen mit Birkengrün, Blumen und Seidentüchern. Der beste Kegler erhält Tuch und Strauß für seinen Schatz.

Das große Werk von Strutt zeigt, daß in England das Kegelspiel früher weitverbreitet und reich entwickelt war. Die Schweden, Türken und Amerikaner scheinen es von Deutschland übernommen zu haben. In Dänemark, Rumänien und Rußland finden wir vielfach deutsche Spielausdrücke. Das amerikanische Spiel „ten pins“ soll entstanden sein, als das „nine pins“ (neun Kegel) verboten wurde. Es zeigt die Aufstellung im Dreieck: vier, drei, zwei, ein Kegel, wobei der letzte zum Spieler gerichtet ist.

Mit dem Kegelspiel in gewisser Verwandtschaft, unter sich selbst in Beziehung und zugleich Gegensätzlichkeit stehen das Bosseln oder Klootschießen und das Eisstockschießen. Bosseln ist das Werfen einer Kugel ähnlich wie beim Kegelspiel, das Eisstockschießen ist das schleudernde Schieben eines Holzkegels, wobei ein bestimmtes Ziel genommen wird wie beim Kegeln. Unter sich sind die beiden Spiele verwandt als Eisspiele und durch ihre landschaftlich begrenzte, aber dort starke Verbreitung.

Beim **Eisschießen** wird in Österreich ein hölzerner, unten eisenbereifter Kegel mit kurzem Stiel oder auch eine runde Holzplatte mit Eisenring und etwa 1 m langem Stock als Griff über die Eisbahn geschleudert. Ähnlich wie beim Bocciaspiel kommt es darauf an, möglichst nahe an das Ziel, die Daupe, heranzukommen oder den gegnerischen Eisstock davon wegzutreiben. In Bayern heißen die Führer beider Parteien Eng- und Weitmaier.

Das **Bosseln oder Klootschießen** ist das bekannteste Volksspiel der friesischen Nordseeküste. Bei dem Mangel alter Zeugnisse kam die Vermutung auf, daß es im 18. Jahrhundert aus Holland eingeführt sei. Die älteste Nachricht ist ein Forderungsbrief von 1757. Längere Zeit vergessen, kam das Spiel durch verständnisvolle Förderung wahrer Volksfreunde wieder in Schwung, so zwar, daß schon 1902 über 20 Boßlervereine mit etwa je 80 Mitgliedern bestanden. Heute fällt es nicht mehr auf, wenn etwa im „Ostfriesischen Kurier“ eine Einladung des Kreisklootschießerverbandes zu „Preiswerfen und Bosseln mit Saalschießen“ erscheint.

Zuweilen werden alle Formen eines ritterlichen oder sportlichen Zweikampfes beachtet. Eine auf den Wirtshaustisch des Nachbardorfes gelegte Bosselkugel ist eine Herausforderung. Nach Ausscheidungskämpfen stellt jede Partei ihre besten Spieler an Anfang und Ende der Werferliste, der Bosselrolle. Der Gastwirt Jann Magnus in Warmhörn bei Eiderstedt sammelte solche Bosselrollen seit 1827. — Die Bosselkugel hatte ein Gewicht von 43 g bis $2^1/_2$ Pfund. Heute ist ein mittleres Gewicht üblich. Die hölzerne Kugel wird mehrmals durchbohrt und mit Blei gefüllt. Das Bosseln oder Schießen ist ein Werfen dieser Kugel über die Fahrbahn oder querfeldein über die zugefrorenen Gräben hinweg. Welche Partei bei gleicher Wurfzahl zuerst das Ziel erreicht, ist Siegerin. Dem Heimatdorf wird der Spielausgang mitgeteilt durch die Flügelstellung einer vorher vereinbarten Windmühle: × ist die „Freudenschere“, + die „Trauerschere“. Nach Bosselbier, Musik und Tanz lassen die Gewinner, wenn sie dreimal dieselbe Gemeinde mit derselben Kugel und denselben Werfern besiegt haben, ihre Kugel vergolden (mit Bronzelack) und hängen sie in ihrem Stammlokal auf, das dann von den Besiegten nicht mehr besucht wird. „Achtern Aben bosseln“ nennt man das Spiel am Fastnachtmontag, an dem auch die Weiber teilnehmen. In strenger Form, mit „Kretler“ (Schiedsrichter), „Stockleger“ und „Rolleser“ wird die Bosselkugel vom Ofen des einen bis unter den Ofen des anderen Wirtshauses — nicht geschleudert — sondern gemütlich „getründelt“ wie ein Osterei.

Mit dem friesischen Bosseln ist das schweizerische Kugelschießen zu vergleichen, das (nach dem ital. boccia) auch **Potschen** heißt. Mit Kugeln aus Holz, Stein oder Eisen wurde auf der Landstraße von Ort zu Ort gespielt. Es war ein hartes Spiel, das selbst Dächer gefährdete. Auch das Bocciaspiel, wie es heute von den städtischen Spielwarenhäusern verkauft wird, hat volkstümliche Vorformen im alpenländischen „Kugelitröla“ oder „Watschelen“ nach einem Ziel, das Lecco, Karoline oder ähnlich heißt. Die hübsche

Schilderung in der mittelalterlichen Versdichtung „Der Renner" des Hugo von Trimberg ist auf dieses Spiel, nicht auf das Kegeln zu deuten.

Es gibt außer den genannten, zu besonderer Ausprägung gekommenen Wurfspielen noch eine große Anzahl volkstümlicher Spiele, in denen es auf Kraft oder Zielsicherheit oder Geschicklichkeit des Wurfes ankommt. In dem schon den Griechen bekannten Knöchelspiel, in Nassau Tuppenspiel geheißen, werfen Mädchen aus der inneren Handfläche Steinchen, Knöchelchen und dergleichen empor, um sie unter Einschaltung äußerst kunstvoller und schwieriger Regeln mit der äußeren Handfläche aufzufangen. Das Spiel der Knaben mit den Spickern (Schussern, Kluckern, Murmeln, Schnellkügelchen) ist im Mittelalter geläufig: „das sint die gelben kugelin, da di schuler mit spilen, und sint gar wolfel". Form, Farbe, Stoff (Ton, Stein, Marmor, Glas, Blei) der Kugeln sind wie die Spielregeln und Namen landschaftlich reich gestuft und verdienten wohl eine Frage des Volkskundeatlas. Kaum weniger verbreitet sind das Steinchenwerfen (Butterstullen schmieren, tschitschern) über glatte Wasserflächen, das Eierpecken in der Osterzeit, das Zielwerfen mit Pflöcken (Schweiz: Pflöcklispiel; Bayern: Schmeerbickeln; bei Fischart: den Stecken aus dem Leim stechen) und die Messerwurfspiele (Österreich: Pick, peck, Messerle steck), in denen die Jugend des Landes wie der Stadt heute noch überall erfinderisch, ausdauernd und geschickt ist. Selten findet man noch (in Dorfwirtshäusern) das Ringschnellen, das Wolfram von Eschenbach erwähnt. Weitverbreitet und beliebt ist das Landstraßenspiel mit der etwa 4 cm dicken und 12—15 cm breiten runden Holzscheibe, die geschleudert und mit Knüppeln aufgehalten wird (Hinterpommern: Hatschen, Rollen, Tründeln; Schleswig-Holstein: Spiel mit'n Roller). Das Werfen mit flachen Platten aus Stein oder Metall war früher in der Schweiz viel geübt. In Flandern ist das Werfen mit dem Bol mit unserem Kegeln, aber auch mit dem Klootschießen verwandt. Von den Bolders wird eine dicke Scheibe über eine schräge Fläche hinaufgeworfen, um verschiedene vogelartige hölzerne Figuren zu treffen. Das Stoßen und Werfen mit dem Stein, von dem uns die Brunhildsage und mittelalterliche Miniaturen berichten, ist heute kaum noch volkstümlich. Wenn man Fischart Glauben schenken darf, scheint der Vorrat an Wurfspielen überhaupt früher noch reicher gewesen zu sein als heute.

Jeder systematischen Einordnung entziehen sich viele Kraft- und Geschicklichkeitsspiele, wie sie besonders von den Hirten und Holzfällern der Bergländer in immer neuen, einmal mehr auf derbe Neckerei, das anderemal mehr auf bewunderungswürdige Kraftproben hinauslaufenden Formen erfunden wurden: also das Fingerhakeln, das anscheinend schon das Mittelalter kannte, das Käsdrücken, Schaffreiten, Fuchsprellen, Bockspringen, Genickziehen, Faustschieben, Wiegen, Schinkenklopfen usw. Alle diese Spiele haben auch eine sportliche Seite, aber zunächst sind sie Angelegenheit der Kurzweil und des Zeitvertreibs in der winterlichen, warmen Ofenstube, nicht zuletzt auch eine Art Bauernburschenturnier vor den staunenden, lachenden und belohnenden Mägden. — Noch mehr Widerstand setzen einer übersichtlichen Gruppierung die Spiele des Kindes entgegen, dessen ganzer Tag fast nur aus Spiel besteht, dem sich alles ernsthafte Tun der Erwachsenen zum Spiel wandelt, bei dem, volkskundlich gesehen, Individualgut von Gemeinschaftsgut kaum zu trennen ist. Genannt seien nur die amorphen, regellosen Spiele mit dem Reifen, Steckenpferd, Pfeil und Bogen, mit Seifenblasen, Schneemann, Sandbergen und Wasserrinnen, viele Spring- und Hüpfspiele, das Schaukeln, Pferdsein, Purzelbaumschlagen usw.

Ruhespiele.

Die Sitz- oder Ruhespiele sind erfunden worden, um Einbildungskraft und Verstand besonders derjenigen Menschen zu unterhalten und anzuregen, die noch nicht oder nicht mehr im Vollbesitz der Bewegungsfähigkeit der Glieder sind. Dazu kommen jene, die vorübergehende oder dauernde Trägheit und Ermüdung hindert zu laufen, zu werfen, zu springen und zu schwimmen. Schon Guts Muths empfahl den körperlich Arbeitenden Sitzespiele, den Kopfarbeitern aber Bewegungsspiele. Indes war damals schon Grund zur Klage: „unsere Gelehrten, Künstler, unsre Vornehmen, kurz die, welche in China lange Nägel tragen würden, spielen wie Krieger, Fechter und Pflüger". An anderer Stelle sagt derselbe Verfechter und Bahnbereiter eines gesunden Volkssports: „Die Karten waren es, welche nach und nach die bessern Übungsspiele verdrängten und die Verweichlichung der Nationen, besonders der vornehmen Klassen, befördern halfen."

Als Heimat der Spielkarte ist die große Tarimebene am Rande der Wüste Gobi in Chinesisch-Turkestan nachgewiesen. Über Indien und Vorderasien gelangte sie ins Abendland, zuerst nach Südeuropa, wo sie 1299 in einer venezianischen Chronik auftaucht. Als Naibi (wohl vom hebr. Naibes = Zauberei,

250. Die Kartenspiele Deutschlands. (Umzeichnung nach K. Bachmann, Die Spielkarte.)

Wahrsagung) wird dieses Kartenspiel 1379 in Italien, als Naipes 1387 in Spanien erwähnt. Fast gleichzeitig kam die Spielkarte nach Frankreich und Deutschland. Hier verbot schon 1329 der Bischof von Würzburg den Geistlichen dieses Spiel.

Im 15. und 16. Jahrhundert wurde die Spielkarte allmählich nationalisiert. Es entstanden die bis heute erhaltenen Serienzeichen: italienisch-spanisch-portugiesisch: Spadi (Degen), Copi (Becher), Denari (Pfennige), Bastoni (Stäbe) — französisch: Pique, Cœur, Trèfle (Klee), Carreau — deutsch: Schellen, Rot (Herz), Grün (Laub), Eicheln (Eckern). Die Tarockkarte (vom ital. tarocco) entstand schon im 14. Jahrhundert, und vor den eigentlichen Nationalspielen weitverbreitet war das Spiel Trappola. Die noch in Resten vorhandene schlesische Trappolierkarte erweist in zum Teil volksetymologischen Eindeutschungen noch den alten Zusammenhang: das Reh (von Rè = König), das Kavall (von cavallo = Pferd), das Fantell (von Fante= Fußsoldat). Während das französische Spiel den Reiter durch die Dame ersetzt hat, ist in der deutschen Karte der Charakter eines alten Kriegsspiels noch sichtbarer mit König, Ober und Unter. Die beiden letzten Namen stammen von den alten Bezeichnungen des Offiziers und Unteroffiziers als Ober- und Untermann. Durch den 30jährigen Krieg wurden die altdeutschen Kartenzeichen von den französischen (und international gewordenen) Farben verdrängt, die heute Nord- und Mitteldeutschland beherrschen, die gleichen Landschaften, in denen nach den Karten des Volkskundeatlas das französische „adieu" herrscht oder herrschte gegenüber dem süddeutsch-österreichischen „Behüt dich Gott". Wie wäre es, wenn wir die französischen Karten wieder dahin gäben, wo wir sie her haben?

Eine volkstümliche Kunst war die **Kartenmacherei**, die zuerst mit Holzschnitt und Pinsel, später mit Schablonen arbeitete, bis 1810 die Erfindung der Buchdruckschnellpresse die Herstellung mechanisierte, ohne die Muster selbst anzutasten. Zugleich verlagerte sich der Schwerpunkt der Kartenmacherei von Süddeutschland (Ulm, Nürnberg, Frankfurt, Augsburg, Straßburg, Mainz) nach Norddeutschland (Stralsund, Altenburg). In Altenburg wurde um 1800 herum aus dem alten Schafkopfspiel der Skat entwickelt, das „Nationalspiel der Deutschen". In der „Skatheimat", im Heimatmuseum zu Altenburg, besitzen wir eine reiche Sammlung von Kartenspielen aller Zeiten. 1937 tagte dort der Weltskatkongreß.

Das **Schachspiel**, ursprünglich ein asiatisches Kriegsspiel wie das Kartenspiel, soll durch Kreuzfahrer nach Europa gekommen sein, wo es, zumal in den höfischen Kreisen, nach Ausweis der bildenden Kunst und der Literatur früh große Verbreitung fand. Es hat nicht die nationalen Abwandlungen wie das Kartenspiel erfahren und blieb bis heute, von Ausnahmen abgesehen, eben deshalb, aber auch durch die höheren Kosten der Anschaffung, durch die geringere Geselligkeit, durch die höheren Denkanforderungen Eigentum einer zahlenmäßig nicht großen, wenn auch überall vertretenen Schicht des Volkes. Das nordöstlich vom Harz gelegene Schachspielerdorf Ströbeck, dem man in den illustrierten Zeitungen zuweilen begegnet, ist ein Sonderfall. Wirtshäuser ohne Schachbrett gibt es viele, ohne Karten keine.

Der Schützenkönig. Westfälische Dorfszene 1836.
Gemälde von Eduard Meyerheim. Nationalgalerie Berlin.

Tafel IX.

Auch die anderen Brettspiele, Mühle, Dame, Puff, Halma usw., sind zwar weit verbreitet, aber vom Volk nur wenig gestaltet und umgestaltet worden. Am ehesten ist dies der Fall bei den Ludo-Spielen (Mensch ärgere dich nicht, Wettrennspiele usw.), die unter Beibehaltung der Grundspielregel in den Einzelheiten der „Stationen" große Wandelbarkeit zeigen und selbst der Politik und der kaufmännischen Werbung dienstbar gemacht worden sind.

Manche der genannten Brettspiele sind mit dem Würfelspiel verbunden, das in früheren Jahrhunderten mehr als heute auch als selbständiges Spiel betrieben wurde. Besonders die zuletzt genannten Brettspiele mit ihren Hemm- und Verluststellen haben ihr Vorbild im alten „Gänsespiel", in dem z. B. das Feld 88 „Tod" (Verlust aller Würfe) oder das Feld 18 „Wirtshaus" (Zugabe eines Wurfes) bedeuteten (Tafel VIII). Das Pochspiel, Jägerspiel, Hammer und Glocke u. ä. gehören hierher.

Die Würfel, anfangs aus Knöchelchen oder Elfenbein geformt und als Würfel-, Topel-, Bickelsteine oder Tarrel bezeichnet, sind einheimischer Herkunft. Wie man früher Strandgut verloste, kennen die Kinder auf den nordfriesischen Inseln noch in unserer Zeit ein längliches Würfelhölzchen, auf dessen Längsseiten nicht Punkte, sondern Buchstaben stehen: P = Pönki (Pfand), H = Helft (bekommt die Hälfte), A = Alle (bekommt alles), N = Nant (bekommt nichts). Wie beliebt und verboten das Würfelspiel früher schon war, ist bekannt. Das „Buch der Rügen" erzählt von Mönchen, die das Würfeln einem braven Ballspiel um Ave-Maria-Wettgewinn vorzogen:

mit schaggun ist iu ein spil
erloubet, der ez tuon wil
umb ein ave Maria.

daz lat ir underwilen da
und spilt mit dem wihtelin
uf dem tisch umb guoten win.

Wenn ich im knappen Rahmen dieser Darstellung Vollständigkeit anstreben wollte, müßte den Karten-, Brett- und Würfelspielen als den wichtigsten die lange Reihe der anderen „Ruhespiele", besonders die unabsehbare Zahl und Vielgestalt der sog. „Gesellschaftsspiele" folgen. Mehrere Gründe erlauben es, daß ich mich hier mit Andeutungen begnüge. Diese Spiele berühren wie etwa die Sprech-, Sing- und Zeichenspiele der Kinder die Kapitel von Volkssprache, Volkslied, Brauch und Bildnerei und müssen dort erwähnt werden. Nicht wenige dieser Spiele entfernen sich auch vom vollen Begriff des Volksspiels, indem sie anspruchsvoller, eleganter, intellektueller, einsamer, eben „gesellschaftsfähig" werden. Damit soll nicht verkannt sein, daß auch diese Spiele, etwa die zahlreichen Pfänderspiele, gerade in ihrem Übergang zu anderen, engeren Gemeinschaften und Ständen eine dankbare Aufgabe der Spielforschung darstellen. Ich zeige weiter unten an einigen Beispielen, daß z. B. die geographische Methode mit Erfolg auf solche Spiele privaterer Art angewandt werden kann.

Wandlungen des Volksspiels.

Die Entwicklung vom Naturvolk zum Kulturvolk und die Spannung zwischen Gemeinschaftsgeist und Individualgeist ist auch in einem reifen Staatsvolk nicht abgeschlossen und beendet, da sie jeder einzelne Mensch in sich von neuem erlebt. Diese Entwicklung braucht überhaupt nicht stetig und geradlinig fortzuschreiten. Die Beobachtung der gegenseitigen Einwirkungen beider Pole im Volk und im Menschen ist schon vor 70 und 80 Jahren von Ernst Meier, Wilhelm Mannhardt u. a. als Aufgabe volkskundlicher Forschung bezeichnet worden.

Auf dem Gebiet der Volksspiele gibt es zwei Erscheinungen, die besonders deutlich und beispielhaft solche vertikalen Kulturströmungen, dieses Nehmen und Geben, zeigen. Unbestrittenes Eigentum mittelalterlicher Ritterkultur ist das Turnier. Ebenso unbestritten ist das Hahnschlagen, die Tötung des Korntieres, im Glauben und Tun Eigentum des bäuerlichen Menschen. Formen des Turniers sind in der Neuzeit zum dörflichen Volksspaß geworden, während der Hahnschlag, ursprünglich eine kultische Handlung, es zum Nachmittagsdivertissement der galanten Hofgesellschaft des Rokoko und noch unserer Zeit brachte.

251. Bauernturnier. Handzeichnung der Erlanger Universitätssammlung.

Turniere gab es noch lange nach dem Mittelalter. Aber ihr kriegerischer Geist war dahin und wich der prunkvollen Schaustellung. Im Düsseldorfer Turnier von 1585 waren die grün und weiß gefärbten Speere „inwendig hohl und mit Feuerwerk gefüllt". In Rudolstadt gab es noch 1793 ein Turnier in „altdeutschem Costum", mit Mummerei und Fackeltanz. Bauernturniere gab es schon im 16. Jahrhundert. Hüte mit bunten Federn, Fuhrmannstaschen und ähnliches waren die Siegespreise. Im Schiffer- und Fischerstechen wurden die Lanzen zu ungefährlichen Stangen. Fischart schreibt: „Inn der Faßnacht brechen die Fischer auch Stangen im Schiffthurnir." Bekannt war das Fischerstechen in Leipzig, das Hallorenstechen in Halle. Das Hamburger „Stakenstechen" auf den Fleeten war ein großes Volksfest. In weißen Hemden, mit bunten Bändern, auf den Rändern der Boote stehend, fochten die Schiffer mit Ruderstangen um den Preis. Von der Breslauer Fastnacht 1613 wird berichtet: „Es stochen allhier zuer Schweidniz auff Rossen sitzende 2 Par fleischerknechte für der apteken mit einander mit Stangenn."

Auf das Quintanrennen (ein gewisser Quintus soll der Erfinder gewesen sein) der Adligen und Patrizier des 16. Jahrhunderts geht das schleswig-holsteinische Rolandreiten (Abb. 228) zurück. Der Reiter muß mit der Lanze eine Holzfigur in der Mitte treffen. Wenn er sie seitlich, etwa auf den Schild trifft, dreht sie sich blitzschnell auf dem Pfahl und haut dem Reiter einen Holzsäbel oder einen Aschenbeutel in den Rücken. Die Figur — ein Roland, ein Türke oder ein Grenadier —, der Aschenbeutel, bei dem man an Fastnachtsmasken und Mittwinterumzüge, an Aschenmuhme und Aschenklaus denkt, die Zeit des Spiels — zuweilen war es Fastnacht, so daß Rolandreiten neben Katzenschlagen, der Rolandkönig neben dem Tonnenkönig stand —, alle diese Anzeichen sagen, daß hier ein ritterliches Kampfspiel zum Mittelpunkt kleiner Volksfeste geworden ist.

Das gleiche gilt vom Ring- und Kranzreiten. Als das Quintanrennen aufkam, wurde es auch eine Übung der Ritter, mit der Lanze im Galopp einen vom Arm eines Pfeilers hängenden Ring hinwegzunehmen. In vielen Formen, mit verschiedenen Spielregeln hat das Ringelrennen später weite Verbreitung im Volke gefunden. Es wurde zuweilen zum derben Spaß, wenn — wie auf unserem Bild (Abb. 252) — die Lanze ein Rebstecken war, das Ringlein aber der Henkel eines gefüllten Wasserschaffes. Da galt es, mit Behendigkeit dem Wasserbad zu entrinnen. Heute wird oft gar nicht mehr geritten, sondern gelaufen, oder ein mit schön lauter Musik sich drehendes Karussel ersetzt den feurigen Renner.

Und nun ein Beispiel für den umgekehrten Vorgang: das Hahnschlagen. Auch aus dem heutigen Brauchtum des Ernteschlusses geht noch mit aller Deutlichkeit hervor, daß man beim Schneiden der letzten Halme oder auch beim letzten Drischelschlag die Tötung des Korngeistes (Wolf, Hahn, der Alte, das Roggenweib usw.) vollzog, die dem Acker neue Fruchtbarkeit geben oder den Tötenden selbst in den Besitz der Lebenskraft des Tieres bringen sollte. Nicht allein, aber am häufigsten war es der Hahn, an dem diese Tötung früher tatsächlich in grausamer, wenn auch rituell geregelter Form (mit Dreschflegeln, mit geworfenen Sicheln u. ä.) ausgeführt wurde. Von späteren Ersatzhandlungen, die sich deutlich als solche kennzeichnen, könnte eine große Menge aufgezählt werden. In unserem Zusammenhang interessiert uns

nur, wie aus einer in alter Glaubensüberlieferung wurzelnden magischen Handlung mit der Zeit ein Scherz, ein Spiel, eine Leibesübung, ein Volksfest, schließlich ein galant-höfisches Gesellschaftsspiel werden konnte. Der Raum erlaubt nur Andeutungen der historischen und soziologischen Stufen. Von Schnittern und Bauern ging der Brauch an Dörfler und Städter, an Schneider, Fischer und Faßmacher über. Von der Erntezeit wurde er auf Kirmes und Fastnacht, Pfingsten und Sonnenwende, besonders auch auf Hochzeitsfeste übertragen. Der lebende Hahn wurde durch einen toten, dann durch ein hölzernes oder bleiernes Abbild ersetzt. An die Stelle des Hahns oder neben ihn traten Gans, Taube, Ente und Katze, oder es war das Tier nur mehr redensartlich da. Oft blieb nur mehr der Korb übrig, der ursprünglich den Hahn gefangen hielt, dann wurde der Korb, des größeren Schlageffektes halber, durch einen tönernen Topf oder eine dünnwandige Tonne ersetzt. Der Hahn oder die Gans, dann auch die Tonne wurden, wie der Ring beim Ringreiten, zwischen zwei Stangen an einem Strick aufgehängt. Aus dem Wurf- oder Schlagspiel wurde ein Wettlauf und Wettreiten. Alle diese Wandlungen spiegeln sich auch in der Namengebung: Hahnschlag, Hahnhasch, Erntehahn, Weizenhahn, Hahnköpfen, Hahnreiten, Gansreiten, Gansziehen, Gansrennen, Duventründeln, Katzenschlagen, Katzenstechen, Stierschlagen, Ochsenschlagen, Topfschlagen, Topfwerfen, Tonnenschlagen, Tonnenfest, Geschirrschlagen. Wie weit der kultisch-magische Ursprung des Spiels vergessen werden konnte, zeigt das bekannte Bild von Chodowiecki oder auch der Vorschlag von Guts Muths, den Topf durch 9 Kegel zu ersetzen unter Beibehaltung der übrigen Spielregeln.

252. Ernte- und Kirchweihspiele des Landvolks bei Nürnberg 1804. Kolorierte Zeichnung. Tanz um den Baum, Messerwerfen nach dem Hahn, Springen nach der Gans, Ringstechen am Wasserschaff. Rechts die Musik.

Spielgeographie.

In einem Handbuch, das von einem der ersten Verfechter der geographischen Methode in der Volkskunde herausgegeben wird, ist es am Platze, über die Geographie des Spiels einige Worte zu sagen. Dem eben geschilderten Geben und Nehmen von Spielformen über soziale und kulturelle Schichten hinauf und herab steht ein Austausch, eine lebendige Beziehung in horizontaler Richtung gegenüber. Den ersten und — vor dem Atlas der deutschen Volkskunde — eigentlich einzigen ernsthaften Versuch, in das Bild der geographischen Verbreitung der deutschen Volksspiele Licht zu bringen, hat Handelmann unternommen. An Hand der heute vorliegenden Sammlungen müßte dieser Anfang weitergeführt werden. Es müßten Sachkarten (Spielgegenstände), Formkarten (Spielregeln) und Wortkarten (Sach- und Formbezeichnungen in der Mundart) gezeichnet werden. Tatsächlich gibt es einfache und verbreitete Spiele genug, deren Aufnahme sich auch der indirekten Fragemethode bei sorgfältiger Vorarbeit nicht grundsätzlich entzieht.

253. Verbreitung und Bezeichnung der Eierspiele um Ostern.

In leicht erkennbaren Abwandlungen ist eine Art bodenständiges Hockeyspiel, das **Sautreiben**, über das ganze deutsche Sprachgebiet verbreitet; es heißt auch Bärentreiben, Bärenschlagen, Sauspiel, Treibball (Österreich), Sautreiben, Schweinahussatreibn, Hutzetreiben (Tirol), Kindlingsspiel (Niederösterreich), Grubenschießen, Morentreiben, Morenjagen (Schweiz), Grübelball (Schlesien), Kulsoeg (Schleswig-Holstein, Ostpreußen), Suball (Lüneburg), Ticksoeg (Bremen), Ballüsnespiel (Nordfriesland), Treibball (in Guths Muths „Buch der Spiele“). Bei Fischart heißt es „Sautreiben“ oder „Ich rühr, ich rühr — Fudum, die Mor ist im Kessel“. — Die **Hüpf- und Hinkspiele** der Kinder sind der Spielfeldzeichnung, den Spielregeln und den Spielausdrücken nach überaus interessant: Himmel und Hölle (allgemein), Tempelhupfen (Österreich), Hoppen (Schweiz), Glockespiel, Hopsiglock (Baden), Hinkelbahn, Hinkepot (niederdeutsch), Humpelsix (Altmark), Hinkespel, Hinkepinken (niederländisch), Kastles (Oberschlesien), Hinkspiel (in Fischarts „Gargantua“). Guts Muths nahm es als „Fußscheibenspiel“ in seine Spielbeschreibungen auf. — Das Spiel, wobei die **Ostereier zusammengeschlagen** werden, heißt Eiertiœcken, -picken, -stutzen, -bipperlen, -dipsen usw. Eine Karte des Volkskundeatlas, die Elsa von Schreiber bearbeitet und gezeichnet hat, gibt die vollständige Übersicht. Unser Bild gibt einen Überblick der Spielbezeichnungen auch für das **Rollen der Ostereier**. Im Südwesten, wo auch der Wettlauf um Ostereier, die Eierlesete, bekannt ist, scheinen solche Spiele wie die volkssprachlichen Bezeichnungen am reichsten entwickelt zu sein. Bei der Eierlesete hat der Leser 100 in bestimmten Abständen auf die Erde gelegte Eier einzeln in eine Wanne zu sammeln, während ein Läufer (oder Reiter) eine bestimmte Strecke zurückzulegen hat. Wer seine Aufgabe zuerst erledigt hat, ist Sieger. In Baden (Steißlingen) hielten Burschen und Mädchen das Fest auf dem vereisten See ab. Berühmt ist der Eierritt in Haid bei Saulgau. Das gleiche Wettspiel findet sich häufig in Tirol

(Eierklauben), in Bayern, Hessen, Rheinland (Eierlage, Eierraffen), Westfalen, Schlesien, Siebenbürgen (Eierlauf), Schleswig-Holstein (Eiersetten). Bestimmte landschaftliche Verbreitung hat auch das Spiel mit der Münze. Man versucht ein Geldstück so auf das Osterei des andern zu werfen, daß es steckenbleibt. Wenn wir die Karte der Spielformen gäben, würden Unterschiede und Parallelen auftreten. Im Spreewald und in der Umgegend kennt man fast ausschließlich ein Spiel, in dem die Eier über eine Sandbahn gerollt oder in eine Grube gesetzt werden. Der Spieler rollt sein Osterei durch die schräge Bahn hinein. Welches Ei er durch Zufall oder Zielen trifft und anknickt, das gehört ihm. — Eine Atlasfrage verdiente auch das unscheinbare Spiel, flache Steine oder Scherben über eine glatte Wasserfläche zu schleudern. Der Namenreichtum ist überwältigend und führt auch in das Gebiet des Volksglaubens und der Sage: Jungfern machen, Götten (= Paten) ausführen (Österreich), plätteln (Tirol), Schiffle, Wasserhühnle machen (Schwaben), die Liebe Frau lösen, flaigern, flötzen (katholisches Oberland in Württemberg), Schlänglis werfen (Baden), Butterstullen schmieren, Hasen werfen, die Großmutter mit Holzschuhen totwerfen, katschen, puttscharen, Püttjen smieten (Norddeutschland), schirken (Bremen), enghelen (holländisch), slinghersped, zeylen (vlämisch). Fischart schrieb: Gargantua „wurff treyte Kiselstein am gestaden schlimms aufs Wasser, daß sie ob dem Wasser weiß nit wie viel sprüng thaten". In Appenzell nannten die Kinder das Spiel „Vater und Mutter schlagen": der erste Sprung = Vater, der zweite = Mutter, der dritte und die folgenden = die Kinder. In Norddeutschland singen Kinder zum Rhythmus der Sprünge:

Ei, bei Botterbrod
Sla dien Wif mit Holsken dod.

254. Ostereierrollen. Kolorierte Zeichnung aus C. G. H. Geißler, Spiele und Belustigungen der Russen (Leipzig, um 1805).

Die Frage nach der Bezeichnung der Freistatt im Fangspiel (Bott, Leopold, Tipp, Mal, Mente, Par, Ruhhaus, Tax, Anschlagigs, Stetz, Akkré usw.) ist auch für die Rechtsgeschichte belangvoll.

Auch eine über das deutsche Gebiet hinaus vergleichende Volkskunde hat hier dankbare Aufgaben.

Das schon im alten Griechenland (Apodidraskinda) bekannte Versteckspiel ist nicht nur in Deutschland und Österreich (Einschaun, Abtascheln, Abbrandeln, Belurn, Securs, Fünfzigschlagen, Verschteckazis, Gutzberglein spielen), sondern auch in Holland (borchspel, schuilwinkel, piep muis), Schweden (hök of dufva = Habicht und Taube), England (all hide, hide and seek, Harry Racket) und Frankreich (cache-cache, cligne musette) verbreitet. Das gleiche gilt vom Sautreiben (hawkgame, cat in the hole, — dar la portgia), vom Hinkespiel (scotch hopping, — la marelle) und vom Steinchenwerfen (duck and drags = Enten und Enteriche machen, shipping, — faire des ricochets). — Das Blinde-Kuh-Spiel spielten die Römer und Griechen, bei den Deutschen berichten schon Otfried (?), Konrad von Salzburg, Geiler von Keisersberg und Fischart davon. Der Ethnologe und Volkskundler Richard Andree wies das Spiel in Arabien und Ostasien, auf den Andamanen und Fidschiinseln, auf Tahiti und in der Südsee nach. — Selbst ein so bescheidenes und fast gestaltloses Spiel wie das Weitergeben eines Streichholzes, bis es erlischt, läßt sich weithin verfolgen: es heißt in Deutschland: Stirbt der Fuchs, so gilt der Balg, Lütj levt noch; in Holland: Leeft het Manneken of is't dood?; in Schweden: Liten lefver än; in England: Jack's alive; in Frankreich: Petit bonhomme vit encore; in Spanien: Pamphilo.

Auf verwandte Spiele außereuropäischer Völker und Stämme hat besonders Richard Andree in seinen „Ethnographischen Parallelen" hingewiesen: Ball, Pfeil und Bogen, Windmühle, Kinderklapper, manche unserer jahreszeitlichen Spiele, Klicker und Murmeln, Kreisel, Stelzenlaufen, Knallbüchse, Drachen, Fadenspiele, Erratespiele, Würfel-, Brett- und Hazardspiele hat er in alten primitiven und in neuen zivilisierten Kulturen aller Erdteile gefunden und beschrieben und damit einen ersten Schritt zur vergleichenden Spielforschung getan.

Sprachwissenschaft, Rechtsgeschichte, Kunstgeschichte, Siedlungskunde in der Spielforschung.

In den vorstehenden Hinweisen ist schon angedeutet, wo die der Volkskunde benachbarten Wissenschaften, an erster Stelle wohl die Sprachwissenschaft (Wortgeographie) ihre Methoden und Ergebnisse in der Spielforschung mit zum Einsatz bringen können. Philologische Betrachtung verdient die Fach- und Sondersprache der Kegler, Boßler, Schützen usw. Allein die Sprichwörter und Redensarten der Kegler, die landschaftlichen Bezeichnungen der einzelnen Kegel, der Kegelstellungen und Würfe gäben Stoff für eine reizvolle Sonderuntersuchung. Rothe hat zu einem Kegelwörterbuch den Anfang gegeben. Ein kaum geringerer Reichtum des Wortschatzes begleitet aber auch die meisten Kinderspiele. Man vergleiche Wehrhans Darstellungen der Frankfurter Hüpf- und Murmelspiele. Kreisel unterscheidet die Jugend auf das peinlichste nach Form, Farbe, Ton, Größe, Zahl der Rillen usw. Beim Gleitspiel über die Eisbahn unterscheidet die österreichische Jugend den Eisenschliff (rechter vor linkem Fuß), Hockerl (hockend), Hockerl steh auf (wechselnd), Napoleon (mit verschränkten Armen), ferner je nach Stellung und Gebärde: Jäger-, Schuster-, Scherenschleifer-, Klosterfrauen-, Raben-, Uhren-, Reiterschliff. Die Gesetze volkstümlicher Sprachschöpfung können wir auf diesem Gebiet mit Erfolg erforschen.

Welchen Gewinn die Rechtsgeschichte aus der volkskundlichen Spielforschung zu ziehen vermag, hat am klarsten Eberhard von Künßberg nachgewiesen. Rechtsformen, -symbole und -handlungen aus dem öffentlichen Recht, aus dem Privat-, Straf- und Prozeßrecht haben im Kinder- und Volksspiel ihre Spuren hinterlassen. Auf die Bezeichnung der Freistatt beim Fangspiel ist schon hingewiesen. Sie läßt Beziehungen zum alten Asylrecht erkennen. Schutz-, Fluch- und Bannformeln hallen in den Spielversen nach. Jeder weiß, daß die Gemeinschaft der Kinder besondere Formeln und Gesten der Beteuerung hat (Kreuz in die Hand usw.). Pfänderspiele, Brautwerbespiele, Pranger-, Galgen- und Spießrutenspiele verlangen die Betrachtung des Rechtshistorikers. Im „Kaiser, König, Edelmann, Bürger, Bauer, Bettelmann" des Kinderspiels und -spruchs spiegeln sich ältere soziale Stufenfolgen. Ja, die Rechtsphilosophie mag durch das Studium des Kinderspiels Ursprung und Entwicklung des Rechtsgedankens, durch die Erforschung der Gestalt, der Satzungen und des Lebens der Spielgruppen und Vereinigungen Erwachsener Wesen und Auswirkung volkstümlichen Rechtsempfindens erkennen.

Die Geschichte der Kunst und des Kunstgewerbes hat in den Abzeichen und Geschenken, in den „Kleinodien" der großen Volksspielvereinigungen ein Forschungsfeld, das sie sich nicht ohne Nutzen mit der Volkskunde teilen wird. Über die Schützenkleinodien ist schon manches geschrieben. Aber allein die Darstellung der Turn- und Sportpreise der letzten 150 Jahre ergäbe einen recht aufschlußreichen Beitrag zur Geistes- und Stilgeschichte. Die Entwicklung des Spielkleides muß die Kostüm- und Trachtenkunde beschäftigen.

Die Siedlungskunde ist berufen, die für das Gemeinschaftsleben des Dorfes kaum zu überschätzende Rolle des Dorfplatzes (Anger, Oster-, Pfingstanger, Plan, Tanzbühl, Tanzhof, Spielhof, Aue, Brink, Bauernbrink) in Geschichte und Gegenwart zu bestimmen. Kück und Sohnrey haben nicht erschöpfend, aber mit unbedingter Beweiskraft gezeigt, daß die sog. Separation, die Verkopplung der Grundstücke am Beginn des letzten Jahrhunderts zugleich eine vernichtende Wende für das Bestehen des Dorfspielplatzes und damit des Volksspiels gebracht hat. E. Wagner berichtet über das thüringische Kerpsleben: „Bis ans Ende der sechziger Jahre beteiligten sich in Kerpsleben nicht nur Burschen und Mädchen, sondern auch die Männer an den Spielen im Freien. Da tanzte und sang die Jugend im Frühling an jedem Sonntag auf einer Wiese am Ostrande des Dorfes im Ringelreihen ‚Bunt, bunt, Kleiderbunt' und ‚O, wie schön ist's im Freien ...' Burschen und Männer tobten sich aus im Ball- und Kriegsspiel ... Als dann die Separation der Flur den Spielplatz nahm, schwanden auch die herkömmlichen Spiele." Wir haben heute dank den Bemühungen einsichtiger Männer wieder Sportplätze. Aber sie müßten mehr sein. Sie müßten wieder

Volksspielplätze, Symbole und Sammelpunkte des Gemeinschaftslebens, Festplätze werden. Der Gedanke der Thingplätze, wie ihn junge Architekten und Erbauer von Thingstätten (z. B. F. Schaller und E. Zinsser in dem Aufsatz „Thingplätze"; s. u.) vertreten, vermöchte diesen grundsätzlichen Wandel herbeizuführen.

Schrifttum.

Adrian, K., Drischleg- und Holzknechtspiele aus dem Salzburgischen, 1910. — Ders., Salzburger Volksspiele, Salzburg 1908. — Alle Arten der neuesten Scherz- und Pfänderspiele vor lustige Gesellschaften, Altona und Leipzig 1796. — D'Allemagne, H. R., Histoire des Jouets, Paris 1903. — Andree, Richard, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Neue Folge, Leipzig 1889. — Angenehmer Zeitvertreib lustiger Schertz-Spiele in Compagnien zur Beförderung einer manierlichen Aufführung, Frankfurt und Leipzig 1757. — Der angenehme Gesellschafter oder Taschenbuch für solche, die sich und andere vergnügen wollen, 4 Teile, Halle 1792ff. — Bachmann, K., Die Spielkarte. Ihre Geschichte in 15 Jahrhunderten, Altenburg 1932. — O. Beckmanns Sportlexikon, Leipzig, Wien 1933. — Beitl, R., Die Hopsespiele der Berliner Kinder (Zeitschr. f. Volkskunde, 1938). — Binz, J., Die volkstümlichen Leibesübungen des Mittelalters, Hamburg 1879. (Programm der Gelehrtenschule des Johanneums.) — Birlinger, A., „Nimm mich mit". Kinderbüchlein, Freiburg 1862. — Bogeng, G. A. E., Der Sport aller Zeiten und Völker, Leipzig 1926. — Böhme, F. M., Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1897. — Bolte, Johannes, Zeugnisse zur Geschichte unserer Kinderspiele (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1909, S. 381—414 und 1923/24, S. 85—95). — Borchers, W., Tonnenschlagen, ein vorpommersch-mecklenburgischer Brauch (Niederdt. Zeitschrift für Volkskunde 1935). — Breitkopf, J. G. J., Versuch, den Ursprung der Spielkarten zu erforschen, Leipzig 1784. — Bünker, Volkstümliche Jugendspiele aus Kärnten, 1910. — Busch, A., Das Buch der Gesellschaftsspiele, Berlin 1928. — Buytendijk, F. J. J., Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstriebe, Berlin 1933. — Dittmar, H., Des Kindes Lustfeld, Frankfurt 1827. — Dunger, H., Kinderlieder und Kinderspiele aus dem Vogtlande, Plauen 1874. — Feierabend, M. A., Geschichte des eidgenössischen Freischießens, Zürich 1844. — v. Förster, S., Die Schützengilden und ihr Königsschießen, Berlin o. J. — Frischbier, Fr., Preußische Volksreime und Volksspiele, Berlin 1867. — Georgens und v. Gayette Georgens, Allgemeines Familienspielbuch, Berlin 1882. (Mit Melodien-Anhang v. Ludw. Erk.) — v. Geramb, V., Deutsches Brauchtum in Österreich, Graz 1916. — Gesellschaftsspiele, Galanterien oder Scherz- und Pfänderspiele, Rätsel, Kartenkünste und andere lustige Kunststücke zum Vergnügen für junge Leute, Quedlinburg 1786. — Grand-Carteret, Vieux papiers vieilles images, Paris 1896. — Groos, K., Die Spiele der Tiere, Jena 1896. — Ders., Die Spiele der Menschen, Jena 1899. — Ders., Das Spiel. Zwei Vorträge, Jena 1922. — Guts Muths, Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und des Geistes, Schnepfenthal 1796. — Hahn, Martin, Die Leibesübungen im mittelalterlichen Volksleben. Diss. Breslau 1929. — v. Hahn, A., Hsg.: Buch der Spiele, Encyklopädie sämtlicher bekannten Spiele und Unterhaltungsweisen für alle Kreise, Leipzig 1894. — Haltrich, J., Über Kinderspiel in Siebenbürgen. (Mühlbacher Schulprogramm 1854—55.) — Handelmann, H., Volks- und Kinder-Spiele aus Schleswig-Holstein, 2. Aufl., Kiel 1874. — Hansen, Wilhelm, Volkstanz und Spiel (in: Die deutsche Volkskunde, hrsg. von Adolf Spamer), Berlin 1934. — Herzog, H., Alemannisches Kinderbuch, Lahr 1885. — Hetzer, H., Aus dem Psychologischen Institut, Wien: Das volkstümliche Kinderspiel, Berlin 1927. — Hildebrandt, P., Das Spielzeug im Leben des Kindes, Berlin 1904. — Höhr, Ad., Siebenbürgisch-sächsische Kinderreime und Kinderspiele, Hermannsstadt 1903. — Iselin, Friedrich, Geschichte der Leibesübungen, Leipzig 1886. — Jacobs, E., Die Schützenkleinodien und das Papageienschießen, Wernigerode 1887. — Jahn, F., Alte deutsche Spiele, Berlin 1917. — Kloß, M., Das Turnen im Spiel oder Lustige Bewegungsspiele für muntere Knaben. Mit 16 erläuternden Figurentafeln. Dresden 1861. — Kopp, F., Alpenländische Bauernspiele, Wien-Leipzig-New York 1925. — Kück, E., und H. Sohnrey, Feste und Spiele des deutschen Landvolks, Berlin 1909. — von Künßberg, E., Rechtsbrauch und Kinderspiel, Untersuchungen zur deutschen Rechtsgeschichte und Volkskunde, Heidelberg 1920 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademien der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse). — v. d. Lasa, T., Zur Geschichte und Literatur des Schachspiels, Leipzig 1897. — Lazarus, Moritz, Über die Reize des Spiels, Berlin 1883. — Lewalter, L., Deutsche Kinderlieder und Kinderspiele in Hessen gesammelt. Mit einer wissenschaftlichen Abhandlung von G. Schläger, Kassel 1911. — Lucht, A., Aus dem Spielschatz des pommerschen Kindes, Greifswald, 1937. — v. d. Linde, A., Geschichte und Literatur des Schachspiels, Berlin 1874. — Mautner, Unterhaltungen der Gößler Holzknechte, 1909. — Meier, E., Deutsche Kinderreime und Kinderspiele aus Schwaben, Tübingen 1851. — Meyer, C., und L. A. Ammann, Richtige Kinderspiele, gesammelt von, Zürich 1657. — Mindt, Erich, Sportliche Betätigung im Mittelalter (in: Museum f. Leibesübung, hrsg. v. Erich Mindt und A. Mallwitz, Berlin 1930). — Morley, H. T., Old and curious Playing Cards, London 1931. — Peters, W., Das Bosseln (in Jahrbuch für Volks- und Jugendspiele, Jg. 11 [1902], S. 197—210). — Rausch, H. A., Die Spiele der Jugend aus Fischarts Gargantua, Kap. XXV (Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens, Bd. 24), Straßburg 1908. — Rochholz, E. L., Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1857. — Rothe, L., Das Kegelspiel, Zeitz und Leipzig 1879. — Rumpf, F., und O. A. Erich, Spielzeug der Völker, Berlin 1922. — Schaller, Fritz, und Ernst Zinsser, Thingplätze (= Baugilde, Z. des BDA., Heft 20) 1934. — Schaller, J., Das Spiel und die Spiele, Weimar 1861. — Scheible, Kinderfeste und Kinderspiele der Vorzeit. (Kloster VI,

558—572.) — v. Schenckendorff, E., und F. A. Schmidt, Hsg.: Jahrbuch für Volks- und Jugendspiele, Leipzig 1891ff. — Schläger, Georg, Einige Grundfragen der Kinderspielforschung. (ZfVk. Bd. 27 [1917], 106—121, 199—215; Bd. 28 [1918], 15—25.) — Schreiber, Ch., Playing Cards of various ages and countries, 3 Bd., London 1892—1895 (Bd. 2: Frankreich und Deutschland). — Simrock, K., Das deutsche Kinderbuch, Frankfurt 1848. — Stalder, F. J., Fragmente über Entlebuch, Nebst einigen Beylagen allgemeinen schweizerischen Innhalts, Zürich 1798. — Strakerjahn, L. Hsg: Aus dem Kinderleben. Spiele, Reime, Rätsel. Oldenburg 1851. — Strutt, J., The Sports and Pastimes of the People of England, London 1903. — Tschinkel, Volksspiele in Gottschee, 1908. — Vernaleken, Th., und Fr. Branky, Spiele und Reime des Kindes in Österreich, Wien 1876. — Vieth, G. U. A., Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen, Berlin 1794. — Wehrhan, K., Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1909. (Handbücher zur Volkskunde, Bd. 4.) — Ders., Frankfurter Kinderleben, Wiesbaden 1929. — Weinhold, Karl, Altnordisches Leben, Berlin 1856. (S. 290—313: Spiele und Leibesübungen.) — Ders., Der Wettlauf im deutschen Volksleben. (ZfVk. 3, 4ff.) — Weißenhofer, Jugend- und Volksspiele in Niederösterreich. — Wolfram, R., Schwerttanz und Männerbund, Kassel 1934ff. — Zettler, M., Die Bewegungsspiele. Ihr Wesen, ihre Geschichte und ihr Betrieb, Wien und Leipzig 1893. — Zimmer, Fr., Volkstümliche Spiellieder und Liederspiele für Schule und Kinderstube, Quedlinburg 1879. — Zindel, Ch. S., Der Eislauf oder das Schrittschuhfahren, ein Taschenbuch für Jung und Alt, Nürnberg 1825. — Zingerle, J. V., Das deutsche Kinderspiel im Mittelalter, Innsbruck 1873. — Zober, E., Beiträge zur Geschichte der Schützengesellschaft und des Vogelschießens zu Stralsund, Stralsund 1853. — von Zur Westen, W., Graphische Spieltafeln (Zeitschr. f. Bücherfreunde 1935). — Züricher, Gertrud, Kinderlied und Kinderspiel im Kanton Bern, Zürich 1902. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde Nr. 2.)

Musik und Musikgerät.

Von Dr. **Joseph M. Müller-Blattau,**
Professor an der Universität in Frankfurt a. M.

Mit Volksmusik ist alle jene Musik gemeint, die im Zusammenhang des Alltags, des täglichen Lebens steht. Sie ist von seinem Rhythmus getragen, der da schwingt zwischen Arbeit und Erholung, im Lauf der Tageszeiten und im Wechsel der Jahreszeiten. In solcher Musik ist der ganze Mensch leiblich-seelisch tätig: die Musik steht nicht über ihm, sie wird von ihm gebraucht, er geht mit ihr um. „Umgangsmäßige" oder „Gebrauchsmusik" könnten wir sie also auch nennen. Zu ihrem Wesen gehört weiter die Schriftlosigkeit und die Wiedergabe aus dem Stegreif. Das deutet auf festüberlieferte Gebrauchsformen und zugleich auf deren immer erneute, veränderte Ausprägung aus dem Einfall des Augenblicks und der Freude am Spiel.

Wo gibt es eine solche Musik und wie ist sie beschaffen? Das Volkslied ist ihr Kern und Mittelpunkt. Da es jedoch an anderer Stelle abgehandelt wird, so muß hier der Begriff der Volksmusik verengt werden: auf jenen Bezirk der „umgangsmäßigen" Musik, der ohne Text ist, also auf die „instrumentale Gebrauchsmusik". Damit ist vor allem jede Tanzmusik gemeint. Nur im Gesamtkreis der Tanzenden lebt diese Musik und sie in ihr. Einer Tanzmusik als Musik „zuzuhören" ist im Grunde widersinnig. Auch der Tanzspieler ist in den Kreis mit eingeschlossen durch den Rhythmus der Musik. Will er sich noch unmittelbarer mit den Tanzenden in Beziehung setzen, so singt er den Kehrreim, und alle singen mit. Das bedeutet, daß jeder echte Volkstanz entweder vom Tanzlied stammt oder durch Unterlegung eines Textes wieder zu einem solchen wird. Damit ist die Ureinheit von Wort, Ton und sichtbarer Bewegung wieder hergestellt.

Das Tanzlied wird also nicht auszuschließen sein, wenn wir auch auf die Besprechung des Wortgutes verzichten. Dagegen gestattet uns die angebahnte Deutung des Begriffes Tanzmusik eine neue Erweiterung unseres Stoffes. Ist Tanzmusik im weiteren Sinne alle Musik, die mit rhythmischer Bewegung verbunden ist, dann gehören dazu auch Aufzüge, Umgänge und Märsche. Das stimmt mit dem geschichtlichen Befund überein. Denn seit dem Mittelalter gibt es den Unterschied des geschrittenen und des gesprungenen Tanzes. Der erstere ist der feierlichere kultischen Ursprungs. Eine althochdeutsche Glosse überträgt bereits ritus und cultus als „pigane" (Begehung, Umzug). Was davon im Gebrauch unserer Altvorderen lebte, hat sich in Volksprozessionen (z. B. der Springprozession zu Echternach), in den Reigen und Umzügen für die Jahresfeste (etwa Neujahr, Frühlingsfest, Johannistag), für die großen Lebensfeste (Hochzeitsmarsch) und im Kinderreigen erhalten. — Der gesprungene Tanz ist der gelöstere, wildere. Er ist oft mit dem geschrittenen als dessen Nachtanz verbunden. Dann prägt er die Weise, die dort im $^4/_4$-Takt steht, in den $^3/_4$-Takt um.

Der Begriff der Tanzmusik erweitert sich damit wiederum zum Begriff der Volksmusik überhaupt. Denn eine echte Volksmusik ohne Bewegung gibt es überhaupt nicht. Der Bursch, der am Feierabend Ziehharmonika „für sich" spielt, die Straßenmusikanten, die, eine Gabe heischend, Lieder und Tänze „vorspielen", übernehmen die Form aus einer anderen Schicht. Erst wenn sich hier wie dort einige dazu finden, Erwachsene oder Kinder, und ein Tänzchen sich unversehens entfaltet, ist die Gebrauchsform der Volksmusik erreicht.

Das führt zur Frage des Lebensbereiches. Volksmusik ist die Gebrauchsmusik der niederen Stände in Stadt und Land. Hier lebt sie, der einebnenden Wirkung unserer musikalischen Zivilisation entrückt und von den „Stilwandlungen" der Kunstmusik unberührt. Am unverfälschtesten wiederum ist sie im Bauernvolk lebendig; hier wieder echter in den Gebirgsgegenden als in den Tälern und im Flachland. Von den Landschaften des Deutschen Reiches haben sie die Grenzlandschaften (die Alpenländer und Ostpreußen) am treuesten bewahrt, im Gesamtumfang des deutschen Lebensraumes aber besonders das Auslanddeutschtum, das jenseits der Staatsgrenzen in geschlossenen Siedelgebieten lebt: in Polen, in der Ukraine und im Wolgagebiet, in Sudetendeutschland und Siebenbürgen.

255. Drehorgel und Puppenspiel in Hamburg. (C. Suhr, Der Ausruf in Hamburg, 1808.)

Daß das Volk seine eigene Gebrauchsmusik hat, ist nicht erst eine Erscheinung der Neuzeit. Seit dem staatlichen Werden Deutschlands im frühen Mittelalter ist die „musica vulgaris" oder „irregularis" von der fremden Einflüssen unterworfenen weltlichen Kunstmusik der Gebildeten wie der heiligen Musik des Gottesdienstes abgesondert. Als „roh" oder „unfromm" war sie verachtet, wurde sie nicht aufgezeichnet, nur in Berichten und Verboten ihrer Erwähnung getan. Wohl werden auch in mittelalterlichen Dichtungen Tänze genannt; Neithart der Ritter versucht sogar, sich in Inhalt und musikalischem Stoff seiner Tanzlieder der Volksmusik zu nähern. Aber das Wesen dieser Spielmannskunst schließt unmittelbare schriftliche Überlieferung aus. Erst vom 16. Jahrhundert an ist die Eigenart deutscher Volksmusik faßbar. Damals steigt sie im Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Alltags und des täglichen Lebens ans Licht der Geschichte. Freilich, die Quellen selbst fließen erst spärlich. Aber eine lebendige Beziehung zwischen Kunstmusik und Volksmusik bildet sich aus: Tänze und Tanzlieder werden in den Bereich der Kunstmusik als Kernmelodien hineingenommen und mehrstimmig gesetzt, also in Form- und Ausdruckswelt der Kunstmusik hinein verwandelt. Am schönsten dort, wo in großen Variationenformen eine einzige Weise aus der Volksmusik in ihrem unerschöpflichen Gehalt lebendig gemacht wurde. So blieb uns manches vom Grundstoff der Volksmusik erhalten.

Doch das genügt uns nicht. Wir suchen nach einer echt volkskundlichen Beschreibung von Volksmusik, die Lebenssituation, Wort, Weise und Gebrauchsform behandelt.

Joh. A. Köster, Neocorus genannt, schrieb um 1590 eine „Chronik des Landes Dithmarschen", in der er auch die Eigenart der Volksmusik bespricht. Zwei Hauptarten des langen Tanzes, wobei sich alle Tanzenden nach der Reihe anfaßten, kennt er. Erstlich den „Trymmeken-Tanz", der mit Treten und Handgeberden sonderlich ausgerichtet wird. Zu des Neocorus Zeit beginnt er schon außer Gebrauch zu kommen. Die zweite Art, der „Springeltanz", geht im Springen und Hüpfen. Sie ist am häufigsten, gehört aber eigentlich als „Sprung" hinter jene erste Art, die Neocorus als „Vortrab" bezeichnet. Die Liedmelodie ist uns erhalten. Im Springtanz heißt sie, wie in Weise 1 des Notenspiels, für den getretenen ändert sie sich zu Weise 2. Ihr wäre der Text des von Neocorus zum Trymmekentanz angegebenen Liedes vom „Herrn Heinrich" leicht

unterzulegen. Der gleiche Tanzweisentypus ist etwas früher (1560) noch als Abendtanz zum Johannisfest überliefert (Weise 3). Wir kennen ihn freilich nur zu dem bereits geistlich gewendeten Text des Kranzsingens. „Mit Lust tritt ich an diesen Tanz" und „Ich kumm aus frembden landen her" sang man zur ähnlichen Weise, deren Vorderzeilen nur absteigend statt aufsteigend im gleichen Tonraum geformt sind. Die gleiche Melodie aber ist überliefert — nun schon wortlos — als Jubelmelodie der Echternacher Springprozession, die wohl auf die alte heidnische Sitte des Frühjahrsumganges zurückgeht (Weise 4). Die gleiche Melodie haben ein „uralter Reihentanz der Salzsieder zu Hall in Schwaben" (Weise 5), eine ähnliche der „Siebensprung" (Böhme, Geschichte des Tanzes, II, Nr. 314—318) und andere Tänze aus allen deutschen Gauen. Die gleiche Melodie hat endlich der bekannteste Kinderreigen vom Gänsedieb (Weise 6). Es sind eben die Gattungen, die wir oben bezeichneten. Dieser Typus ist Volksbesitz! Noch einfacher und urtümlicher prägt ihn ein anderes Dithmarsisches Tanzlied im $^6/_8$-Takt (Weise 7) und der Marsch der Salzsieder zu Schwäbisch Hall (Weise 8). Bei dem Marsch erfahren wir auch eine der möglichen Besetzungen: Trommel und Querpfeife. So singt auch das Mädchen in dem Tanzlied zum Springeltanz (zu Weise 1):

Och mömken, min leve moder, Dar ick höre de pipen gan
mocht ick tom aventdanze gan? Und de (leven) trummen schlan.

Noch eine letzte wichtige Bemerkung enthält die Chronik: Die alte Tanzart wird just in des Schreibers Zeit durch den „Biparendantz", den Paartanz, verdrängt „darna twe unde twe dantzen".

Die Beschreibung unseres Gewährsmannes bezog sich nur auf die Art des Tanzes. Die Tanzmelodien nannte er, gab sie aber nicht bei. Gar nichts hören wir von ihm über die Art der Ausführung der Tanzmusik selbst. — Der Name des Tanzes führt uns hier weiter. Er wird bereits Ende des 16. Jahrhunderts von einem französischen Tanzschriftsteller als „einer der ältesten Tänze" bezeichnet und „Allemande" genannt. Der Name, im fremden Lande geprägt, bezeichnet das urtümlich Deutsche dieser Volksmusik.

Dieser „deutsche Tanz" mit Nachtanz ist der beliebteste Tanz- und Liedtypus des 17. Jahrhunderts. In den Lautenbüchern des 16. Jahrhunderts, in den Suiten für Cembalo des 17. Jahrhunderts bis zu Bach, in der Bauernkantate J. S. Bachs ist der rein musikalische Stoff dieser Tänze in die Kunstmusik eingegangen. Bis ans Ende dieser Zeit aber, die mit Bachs Tod (1750) bezeichnet ist, stoßen wir nirgend mehr auf volkskundliche Überlieferung.

Erst die Erneuerung des Volksliedes durch Hamann und Herder fördert das erste vorbildliche Beispiel eines Berichtes über Volksmusik zutage. Als Auswirkung des Herderschen Enthusiasmus für Volkstum und Volkslied und unter dem unmittelbaren Einfluß der Arbeiten des Geschichtsforschers Joh. v. Müller sandte Erzherzog Johann von Österreich seit 1811 an alle Bezirke seines Landes „statistische" Fragebogen. Diese stellen unter anderen auch eine Reihe echt volkskundlicher Fragen. Eine der vielen Antworten — die verständnisvollste und volkskundlich ergiebigste — ist die des Kameralverwalters J. N. F. Knaffl in Fohnsdorf (neu herausgegeben von V. v. Geramb in den Quellen zur deutschen Volkskunde, Heft 2, 1928). Er beschreibt ausführlich den Volkstanz seines Gebietes in der Obersteiermark, zu einer Zeit, da gerade die österreichischen Alpenländer der letzte Hort unverfälschter Volksmusik geworden sind. In der „Vorerinnerung" fällt zum ersten Male im gesamten bekannten Schrifttum das Wort „Volkskunde"!

Die Bemerkungen über die Besetzung nehmen wir vorweg:

„Die gewöhnliche Tanzmusik besteht aus 4 Instrumenten, nämlich aus 2 gewöhnlichen Violinen, einem Hackbrett und einem Basse.

Die Stimmung der Violinen ist wie gewöhnlich bekannt. Das Hackbrett, sonst unter dem Namen Zymbal bekannt, geht von a'' bis in das C, hat aber nicht alle Halbtöne, bloß allein nur cis und fis, weil gewöhnlich nur in C, in F, in D und G gespielt wird und weil, wenn seltene Melodien in Es oder B vorkommen, der Grundton überstimmt werden muß.

Dieses Instrument wird mit 2 hölzernen, kleinen Schlägelchen geschlagen und die Art, mit diesem Instrument zu accompagnirn, geschieht durch beständige harpetschen, durch Terz, Sext und Oktav Triller, auch durch springende Dezen (= Dezimen)

Unten vorkommende Beyspiele werden nähere Aufklärung geben. Bemerkenswerth ist es, daß äußerst selten eine reine Stimmung in dem Einklange dieser 4 Instrumente anzutreffen ist. Denn jeder einzelne Ton des Hackbrettels hat 4 Saiten, welche schon an und für sich selten rein gestimmt werden, diese Drahtsaiten steigen in der Kälte und verstimmen sich gegen die übrigen Geigeninstrumente um ein Merkliches.

Nun stimmen die Geigeninstrumente in die Höhe nach, im warmen Zimmer lassen die Drahtsaiten wieder nach und so fügt es sich, daß der Baß meistens wenigstens um ein Virtl, oft wohl auch um einen halben Ton zu hoch accompagnirt, wie es die unten angehängte Sport des Hochzeitsmarsches zeigen. Der Baß wird ungleich in Quinten und Quarten gestimmt und was das widrigste ist meistens falsch gegriffen und nur, um der Musik mehr Lärm zu geben, gebraucht, selten aber nach den Regeln eines richtigen Tonsatzes gespielt."

Vorher waren schon wichtige Bemerkungen über die Art des Spielens gegeben:

„Die obersteyermärkische Tanzmusik hat etwas Eigentümliches nicht nur im Ausdrucke und im Vortrage, sondern auch in der Wirkung.

Im Ausdrucke: durch die verschiedenen Biegungen und Verbindungen der aufeinanderfolgenden, gegen alle Regeln der Tonfügung laufenden, sich abstuffenden bald fallend bald steigenden Tönen, die, einzeln beurtheilt, widrig klingen müßten, aber in der Beurtheilung des ganzen Rhythmus sehr überraschen und nicht nur nicht beleidigen, sondern den Tänzer vielmehr begeistern.

Um diesen Ausdruck, diesen Vortrag ganz national-dialektisch zu erreichen, muß der Geiger im Hin und Her-Striche auf eine eigenthümliche Art Meister seines Bogens seyn; er muß den plumpen, schwerfälligen, mühsamen Strich dem eleganten, zierlichen, reinen vorziehen — er muß ferner sogar oft, um eine oder die andere Note, auf welcher der ganze Ausdruck beruht, nicht zu verstümmeln oder zu verlieren, nicht nur zu einer unregelmäßigen Applikatur /: Fingeraussaß :/, sondern auch zu einer widrigen Bindung die Zuflucht nehmen.

Ich stehe dafür, daß so mancher original-steyrischer Tanz dem festesten Künstler auf der Violine, wenn solcher in Strich und Applikatur nicht eingeweiht ist, vorgelegt, von ihm oft gar nicht vista getroffen oder wenn er ja getroffen worden, aus Mangl des eigenthümlichen Ausdruckes und Vortrages so verhunzt werden wird, daß er nicht zu kennen seyn soll.

Es ist auch in der Tat nichts abgeschmackteres, als einen a la camora Virtuosen obersteyrisch geigen zu hören und zu sehen."

Hier ist zum ersten und einzigen Mal die Spielart der Tanzgeiger genau beschrieben und in Gegensatz zum Spielen der Kammermusik (Kunstmusik) gestellt. Weitere Einzelheiten folgen:

„Hier muß ich noch die Bemerkung beifügen, daß der Spielmann, welcher die erste Violine geigt, auf eine ebenso komische als ermüdende Art, den Takt mit den Füßen dazu strampft, nicht so viel, um selbst bey dem Takte zu bleiben als vielmehr die Tänzer in Takte zu erhalten und solche durch sein Gepolter mehr in Bewegung zu setzen.

Die Art dieses Takttretens geschieht durch die Hebung des ganzen Fußes, der Geiger hebt bey dem 1ten Virtl den linken und bey dem 2ten und 3ten Virtl 2 mahl den rechten Fuß und strampft diese 3 Virtl mit dem Antretten der ganzen Fußschaufel, ohne auszusetzen in continuo fort, auch sogar in den Zwischenräumen des haltenden Anfangs.

Dieses mühsame Taktirn nihmt den Geiger so her, daß er oft müder wird, als die Tänzer und meistens mit geschwollenen Füßen nach Haus geht."

Nun erst wird die Beschreibung der Tanzmusik selbst verständlich:

„Der Rhythmus des obersteyerischen Tanzes ist sonst regelmäßig. Der Tanz geht im $^3/_4$-Takt, hat einen ersten und zweyten Theil, deren jeder gewöhnlich 8 Takte hat, aber nicht repetirt wird.

Oft aber hat solcher auch nur den einzigen ersten Theil, den man ein, auch zweymal zu repetieren pflegt.

Es gibt auch Tänze, deren Melodie der ersten 8 Takte statt des 2ten Theils um eine Quint höher repetiert und dann der erste Theil im Grundtone wieder angefangen wird, wie es die unten vorkommenden Beyspiele zeigen . . .

Die Schlußkadenzen nach einer jeden Tanzmelodie dürfen nicht ausbleiben, nur wird damit meistens variiert, wie die vorkommenden Beyspiele es zeigen."

Zwischen den Tänzen hält der Geiger inne. Er trillert dabei 2, 3, 4 Takte auf einem Ton, bis ihm (während dieses „haltenden Anfangs") von einem der Burschen die neue Tanzweise „aufgegeben" wird. Streiten sich die Burschen aber um die neue Weise, dann macht der Spielmann durch Ausspielen eines ganz anderen Tanzes dem Streit ein Ende.

In einer „Musikalischen Beilage" geht nun Knaffl, der nicht nur ein einsichtiger Volkskundler, sondern auch ein guter „Kenner und Liebhaber" der Musik gewesen sein muß, daran, an einigen Proben ländlicher Gebrauchsmusik neben der musikalischen Urform die improvisierte Gebrauchsform zu notieren. — Zunächst die eigentliche Tanzmusik der Gegend, die als Stichlied (= Trutzliedl oder Schnadahüpfl) dem Spielmann vorgesungen wird. Sie zeigt die Eigenart eines langsamen Ländlers. Die Gruppierung in einfache Viertaktgruppen (als Vorder- und Nachsatz) ist die gleiche wie bei den älteren Tänzen. Aber ihre eigentliche Bewegung liegt nicht mehr so sehr in dem räumlichen Auf und Ab als in dem Wechsel der einfachsten Grundharmonien der 1. und 5. Stufe. Für unser Beispiel also ist der Aufbau folgendermaßen: (I) V I V I. Die Verwandtschaft mit Weise 7 liegt auf der Hand. — Aus der Klangfolge ergibt sich die nicht aufgezeichnete, einfache akkordische Begleitung der übrigen Instrumente. Die darauf mit Akkordtönen gebaute Melodie wird im Spielen nun ausgeziert, über den ganzen Umfang der

Geige und mit dem für diese Musik so charakteristischen Halbtontriller versehen, der eigentlich nur ein spannendes Beben des Tones darstellt. Auch der „haltende Anfang" ist ein solcher Triller (vgl. Weise 9).

Im Tempo ist dieser eigentliche Volkstanz schneller als ein Menuett, langsamer als ein Deutscher. Damit sind die beiden Gegenpole aus anderer Schicht aufgezeigt. Das Menuett kam vom Hof in den Tanzgebrauch der Bürger und dringt nun ins Volk. Es ist in seiner etwas gravitätischen Musik und Tanzmanier Vertreter eines älteren Tanzgebrauchs. Der „Deutsche" aber ist der in der Zeit so überaus beliebte schnelle Paartanz im $^3/_4$-Takt, der Ausgangspunkt unseres heutigen Walzers.

Wie diese aus einer Oberschicht als altes und neues Gut absinkende Tanzmusik von den Spielleuten volksmäßig „zurechtgespielt" wird, das zeigt Knaffl an dem Beispiel eines Menuetts und eines Deutschen, deren „verhunzte" Form er getreulich zu notieren versucht. Ich gebe den ersten Teil des Deutschen wieder (Beisp. 10). Deutlich wird dabei, wie die Geiger die melodische Substanz, der Spieler des Hackbretts die harmonische vereinfachen. Der Baßgeiger aber verfällt bald in die Melodie der Geigen, bald in selbständige Spielgänge (Trio 2. Gruppe), die dem Ganzen ein höchst eigenartiges Gepräge geben.

Wo aber sind die alten Tänze vom Typus unserer Allemande geblieben? Knaffl berichtet von einem „Kauderwelischen Tusch", den die Spielleute beim Umtrinken ausbringen, sobald einer der Gäste bei der Hochzeit das umgehende Glas an den Mund setzt. Ein altes Stück wird angespielt und durch den Tusch plötzlich unterbrochen. Knaffl hat das recht ergötzlich, aber durchaus verständlich mit allen vorkommenden falschen Noten notiert (Beisp. 11). Die „alte Melodie" aber ist keine andere als die oben angeführte typische Allemanden-Weise.

256. Belustigung im Zeichen der Venus. Mittelalterliches Hausbuch. Blaterspiel und Drehleier. Links hinten Trommel und Einhandflöte, von einem Spieler gehandhabt.

Endlich gibt Knaffl noch einen Hochzeitsmarsch und erwähnt hier besonders die Spielart des Basses, der meist einen Ton tiefer als nötig gestimmt ist. Wenn die Melodie aus D-Dur geht, klingt der Baß so fast Cis-Dur „wobey noch zu bemerken kömmt, daß der Bassist, der die Töne nie mit mechanischer Praecission nach den Abstufungen der chromatischen Tonleiter zu treffen im Stande ist, solche gewöhnlich nun hascht und somit erst noch neue falsche Töne hervorbringt". Knaffl verweist auf Mozarts „Musikalischen Spaß", auch Dorfmusikantensextett genannt (K. V. 522), der ihn ermutigt habe, Proben dieses Falschspielens zu geben (Beisp. 12).

Die Weise des Marsches aber hat die Merkmale und die melodische Substanz der alten Allemande, die ja ein geschrittener Tanz war, noch bewahrt. Das erweist noch deutlicher die daruntergestellte Melodie eines ähnlichen Hochzeitsmarsches, der zu Anfang unseres Jahrhunderts in einer deutschen Kolonie in Polen aufgezeichnet wurde. Die 1. Gruppe endet bei NB. eigentlich auf der Dominant (Ton e); die 2. Gruppe ist beigegeben, um eine neue Verwandlungsform zu zeigen.

Die Entwicklung ist klar, wenn auch noch nirgends aufgezeigt. Die alte Allemande mündet in den Marsch, dessen Lebendigkeit bis heute ungebrochen ist und der die Kunstmusik in der mannigfachsten Weise

1 Springeltanz der Dithmarsen

2 Dieselbe Weise als geschrittener Tanz aus Rhau Bizinien

3 Alter Johannisreigen

4 Jubelmelodie der Echternacher Springprozession

5 Reihentanz der Salzsieder in Schwäbisch Hall

6 Kinderreigen

7 Dithmarsisches Tanzlied

8 Marsch der Salzsieder zu Schwäbisch Hall

9 *a)* Weise des aufgegebenen Tanzliedes

b) Wie sie von den Spielleuten ausgeführt wird

oder

Dazu

a) Haltender Anfang

b) Ausgang der Schlußkadenz

10 Deutscher

Trio

Deutscher verhunzt

Trio verhunzt

11 Tusch

Allegretto

Tusch. *Presto*

12 Obersteirischer Hochzeitsmarsch

AB

(oder D des Dis)

da capo

Hochzeitsmarsch aus der deutschen Siedlung Ugartsberg (Bez. Drohobycz)

a) AB b)

AB Die 2. Geige geht durchweg in Terzen und Sexten zur ersten, das Hackbrett füllt, wie beim „Deutschen", die Harmonie. Die Führung des Basses ist auf Grund zweier Fassungen das Wichtigste!

13 Vorspiel

14 Steirer

15 Ländler

16 Nachspiel

17 *a* Langsamer Dreher (Besenbinder)

(vgl. Weise 7)

b Schottisch

c Polka

d Bayr. Polka (Rheinländer)

e Doppelpolka

f Schneller Dreher (Zweitritt)

g Großvatertanz der Siebenbürger Sachsen

(Langsam)

(Schnell)

h Großvatertanz oder Kehraus

Langsam (geschrittener Tanz)

Schnell (Rundtanz)

257. Tanz im Zillertal. Zeichnung und Lithographie von Benz. Das Trio besteht aus einem Cellisten, Geiger und Hackbrettschläger.

befruchtet hat. Aus dem verselbständigten Nachtanz aber wurde der Ländler, dessen allgemeinere Bezeichnung als „Deutscher" („Allemand") wiederum auf den volksmäßigen Ursprung verweist. Denn Ländler, Landler, Länderer bezeichnet ursprünglich nur die besondere Heimat, das sog. „Landel", Österreich ob der Enns. Aus österreichischem, bayrischem, fränkischem und schwäbischem Gebiet kennen wir Ländler, aber auch stammeseigene aus dem Egerland, Böhmerwald, Mähren, Siebenbürgen. Den beliebtesten sind Texte unterlegt (Böhme, Geschichte des Tanzes", Bd. 2, Nr. 206—213). Meist werden sie in ganzen Gebinden zusammengefaßt. Das wohlbekannte Vorspiel ist nichts weiter als eine ausgebildetere Form des „haltenden Anfangs" (Beisp. 13). Dann folgt etwa ein Steirer im langsamen Tempo (Beisp. 14) oder ein Ländler im schnelleren Tempo (Beisp. 15), zu dem das Vorspiel natürlich auf G gespielt werden muß. Den Abschluß aber bildet stets ein Nachspiel, das in der entsprechenden Tonart immer auf die gleiche wohlbekannte Melodie geht (Beisp. 16). Der Rahmen also ist feste Gebrauchsform, der eigentliche Tanz ist dem „Aufgeben" durch die Tanzenden oder der Improvisation der Spielleute anheimgestellt.

Untrennbar verbindet sich mit diesen Stücken der dudelige Klang der Klarinette; 2 Klarinetten, Baßinstrument und Harmonieinstrument (Hackbrett, Zither, Ziehharmonika, schließlich auch Klavier) gehören zur Ausführung. An Stelle der Klarinette oder neben sie treten als Melodieinstrumente auch Trompete oder Geige (vgl. die Sammlung von J. Dennerlein: Altbayrische und altfränkische Tänze, der Beisp. 14—16 entnommen sind). Etwas verschnellert wird sie zum (langsamen) Dreher. Aus Österreich kennen wir den „lieben Augustin", aus Norddeutschland den „Besenbinder" als bezeichnendstes Beispiel. Im Deutschen, Ländler, Dreher war der Zeit der Tanz gegeben, welcher schließlich auch der erstarrten bürgerlichen Geselligkeit frisches Blut zuführte. Am Volkslied erneuerte sich die Kunstmusik, am Volkstanz die bürgerliche Tanz-

258. Musizierende Landsknechte mit Schwegel und Trommel. Stich von Lorenz Strauch.

übung. Freilich, auf dem glatten Saalboden, bei ungenagelten feinen Schuhen wird das Tempo schneller, Melodieform und Rhythmus, der ganze Tanzgebrauch geändert. Der Walzer entsteht mit dem volkstümlichen Nebennamen Dreher und Langaus. An die Stelle der harten Schwünge und weiten Spannungen tritt Schweben und Gleiten und weiche Schritthaftigkeit. Das städtische Wesen hat sich durchgesetzt.

Auf dem Lande behält der Walzer die Haltung des alten Ländlers. Ein ernster Nebenbuhler erwächst ihm in der Polka. Aus böhmischer Volksmusik stammt sie, über Prag und Wien kommt sie in den deutschen gesellschaftlichen Tanzgebrauch, von dort in die Volksmusik. Der einfache Schritt entstammt der bürgerlichen Ekossaise; so wurde sie bei den Städtern auch „Schottisch" genannt. Ich notiere die in den Volksgebrauch eingegangenen alten Polkamelodien und ihre Verwandten: bayrische Polka (= Rheinländer), Doppelpolka und Kreuzpolka. Dazu tritt schließlich selbständig oder als eine Art Abtanz der schnelle Dreher (Schnellpolka), auch Zweitritt genannt. Der Großvatertanz in zwei Formen zeugt von dieser neuen Zuordnung der Tanzarten. Im ersten Beispiel, dem Großvatertanz der Sachsen in Siebenbürgen stehen langsamer und schneller Tanz im $^4/_4$-Takt (Allemandentypus, langsam und schnell) nebeneinander. Der „Kehraus" aber beginnt mit einem langsamen (ländlerartigen) Tanz im $^3/_4$-Takt und mündet in einem schnellen Abtanz im Zweiertakt. Dieser Zweitritt aber geht auf die verschnellerte Weise einer alten Allemande. Wir erkennen hier wie dort, daß die Polka und ihre Anverwandten nur deshalb im Volke so beliebt wurden, weil sie die melodische Substanz der alten Allemande in Taktteilung, d. h. Verdoppelung des Schrittmaßes, aufnahmen, während die Allemande rhythmisch unverändert im Marsch aufging. Der Kreis ist geschlossen.

Die Ausgaben echter Volksmusik, die im Zusammenhang mit der musikalischen Jugendbewegung und der Erneuerung des Volksliedes in unserer Zeit versucht wurden, sind bisher noch gering an Zahl. Und die wenigsten geben den Gewährsmann an, die Lebenssituation, den unmittelbaren Gebrauchsstand des Musizierens, die Tanzbeschreibung. Vorbildlich ist hierin die schöne Sammlung „Deutscher Volkstänze" (herausgegeben im Auftrag des Verb. dt. Vereine f. Volkskunde von O. Fladerer, J. Meier, W. Stahl und R. Zoder im Bärenreiter-Verlag, Kassel), die gerade auch die auslanddeutsche Überlieferung besonders heranziehen. Von Einzelausgaben werden die „Bauernmusi" (Österr. Volksmusik, herausgegeben im Auftrag d. österr. Wandervogels von R. Zoder und R. Preiß bei F. Hofmeister, Leipzig) volkskundlichen Anforderungen gerecht. Der verdienstliche Volkstanz-Band Otto Roys dagegen (in „Musikal. Formen in histor. Reihen", Verlag Vieweg, Lichterfelde) scheidet den Bereich des Volkstanzes nicht streng genug vom Gesellschaftstanz und der Kunstmusik. Für alle volkskundliche Arbeit in Hinblick auf die

Musik bleibt Knaffls Darstellung bisher unerreicht. Denn er hat als einziger den gleitenden Gebrauchsstand der Volksmusik aufzuzeichnen und festzuhalten versucht.

Aber letztlich geht hier, wie in allem Leben, das Probieren über das Studieren, das Können über das Wissen. Nachmachen und Ablernen ist vielleicht noch wichtiger als das Aufschreiben. Wir sind als Volksgemeinschaft im Werden. Für sie wird die Musik jener unteren Schicht, die ihre Festigkeit, Tiefe und Tragfähigkeit erwiesen und der Einebnung durch die Zivilisation erfolgreichen Widerstand geleistet hat, von entscheidender Zukunftsbedeutung werden. Nicht antiquarisch, sondern politisch ist somit der letzte Sinn unserer volkskundlichen Arbeit!

Die Betrachtung des im Volk gebrauchten Musikgerätes eröffnet der volkskundlichen Forschung einen noch weiteren Bereich der Volksmusikübung. Zunächst freilich überblicken wir noch einmal die bisher beschriebenen Besetzungsformen. Da ist die alte der Pfeifen und Trommeln, wobei unter Pfeife oft eine Einhandlangflöte (Schnabelflöte) mit 3 Grifflöchern, meist aber die Querflöte oder „Zwerchpfeife" zu verstehen ist. So heißt es bereits in einer köstlichen Schilderung einer altschwäbischen Bauernhochzeit im 14. Jahrhundert: „Die trumben sluog man uff got waisz zuo der zwerchs pfiffen do". Jene Einhandflöte und der Kupferstich von Lorenz Strauch, der den Pfeifer auf den Schultern des Trommlers zeigt (Abb. 258), weisen auf eine noch engere Verbindung: der gleiche Spielmann bedient oft beide Instrumente, das melodische und das rhythmische. Noch heute treffen wir gelegentlich Fahrende, die mit Ellenbogen und Fuß ein ganzes Schlagwerk bedienen und die Hände frei haben für ein Melodieinstrument. Wer es nicht selbst gesehen, der achte auf die Schießbudenfiguren oder lese in Zelters Briefen an Goethe unterm 13. Oktober 1823, wo ein solcher Musikant geschildert ist.

1. Allerley Bawren Lyren. 2. SchlüsselFiddel. 4. StrohFiddel 4. Jägerhörner. 5 Triangel. 6. Singekugel. 7. Morenpaucklin. 8. Glocken 9. Cimbeln : Schellen.

259. Die „Lumpen-Instrumente". Aus M. Praetorius, Organographia.

Ganz aus dem Gebrauch geschwunden ist längst ein entsprechendes Instrument, das Melodie- und Baßstimme in urtümlicher Weise in sich vereinigte: der Dudelsack oder die Sackpfeife (Abb. 262). Von Haus aus ein Hirteninstrument, wird es auch zum Tanzaufspielen gebraucht, zu guter Letzt finden wir es in der Heeresmusik, freilich nicht mehr auf deutschem Boden. Bilder von Spielern sind uns besonders aus dem 16. Jahrhundert erhalten. Der große Instrumentenkundler Michael Prätorius nennt in seiner Organographie (1619) unter fünf Arten auch die eigentlich deutsche als „Schäferpfeiff". Wir kennen heute nur noch Museumsstücke davon. Allen gemeinsam ist der lederne Windsack mit mehreren Pfeifen. Darunter ist eine mit Grifflöchern als Spiel- oder Melodiepfeife (nach Oboenart) und zwei Stimmer, Brummer oder Bordunpfeifen (nach Klarinettenart), die nur Grundton und Quint hören lassen. Die Melodie wird, wie alte Bilder zeigen, oft noch von einem zweiten Spieler auf einem „Pomhart" (Oboenart) dazu geblasen. Die urtümlichste Form dieser Gattung, das Platerspiel, zeigt unser mittelalterliches Bild (Abb. 256). Eine kleine Tierblase bildet

hier den Windbehälter, Mundrohr und Pfeife stehen noch in unmittelbarem Zusammenhang, Brummer sind noch nicht vorhanden. Dasselbe Prinzip des Bordunierens hatte ein anderes, nun verschwundenes Volksinstrument: die Drehleier (Abb. 260, 266). Äußerlich hat es verdickte Geigenform; die Saiten werden jedoch nicht mit einem Bogen, sondern mit einem Kurbelrad angestrichen. Eine oder zwei Melodiesaiten laufen über den Schallkörper, in ein kleines Holzkästchen eingeschlossen. So können die Töne nur durch eine Art von Drückerstäbchen gebildet werden. Daneben liegen zwei oder vier Bordunsaiten, die, vom Rade mitgestrichen, immer mitklingen. In Schuberts „Leiermann" hat die Kunstmusik einen letzten Rest des eintönigen Klanges dieser Leier bewahrt. — Die Schlüsselfiedel gehört dazu als ein Instrument, dessen Saiten auch durch Stäbchen verkürzt, aber mit einem wirklichen Bogen gestrichen werden. Nur in Schweden lebt das Instrument heute noch. Bei uns bezeichnet schon Prätorius 1619 Bauernlyra und Schlüsselfiedel als „Lumpen-Instrumenta", die „zur Music (d. h. offiziellen Musik) nicht eigentlich gehören". Er erhärtet damit nur ihr echt volksmäßiges Leben (Abb. 259).

260. Ein Berliner Leiermann. Von F. Henschel.

Die neueren Besetzungsformen der Volksmusik beruhen auf dem Grundsatz des „Generalbasses". Eine oder zwei Melodiestimmen sind gegründet in einer mehr rhythmisch akzentuierenden als melodisch wichtigen Baßstimme. Die akkordliche Füllung besorgt ein volksmäßiges „Fundamentinstrument". Die Kunstmusik hat seit dem 17. Jahrhundert dafür das Cembalo. In der Volksmusik aber ist der Ahn des Cembalo, das mit Klöppeln (befilzter Stäbchen) geschlagene Hackbrett bewahrt (Abb. 261). An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert treten Zither und Harfe an dessen Stelle, ab 1830 auch die Ziehharmonika; späterhin finden wir auch die Gitarre (Klampfe) als Akkordinstrument.

Daß Altweyb.

261. Der Xylophonspieler in Holbeins Totentanz.

Die Baßgeige (Kontrabaß) ist das übliche Baßinstrument, dessen Spielart oben beschrieben wurde. Der Bumbaß oder Teufelsgeige erscheint als urtümliche Abart davon. Wir treffen ihn ebenso bei den Tiroler und bayrischen Bauern wie bei den ostpreußischen Fischern. Es ist nichts weiter als eine kräftige Holzstange, meist mit seltsam ausgeschnitztem Kopf. Eine einzige dicke Darm- oder Drahtsaite ist über eine eingeklemmte Tierblase gezogen, die als Schallkörper und Steg zugleich dient. Mit einem gezahnten Stock streicht der Spieler über die Saite, die nur einen dumpfen, durchdringenden Wirbel hören läßt. Damit ist das Instrument zugleich rhythmuserzeugendes Schlagwerk. Diese Wirkung wird verstärkt durch Becken und Rollschellen, die beim Aufstoßen des Stockes erklingen. Eine seltsam aufreizende Wirkung ist diesem uns aus dem Schützengraben und der Ruhestellung vertrauten Instrument zu eigen.

Die eigentlichen Melodieinstrumente sind oben bereits genannt. Erstlich die Geige, die als „Rotte" oder „Fiedel" im Mittelalter unter die Volksinstrumente gehört und erst im 16. Jahrhundert in der ver-

262. Wendische Bauernkapelle aus der Lausitz. (Schmidt, Seyffert und Sponsel, Sächsische Volkstrachten und Bauernhäuser.)

263. Zitherspieler im Schwarzwald. Zeichnung von Eduard Pingret, 1834.

feinerten Form der „Violine" in die Kunstmusik aufsteigt. Doch hat sie sich der Volksmusik nie entfremdet und dort, wie Knaffl beschrieb, ihre besondere Spielart im Gegensatz zur Kunstmusik behalten. — Die Klarinette, ein Rohrblattinstrument mit Schnabel, auf den das „Blatt" ursprünglich aufgebunden wird, ist erst seit Ende des 18. Jahrhunderts aus der Volksmusik, wo sie als „Kirbenpfeiff" (Tanzinstrument) heimisch war, in die Kunstmusik aufgestiegen. Sie ist aber bis heute das für die Volksmusik bezeichnendste Instrument geblieben, ohne das wir uns einen Ländler kaum denken können. — Die Oboe aber und das Fagott, die beiden verwandten Doppelrohrblattinstrumente, sind welschen Ursprungs und in der deutschen Volksmusik ursprünglich nicht heimisch. — Die Trompete endlich hatte seit Ende des Mittelalters als Instrument der Repräsentation hochadlig über allen gemeinen Tonwerkzeugen gestanden. Trompeter und Pauker, zu einer Zunft zusammengeschlossen, wollten mit „Bürger- und Bauerspielleuten" nichts zu tun haben. Erst seit 1830 löst sich diese starre Bindung. Mit der Einführung der Inventionseinrichtung und der Ventile wurde das Instrument ein Melodieträger wie Geige oder Klarinette. Als solches kam es in die Volksmusik und in die Hände fahrender Musikanten.

Dort war sein geringerer Bruder als Jägerhorn und Posthorn längst heimisch. Das große Jägerhorn oder Fürst-Pleß-Horn ist Signalinstrument der Jagdgesellschaft geblieben. Das Posthorn aber wurde aus dem Signalinstrument der Thurn-und-Taxisschen Posten (seit 1516) zum Melodieinstrument und Träger einer besonderen volkstümlichen Improvisationskunst (vgl. Wieprecht, Anleitung zum Blasen der Ehrentrompete, 1863; Posthornklänge, aufgezeichnet durch Herzog Max von Bayern, 1869). Feststehende Weisen und Signale überliefert in reicher Fülle die kleine „Posthornschule" (C. Merseburger, Leipzig). Hierher gehören schließlich als weitere Signalinstrumente das Türmer- und das Nachtwächterhorn, die nur einen Ton hören lassen. Unverändert im Gebrauch ist jedoch nur das Alphorn, das man (mit C. Sachs) als langgestreckte hölzerne Trompete bezeichnen kann (Abb. 111, 264).

Unvermerkt sind wir damit von den Besetzungsformen bereits zur Besprechung einzelner, für die Volksmusik besonders wichtiger Instrumente übergegangen.

Zither und Ziehharmonika haben hier ihren Platz. Der Ahn unserer Zither ist das Scheitholt, ein langrechteckiger Holzkasten, über den eine oder zwei Melodiesaiten und mehrere Begleitsaiten gespannt sind. Wohl haben die Melodiesaiten Bünde, legen also den Ton fest. Doch griffen die Spieler früher noch eigens mit einem kleinen glatten Stöcklein in der linken Hand auf der Melodiesaite („harter Griff"), während sie mit dem rechten Daumen über die Begleitsaiten schrumpten. So beschreibt schon Prätorius das Instrumentchen und rechnet es auch „unter die Lumpen-Instrumenta".

264. Das Alphorn. (Titelbild einer Sammlung von Schweizer Kühreihen usw. Bern 1818.)

Aus diesem Scheitholt entstand die heutige Zither als beliebtestes Volksinstrument der bayrischen und österreichischen Alpenländer. Der Körper des alten Instruments hat sich verbreitert. Einseitig nach der Baßsaite ausgebuchtet, wird es zur „Salzburger Zither" (Abb. 263). Nach beiden Seiten ausbiegend, entsteht die „Mittenwalder Zither". Die Zahl der Saiten wächst, die Klangkraft wird größer. Die Schnecke mit Wirbeln wird durch vorderständige Eisenstifte ersetzt, die Bunde kommen auf ein eigenes aufgesetztes Griffbrett. In dieser Form dient die Zither als Begleitinstrument zum Gesang, als Akkordinstrument im Ensemble und ganz besonders als Tanzinstrument, das ein ganzes Ensemble ersetzt. Sie ist in der Volksmusik das, was das Klavier für die bürgerliche Hausmusik bedeutet. Über ihr Aufkommen in der Volksmusik berichtet Knaffl, nachdem er eben sich über den Kleiderluxus der bäuerlichen Bevölkerung, ihre Üppigkeit im Wirtshaus und auf dem Tanzboden bitter beklagt hat: „Seit das bekannte Instrument der Zyther /: nicht Guittara :/ in den Bauernhäusern so sehr beliebt zu werden angefangen hat, als es bereits ist, so spielt wechselweise ein und der andere Knecht auf der Zyther sein Liedchen; die Purschen der Nachbarn finden sich wechselweise heute in diesem, morgen in dem andern Hause ein, unterhalten sich stille und tanzen friedlich, ohne zu zechen oder zu schwelgen bey diesen stillen Sang und Klang und verschaffen sich selbst auf diese Art jene Resignation gegen jedes rauschende Vergnügen, welches vielleicht kein Gesetz so leicht abzuschaffen im Stande gewesen wäre."

Neben der Zither muß die Harfe (einfache und Hakenharfe), die in gleicher Weise verwandt wird, wenigstens erwähnt werden. Ich habe den Eindruck, als ob ihre Bedeutung und Verwendung allmählich stark abgenommen hat.

Die spanische Guitarre, deren fremdländischen Namen man durch Klampfe und Zupfgeige ersetzt hat, ist erst um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert aus der bürgerlichen Hausmusik in unsere Volksmusik eingegangen. Das ihr zugeordnete Melodieinstrument ist die (neapolitanische) Mandoline; in der deutschen Volksmusik ist sie nicht heimisch geworden.

265. Narrenwagen. Aus der Holzschnittfolge des Triumphzugs Kaiser Maximilians I.

Nur ein Instrument kommt der Zither an Bedeutung und Beliebtheit noch gleich: die Ziehharmonika, auch Schifferklavier oder Treckſack genannt. Das Instrument ist allbekannt. Sein Hauptbestandteil ist ein vielfaltiger Balg, in dessen Bodenplatten kleine ein- und auswärtsgebogene Durchschlagzungen liegen. Wird der Balg gezogen, so schwingen die einen, wird er gepreßt, die anderen. Jeder Knopf bedient zwei Zungen, die rechte Hand die Melodieknöpfe, die linke die entsprechenden Knöpfe für Tonika und Dominante. Sie ist inzwischen technisch vervollkommnet und als Bandoneon in die neuere Tanzmusik der bürgerlichen Gesellschaft einbezogen worden. Aber ihr Schwerpunkt liegt nach wie vor in der Bedeutung als Volksinstrument. — Ihre „ältere, stillere Schwester" ist die Mundharmonika, ein flaches Kästchen mit kleinen, durchschlagenden Zungen. Sie hat die tonärmere und schwieriger zu handhabende Maultrommel, die als Volksinstrument heute völlig vergessen ist, verdrängt. Der wohlfeile Preis, die kleine Form, die leichte Spielweise haben das bescheidene Instrumentchen zum beliebtesten und unentbehrlichsten Tonwerkzeug des Volkes gemacht. — Bleibt noch die Drehorgel, die Nachfolgerin der Drehleier. Sie ist als Bettler- und Kirmesinstrument heute im Verschwinden (Abb. 255). Der kleine Koffer-Schallplattenapparat in der Hand des Straßenbettlers und das quälende Geräusch der Lautsprecher auf den Jahrmärkten sind an ihre Stelle getreten.

Ein letzter, unbeachteter, aber hochwichtiger Bezirk unseres Instrumentenbesitzes bedarf noch einer kurzen Darstellung: der Bezirk der Geräuschinstrumente aller Art. Volksbrauch (besonders der Fastnachtszeit) und Kinderstube sind hierfür das unerschöpfliche, dem Wandel der Zeit fast entrückte Sammelbecken. Hier lebt etwa die Einton- und einfachste Grifflochpfeife noch in den ältesten, sonst nirgends mehr

266. Deutsche Volksinstrumente. Berlin, Musikinstrumentensammlung. Rotte (Mitte 1. Jahrtausend, Nachbildung), Drehleier, Hommel, Gemshorn, Helmzither, zwei Blockflöten. Holzhorn d. Kuhhirten.

erhaltenen Formen. Auch die mythische Panpfeife, eine Verbindung von 5 verschieden gestimmten Langflöten, ist erst vor kurzem wieder als Kinderspielzeug in den Handel gebracht worden. Die urtümlichste Geräuscherzeugung in der Volksmusik aber ist die des Händeklatschens. Zwei Möglichkeiten kennen wir: das Gegeneinanderschlagen beider Hände oder das Aufschlagen der einen Hand auf die stillgehaltene andere. Merken wir uns den Unterschied!

Da sind zunächst die von uns als Knaben mit Begeisterung einhändig geschlagenen *Klappern*: zwei kleine Holzblättchen, die zwischen den Fingern der rechten Hand gehalten werden. Dann das mit einem Stäbchen geschlagene *Triangel*, das vor 1600 noch reines Volksinstrument („Fastnachtsspiel") war, und die ebendort beheimatete *Strohfidel*, auch Holz- oder Strohinstrument, oder gar „Hölzern Glächter" (von gläckl-klöppel) genannt. Es ist unser heutiges Holzstabspiel oder Xylophon, das auf Holbeins Totentanz der Tod als Wandermusikant auf die Schulter gehängt hat (Abb. 261). Im Weltkrieg wurde durch Schlagen großer Metallplatten Gasalarm angezeigt. In bäuerlichen Gegenden Nord- und Mitteldeutschlands war ein solches „Hillebille" (aus hellen = ertönen und bellen = schlagen) bis an die Schwelle unserer Zeit Signalinstrument des Dorfes; heute ist es Fastnachtsgerät. Hierher gehört auch das Holzbrettgeläut des katholischen Gottesdienstes in der Karwoche, ein Klapperbrett oder mehrere, auf welche eine Hammerreihe durch drehende Bewegung gelenkt wird. Die kleinen Meßklingeln werden durch Handbretter mit beweglichen Hämmern ersetzt. Der kleinste Bruder dieser Familie ist unsere Fastnachtspritsche, seit etwa 1500 nachweisbar. — Für die genannten kirchlichen Zwecke werden auch Schnarren und Ratschen verwandt. Hier ist der Zusammenhang mit dem Volksinstrument der Kinderstube und des Jahrmarkts nicht minder deutlich. In Norddeutschland und bis hinauf nach Livland war die Schnarre Nachtwächter- und Feuermeldeinstrument.

Die *Schnarre* ist eigentlich ein Schrapinstrument. Wer hätte noch nicht mit dem Spazierstock voller Befriedigung an einem Eisengitter entlang gefahren oder den Messerrücken über den verzierten Tellerrand geführt? Das nennt man *Schrapen*. Und gewiß sind, wie Sachs (Handbuch S. 56) hervorhebt, „alle Schrapinstrumente Reste uralter Musikübung". Im Volke treffen wir sie nur noch als Karnevalszeug. — Mit den Schrapern haben wir den Bereich der Selbstklinger, die durch Gegenschlag oder Aufschlag zum Tönen gebracht wurden, bereits verlassen. Daß das Becken als Teil des Schlagwerks und ebenso alle Arten von Glocken, Viehschellen, Glockenspielen dazu gehören, sei nachgetragen. — Glocken, Glöckchen und Rasseln, die

durch Schütteln in Bewegung gesetzt werden, rechnen jedoch mit den Schrapern zusammen, da sie nur noch *mittelbar* geschlagen werden. Rollschelle und Kinderrassel sind die bekanntesten Gebrauchsformen dieser Gattung.

Neben die Selbstklinger treten diejenigen Instrumente, die zum Ertönen eines besonderen Klangerregers, einer Tierhaut oder Tierblase bedürfen. Dabei ist es gleichgültig, ob geschlagen, gezupft, gerieben oder angesungen wird. Von den *Schlagtrommeln* blieb die Kesseltrommel (Pauke), der Trompete zugeordnet, ohne Bedeutung für die Volksmusik. Die Röhrentrommel, als Volksinstrument mit der Pfeife gepaart, tritt bereits am Ende des Mittelalters aus dem Tanzgebrauch ab und geht als (große) Rührtrommel und (kleine) Wirbeltrommel in den Gebrauch des Heeres und der militärischen Marschmusik über. Die aus dem Orient stammende Schellentrommel (die wir fälschlich „Tamburin" nennen) war nur zu gewissen Zeiten Spielmanns- und Volksinstrument.

267. „Fahni, Waldteufel, wer koft? Hallo, wer koft?" Gezeichnet von Franz Burchard Doerbeck, um 1830. (Berliner Ausrufer, Kostüme und lokale Gebräuche).

Hinter der fachlichen Bezeichnung der Stab-, Stand- und Schwung-*Reibtrommeln* bergen sich drei beliebte Gerätschaften der Volksmusik: der niederdeutsche Rummelpott, der ostpreußische Brummtopf und der gemein-deutsche „Waldteufel" (Abb. 267). Hier wie dort wird die über einen Hohlraum gespannte Membran durch einen Stab oder einen Büschel Roßhaar oder einen Faden, den man streicht oder wirbelt, in Schwingung versetzt. Alle drei sind bezeichnenderweise der Weihnachtszeit zugehörig. Zum Bereich des Kinderspielzeugs gehört endlich auch das einfachste Membranophon, das wir selbst bilden, wenn wir ein Stück dünner Baumrinde oder ein längliches Blatt, etwa Schilf, mit beiden Händen vor dem Mund straffziehen und ansummen. Oder man umwickelt einen Kamm mit Seidenpapier und „bläst" darauf. Das Ergebnis ist ein entstellter, näselnder, „geisterhafter" Ton, der der Stimme alles Menschliche nimmt. Was bedeutet dies näselnde Singen? Es war ursprünglich magisch gemeint, sollte den natürlichen Klang der Menschenstimme zauberisch ins Un- und Überpersönliche wenden. Und dienen nicht alle diese Klappern und Glocken und Rasseln und Ratschen und Trommeln ursprünglich dem Schutz vor bösen Geistern, der Abwehr der Dämonen? Hat sich nicht im Volksgebrauch gerade der Fastnachtszeit manches dieser Riten erhalten? Hier blicken wir noch einmal wie durch einen schmalen Spalt in die tiefere kultisch-magische Urbedeutung all dieser Geräuschinstrumente der Volkes hinein.

Schrifttum.

Nach Fertigstellung unserer Abhandlung erschien das erste Werk, das mit einer Fülle von Beispielen und Bildern einen Überblick über die deutsche Volksmusik der Vergangenheit und Gegenwart gibt: Hans Joachim Mosers „Tönende Volksaltertümer", Berlin 1935, M. Hesses Verlag. Über Volksinstrumente gibt es bisher nichts Zusammenfassendes, Einzelnes nur bei C. Sachs, Handbuch der Musikinstrumentenkunde, Leipzig 1920, und derselbe, Geist und Werden der Musikinstrumente, Berlin 1929. Hier hat unsere deutsche Wissenschaft viel nachzuholen.

268. Alt-Norderneyer Trachtentanz.

Der Tanz im deutschen Volk.

Von Dr. **Siegfried Lehmann**, Hannover.

Allgemeines.

Die Wurzeln des Tanzes gehen tief in die Urgeschichte der Menschheit hinab und nehmen dort ihre Kraft wohl nur aus der kultischen Gemeinschaft des Volkes. Auf eine religions-philosophisch begründete Darstellung dieses seelischen Hintergrundes muß in diesem Handbuch verzichtet werden, weil es sich hier nur darum handeln kann, die Geschichte des Volkstanzes zu beschreiben, wie dieser im deutschen Volke sich herausentwickelt hat. Hauptsächlich muß also gezeigt werden, (A) welche Tatsachen und Ereignisse den volksmäßig gebundenen Tanz beeinflußt haben, und (B) welche geschichtlichen Tanzformen in unseren heutigen deutschen Tänzen vereinigt sind.

A. Begriff.

Der Mensch hat immer und überall in der Welt eine Seelenstimmung triebhaft im Tanz zum Ausdruck gebracht. Alle bewußten und gesteigerten Körperbewegungen und alle musikalischen Versuche naturgebundener Völker nehmen eine starke und leidenschaftliche Rhythmik an, die unter dem Einfluß einer ordnenden Gemeinschaftskultur meist ihre festen und geregelten Formen erhält. Was die naturhaften Körperbewegungen zum „Tanz" macht, ist nicht nur die einmalig ausbrechende, mimische Gebärde, sondern deren festgelegte, kultische Bedeutung. Seelische Zustände und Vorgänge werden sowohl sichtbar gemacht als hervorgerufen und mitgeteilt. Der Tanz ist die urtümlichste Kunst des Menschentums überhaupt.

Wortbezeichnung. Im Indogermanischen kann man kein einheitliches Stammwort für „Tanz" feststellen. Otto Schrader bringt dazu im Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde (II, S. 507) unter vielen anderen folgende Sprachreihen: Sanskrit: rêjate „er schwankt, bebt" — litauisch: laigyti „wild laufen" — gotisch: laikan „springen, hüpfen" (mittelhochdeutsch: leich „Tanzlied"). Oder zweitens im Sanskrit: dhû- „hin- und herschütteln" — griechisch: θύω „stürme einher" — althochdeutsch: tûmalôn „taumeln", tûmôn „tanzen" („Getümmel"). Welche Bewegungsart diese Ausdrücke meinen, ist nicht eindeutig. So kann laikan und tûmôn das kreiselförmige Sich-Drehen eines Einzelnen beim Tanz sein oder das Kreisebilden nach Kinderart — während danson vielleicht schon das paarweise Führen im Tanze ist. Man wird damals den Begriff der feierlichen oder leidenschaftlichen Bewegung wohl noch nicht von dem des Tanzes unterschieden haben. Es haben wahrscheinlich auf dem Gebiete der Einzelsprachen lange noch die Ausdrücke wie Hüpfen, Gehen, Springen, Stürmen je nach dem Nationalcharakter die gleiche Sinnesbedeutung wie unser heutiges Tanzen gehabt. Man kann auch heute noch die einzelnen Nationaltänze am kennzeichnenden Temperament erkennen, das sich aus der inneren Notwendigkeit der rassischen Geistesanlagen ergibt.

Gehalt- und Gestaltwandel.

Das Erleben, das in der Tanzbewegung und in der Tanzmusik seinen Ausdruck findet, hat sich im Laufe der Zeitgeschichte ständig geändert und in den Ausmaßen seiner Bedeutung meistens verengt. Was der Tanz *heute* noch zum Ausdruck bringt, ist zum einen das primitive Vergnügen am halb kindlichen, halb erotischen Mitgerissensein durch stark rhythmisierte Musik, zum anderen das ursprüngliche Körpererleben des Künstlers, aus dem Tänze auch ohne musikalischen Anreiz hervorbrechen können. In unseren höheren deutschen Gesellschaftsschichten ist der Tanz nirgends mehr ein Gemeinschaftstanz (wie bei den erhaltenen Bauerntänzen), sondern reiner Paartanz geworden. Es scheint also ein ganz wesentlicher Bestandteil am „*Volkstanz*" zu sein, daß er *weniger der Tanz einzelner Paare, sondern der gemeinschaftliche Tanz aller Teilnehmer* ist. Das wird aus der „Geschichte der Tanzformen" erklärt werden.

Bei allen *indogermanischen Völkern*, auch bei den Germanen, scheint der Tanz von streng religiösem, d. h. *kultischem Gemeinschaftscharakter* gewesen zu sein. Namentlich die Flurumgangshymnen mit den Opfern und Gebeten um Fruchtbarkeit für die Fluren lassen sich bis tief in vorchristliche Zeiten hinein verfolgen. Wir „begehen" ja auch heute noch ein Fest. Mimische Darstellungen, welche die zwischen Mensch, Tier und Natur auftretenden Erlebnisse verkörpern (Jagdszenen, Schlachtengetümmel usw.), lassen sich in Tanzformen mit kultischem Gepräge überall und früh nachweisen. Sie treten im Nachmittelalter als jahreszeitlich gebundene Tänze, als Zunfttänze (wie der Schwertertanz) in Erscheinung. Schließlich besteht ja eine enge Verbundenheit zwischen Tanz und Schauspiel. Hans Naumann hat in seinem Buch „Primitive Gemeinschaftskultur" diesen Gedanken deutlicher ausgesprochen. Zwischen kultisch-mimischen Tänzen, in denen z. B. die Einzeltänzer göttliche Wesenheiten mit Hilfe von Masken verkörpern, und den Stimmungstänzen der großen Volksgemeinschaft, in denen das Gemüt um Ausdruck ringt, sind vielfache Übergänge vorhanden. Der Gebärdentanz spielt dabei immer eine bedeutsame Rolle, weil im „Zauber"-Tanz eben ein Vorgang seherisch-wunschhaft vorauserlebt oder wunschhaft-beschwörend nacherlebt wird. In diesen frühen Zeiten der Menschheitsgeschichte gibt es also eine ganze Stufenleiter von Tänzen.

Mit der Christianisierung Germaniens mußte selbstverständlich eine ganz anders geartete Geisteshaltung jene Vielfältigkeit volkhafter Tänze, die aus dem Drange eines reichen, selbständigen, naturbestimmten Seelenlebens geboren werden, verdrängen. In wenigen berühmten Prozessionen, z. B. der Echternacher Springprozession, tut sich der uralte Zusammenhang zwischen Tänzen und

269. König David, ein Saiteninstrument spielend, Musiker mit Gabelbecken und Tänzer. Eingangsbild zum Psalterium aureum der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts in St. Gallen. Daß den frühen Deutschen der Tanz als Teil des Kultus nicht unbekannt war, zeigt die gewandte, wenn auch wohl von der Antike her beeinflußte Darstellung.

270. Höfischer Tanz aus der Großen Heidelberger (Manesseschen) Liederhandschrift.

Kulthandlungen noch heute kund. Aber im Verhältnis zu den vielen Verordnungen der Obrigkeit und den häufigen und sehr strengen Verboten der Geistlichen konnte die eingewurzelte Tanzfreude wenig gehemmt werden, nur, daß die Bedeutung der Tänze immer weniger gewußt und darum mit der Zeit auch weniger erfühlt wurde. Im Zuge der hochmittelalterlichen Entwicklung der Gesellschaftsschichten mußte sich gleichzeitig auch die äußere Form der Tänze verändern. Die verschiedenen Tanzformen und Tanzsitten sind also als das Widerbild der entstehenden Verzweigung in Einzelstände zu werten. Die Bauern und Bürger „sprangen den Reihen", die Ritter „traten den hovetanz". Je mehr an den Höfen der Könige und des Adels nord- und auch südfranzösisches Geisteswesen an Einfluß zunahm, um so mehr lassen sich auch die übernommenen Tanzformen und Tanzsitten nachweisen.

Diese erste Überfremdung mit französischem Kulturgut mußte sich auch auf die niedrigeren Stände auswirken. Ist der Meistersang vom Minnesang her beeinflußt worden, so auch der bürgerliche Tanz von dem des Adels. Je später im Mittelalter, desto deutlicher kann man die vier großen Gruppen nach ihren Ausdrucksformen und nach ihrem Figurenschatz unterscheiden: der dörfische Bauerntanz — der bürgerliche Tanz der Zünfte und Innungen — der verfeinerte Tanz der Patrizier — endlich der höfische Tanz. Alles in allem ist es überhaupt eine Zeit der Lockerung; wenn z. B. Herzog Stefan in München 1401 in der Johannisnacht mit den Bürgerinnen tanzt, wenn Maximilians Sohn Philipp das gleiche in Augsburg 1496 tut, wenn Kurfürst Johann der Bärtige 1500 in Torgau ein Tanzhaus bauen läßt — es sind Anzeichen dafür, daß sich eine Wandlung in der Auffassung vom Wert der rhythmischen Bewegung für das Leben vollzogen hat. Nicht allein der Wohlstand und Reichtum haben fördernd gewirkt, sondern vor allem regte sich in der Tiefe des Volksganzen wieder ein Trieb, der in den Jahrhunderten des Hochmittelalters wenig gepflegt worden war, da die Kirche ja Gegnerin des Tanzes war.

Eine zweite Welle romanischen Wesens beeinflußte unumstritten auch den deutschen Tanz des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese neuen Tanzsitten, durch Tanzmeister, Balletts, Theateraufführungen weitestverbreitet, wurden von den höheren Ständen begierig aufgenommen, ja bis auf den heutigen Tag festgehalten.

Je pomphafter und fremder, desto lieber wurden diese „Gesellschaftstänze", wie Menuett, Française, Quadrille, Polonaise usw., gepflegt; ihre Namen spielen heute noch als Gattungsbegriffe in der Musik eine lebendige Rolle. Beim gemeinen Volk dagegen wurde dieses fremde Tanzgut, entsprechend seiner Geisteshaltung, bald kräftig eingedeutscht und mit altem, deutschem Tanzgut so eng vermischt, daß am Ende ein einheitliches, neugeformtes, deutsches Tanzgut daraus wurde. Was dem bäuerlichen Gemeinschaftstanz nicht gemäß war, wurde bald abgestoßen. Die bäuerlichen Tanzformen dieser Zeit hatten also ihre heimatliche Bindung nicht verloren; die bürgerlichen Tanzformen, vor allem die der höheren Stände, gehen fortan ihren eigenen Weg. Die gegenseitige Beeinflussung setzte nur hin und wieder ein. Das wird in der „Geschichte der Tanzformen" gezeigt werden.

271. „Die Galliarde", Stich von Franco. Hier zeigt sich aufs deutlichste die sehr höfische Haltung beim Tanze (vgl. Dürers Bild „Tanzende Bauern", Abb. 273).

Die Entwicklung des Gesellschaftstanzes im 20. Jahrhundert wurde durch die Einfuhr der außereuropäischen Tänze stark umgewandelt. Der Jazz der nordamerikanischen Neger und der Tango der südamerikanischen Romanen, vor allem die Anglisierung des deutschen Walzers in Boston, Twostep und Onestep, kennzeichnen die nicht mehr

volksmäßig gebundene Art der Gesellschaftstänze, obwohl die Anlehnung an Dörfisches und Heimatliches oft vorgenommen wurde. Was sich auf der Bauernhaus-Diele" früher lebensvoll und natürlich zusammenfand, wurde auf der großstädtische Tanzfläche, auch „Diele" geheißen, ins Gegenteil verkehrt. Herstellung und Verbreitung machten diese Tänze zum Gegenteil dessen, was dem „Volkstanz" seine Daseinsberechtigung und seinen inneren Wert gegeben hat und heute durch die Aufbauarbeit der Jugend wieder gibt: Ausdrucksmittel dafür zu sein, daß der einzelne Mensch seinen persönlichen Wert innerhalb der Gemeinschaft empfindet. Dafür gibt es kaum einen empfindlicheren Maßstab als den Volkstanz. Das hatte schon der Wandervogel und die ihm nachfolgende Jugendbewegung erkannt. Sie sammelte die überlebenden Reste (Jöde), pflegte sie teils als instrumentale, teils als Singtänze. Durch die Jugendbewegung erlangte der Volkstanz wieder allgemeinere Kulturbedeutung.

272. Volkstanzneubelebung durch Tanzgruppen der Jugendbewegung bei Holzhausen-Pyrmont. Man vergegenwärtige sich, wie durch die Wahl des Tanzplatzes den Formen des Volkstanzes ihr ursprünglicher Reiz wiedergewonnen ist. (Aufnahme: C. Bergmann, Hameln.)

Tanzplätze.

Von den germanischen Tänzen wissen wir bestimmt, daß sie im Freien abgehalten wurden. Wo und in welcher Umgebung, ist freilich noch unerforscht. Vielleicht findet aber die Forschung über folgende Überlieferung und Vergleiche weiter in die dunkle Vorzeit hinein. Erste Spuren von Tanzliedern und Chorreigen tauchen in den Verboten der Apostel und Konzilien auf; so wendet sich das Mainzer Konzil von 813 gegen den „schändlichen und üppigen Gesang ringsum die Kirchen". Vor allem zu Zeiten der Christnacht und des Kirchweihfestes — besonders zu Zeiten der Heiligen Messe — pflegte man auf den Friedhöfen die „heidnischen", darum verbotenen Tänze zu veranstalten. Die Friedhöfe waren nun zu damaliger Zeit noch nicht die „Höfe des Friedens", die Begräbnisplätze (Cömiterien), sondern als die „umfriedeten Höfe" die einzigen Befestigungen (Refugien) der damaligen Siedlungen. Sie traten damit das Erbe der alten, auf den Höhen gelegenen, befestigten Wall- oder Fluchtburgen an. Durch Beispiele ist auch die kultische Bedeutung dieser großen Volksburgen oft belegt worden; für unsere Frage ist eines der besten Beispiele für kultische Bedeutung der Questenberg am Harz: Dort wird der endliche Sieg des jungen Maies über den alten Winter durch eine festliche Begehung gefeiert. Der jedes Jahr wiederaufgerichtete Questenbaum steht auch heute noch inmitten der ehemaligen Wallburg über dem Dörfchen.

Im Zeitalter der Minnesänger, dem 12. bis 14. Jahrhundert, zog alles tanzlustige Volk hinaus vor das Tor und sprang im Schatten der jungbelaubten Linde seine Reigen. Jedes Dorf hatte seinen Tanzplan am Berghange, den „Tanzbühel, oder an der Wiese am Bach, den „Anger". Oft wurde auch eine „Tanzlaube" von der erwachsenen Dorfjugend errichtet und mit Maibusch ausgelegt. Zur kummervollen Winterzeit boten die Tennen und Dielen ja genügend Platz für eine große, tanzlustige Hochzeitsgesellschaft. Erst mit dem 14. Jahrhundert treten dann in den Zinsbüchern der großen Städte und Marktflecken Tanzhöfe auf. Ratsstuben und Zunfthäuser gewährten ihren Angehörigen ebenfalls bald Raum für gemeinsame Tanzfestlichkeiten. Für Augsburg wird ein solches 1396, für Frankfurt am Main schon 1350 und 1390 (der „Juden Tanzhaus") erwähnt. Wenn in den Dörfern auch „Tanzhäuser" — meist wohl mit Brettern belegter Boden im Wagenschuppen — genannt werden, so blieb dennoch der Tanz im Freien üblich. Mit dem 17. Jahrhundert begannen die Dorfwirte Tanzvergnügungen, lediglich um des Verdienstes willen, zu veranstalten; der verderbnisreiche Dreißigjährige Krieg öffnete den Tanzvergnügungen vollends die Wirtshäuser. Erst hundert Jahre später kamen die „Tanzsalons" auf, dem französischen Zeitgeschmack angepaßt, der solches vorschrieb. Mit ihnen zog aber derartig viel Steifheit und Verkrampftheit ein, daß der erste berühmte „Bauernball" der Wiener im Jahre 1864 als Befreiung empfunden wurde. Seitdem ist der unsterbliche Wiener Walzer der Hauptbestandteil unserer Tanzveranstaltungen unter der Tanzkrone wie im feinsten Ballsaal.

Die gestaltenden Grundkräfte beim Tanz.

Schon zu Anfang wurde ausgedrückt, daß am Volkstanz die Bewegung, das figurenreiche Sich-Bewegen beim Tanzen, nicht das allein ausschlaggebende oder sogar einzige Merkmal ist. Letzteres zu behaupten, beruht auf mangelnder oder ungenauer Beobachtung. Aus welchen Kräften gestaltet sich das Tanzen, welches ist der Stil, d. h. also: die „Besonderheit des volkstanzmäßig geformten, künstlerischen Ausdrucks" einer Gemeinschaft oder eines Einzelpaares?

Als die vier Grundkräfte müssen Rhythmus, Bewegung, Form und Musik betrachtet werden. Bekanntlich streiten sich hier Musiker und Tänzer, welches die treibende Kraft sei. Man bleibt sicher an der Oberfläche, wenn man an den Volkstanz nur von einer Triebkraft her den Maßstab anlegt. Sowohl das eine wie das andere kann Ursprung des Tanzes sein — aber alle Gründe müssen schließlich zur Einheit zusammenklingen.

Rhythmus und Bewegung. Rhythmus ist notwendig, um die Hemmungen, die für das Einzelwesen durch das Gemeinschaftsleben entstehen, zu lockern und schließlich in einer Form zu überwinden, die dem Gemeinschaftsleben nicht widerstrebt. Den im Volkstanz jeweils liegenden rhythmischen Impuls zu erkennen, ist nicht schwer, wenn auch eine Verwechslung von Rhythmus und Takt Schwierigkeiten bereitet. Rhythmus im Volkstanz ist nicht eine gestaltgebende Grundkraft an sich, weil sie schwer aus Musik und Bewegung herausgetrennt werden kann. Am rhythmischen Aufbau wird man aber die Unterschiede der landschafts- und blutgebundenen Tänze feststellen und Wesensgleiches zu Stammesgruppen zusammenfassen können. Diese noch zu lösende Arbeit ist gemeinsam von den Volkstänzern und Wissenschaftlern zu betreiben.

Ebenso nötig wie eine Untersuchung des rhythmischen Gehaltes im Volkstanz muß eine Erforschung der Bewegungsarten sein. Oft tritt nämlich die rhythmische Bedeutung von Walzer-, Polka- oder Schottischschritt zugunsten einer landschaftlich geforderten, lockeren Bewegung zurück. Daraus ergibt sich für die Neuschöpfung von „Volkstänzen", den Bewegungsformen der einzelnen Landschaften nachzuspüren und sie für das Neue organisch, klar im Aufbau und nicht etwa „originell" und „hochkünstlerisch" auszuwerten.

Form und Symbolik. Da Volkstanz nie freier Tanz sein kann, sondern gebundene Form voraussetzt, gehört die „Form" des Volkstanzes zu seinen wesentlichen Gestaltwerten. Von ihm aus muß man den Zusammenklang mit allen anderen Grundkräften verlangen; sinnvoll muß die Form sein, damit sie als volkseigen empfunden und anerkannt werden soll. Jedes bloße Konstruieren und Zusammensetzen ist daher allen Volkstänzen immer fremd gewesen. Die Beurteilung der Formen wird dort am leichtesten sein, wo das tägliche Tun und Lassen, wie z. B. bei den Reifentänzen der Böttcherzünfte, zu Tänzen geformt worden ist. Schwierig wird die Beurteilung von Tanzformen, die sicher symbolischen, ehemals sogar kultischen Inhalt gehabt haben. Am schwierigsten aber ist die Beurteilung der Tanzformen, die inhaltsfrei, nur nach ästhetischen Maßstäben geschaffen worden sind. Wie weit inhaltsfreie Tanzformen jemals beim Volkstanz angewandt worden sind, muß die weitere Forschungsarbeit klären. Wert für den Volkstanz kann nur dann von ihnen zu erwarten sein, wenn es gelingt, ihre Bindung an die Gemeinschaft festzustellen. Wirken sie gemeinschaftsbildend oder gemeinschaftszerstörend, wie es beim Kunsttanz oftmals ist, der das Einzelwesen außerhalb der umhüllenden Gemeinschaft zeigt?

1514

273. Tanzendes Bauernpaar. Stich von Albrecht Dürer.

Es kann hier nur in äußerster Kürze angedeutet werden, welche Bedeutung den Formen des Volkstanzes für die Erforschung des geistigen Gemeinguts, für die Erforschung der Symbole, zukommt. Die Frage geht nach den Urformen künstlerischer Anschauung und ihrer Sondergestaltung im Tanz. Wir nehmen beim Tanz, wie

beim Lied und bei aller Volkskunst schlechthin, nur immer einen schöpferischen Geist an. Warum macht uns aber heute mehr denn je staunen, daß die Tanzformen eine Fülle und Reichhaltigkeit einschließlich ihrer stammesmäßigen Abwandlungen auszeichnet (vgl., wie oft der „Siebensprung" in der Liste der deutschen Bauerntänze auftritt!)? Wenn wir den gesamten Formenschatz einmal auf seine Grundformen hin durchsehen, beginnt sich nämlich die äußerliche Formenfülle in eine fast verblüffende, innere Einfachheit der Formen zu verwandeln, die über den deutschen Kulturkreis hinweg immer wiederkehrt. Die Urformen menschlicher Kunstbetätigung scheinen auch bei der Schöpfung von Tänzen sehr stark angewandt worden zu sein. Bekannt sind uns diese Urformen einerseits aus der „hohen" Kunst, wie sie an romanischen Kapitälen usw. auftreten, andererseits aus der Volkskunst, wo Hausgerät, Schmuck usw. den Formenschatz vermitteln. Auf dem Gebiete der Tanzkunst mag dieses eine Beispiel zur weiteren Beobachtung anregen: Im Heidjertanz „Cuntra mit de Windmöhl" treten 4 Mädchen mit dem Rücken gegeneinander zur Windmühle zusammen; die 4 Tänzer sind die „Müller" und drehen sich als Flügel händeklappend um sie herum. Sie bilden das „Malkreuz", tätigen also symbolisch das Mahlen, Malnehmen, Vermehren (vgl. unser Wortsinnbild: „Gemahl", „Gemahlin"). Währenddessen bilden die Mädchen die „Raute", die man als Symbol der weiblichen Fruchtbarkeit auffaßt. Zum Abschluß wird, wie bei vielen Tänzen, dann die „Kette" gebildet, ebenfalls eine Urform künstlerischer Betätigung, wie man sie oft auf Truhen, Kapitälen usw. findet (Abb. 274). Sie scheint den Sonnenjahreslauf und den auf- und absteigenden Lebenslauf zu versinnbildlichen. Warum dabei die Jungens rechts gegen den Sonnenlauf, die Mädchen links herum gehen, ist vielleicht auch nicht Zufall, zumindest uralte Tanzvorschrift mit ungewußter Symbolik. — Hier könnte die Wissenschaft noch vieles aus der Vergessenheit heraufholen. Die Schöpfer unserer neuen Volkstänze sollten einmal die alten Tänze daraufhin durcharbeiten — nicht allein, um den symbolischen, ehemals kultischen Gehalt kennenzulernen, sondern auch, um sich selbst die Neuschöpfung von Tänzen zu erleichtern. Die Alten hatten dieses Wissen um das alte Tanzgut aus Überlieferung noch; wir aber müssen uns dieses Wissen durch hingebende Arbeit am alten Tanzgut wieder zurückerkämpfen, um es verständnisvoll pflegen zu können.

274. Die Kette. Die „Kette" wird aus dem Kreis herausgebildet. Das Tanzpaar trennt sich und reicht, in Gegenrichtung den Tanzkreis durchschreitend, jedem Mittanzenden abwechselnd die rechte oder linke Hand, bis es sich wiedertrifft. Der Weg ist der aufgezeichnete; die zeichnerische Darstellung der einzelnen Tanzfiguren ergibt den schöpferischen Gesamtwurf und dessen Sinnbedeutung. Wie weit die Nachzeichnung dem tatsächlichen geistigen Schöpfungsakt nahekommt, ist noch wie so viele Fragen der Volkskunst ungeklärt.

Musik. Die Rolle der Musik endlich ist die umstrittenste. Die einen schreiben ihr alle Antriebskräfte zu, sie sei die Urheberin alles Tanzens, die *unmittelbar gestaltgebende Kraft* — die anderen sehen in ihr nur die Dienerin, welche die von außen kommenden Einflüsse nachbildet: sie sei nur die *Begleiterin*, welche erst aus Form und Bewegung heraus entspringt. Dafür oder dagegen sich zu entscheiden, ist bei dem heutigen Wissensstand nicht möglich. Vielleicht kann derjenige eher den Kern einer so schwierigen Fragestellung treffen, der selbst Volkstanzmusiker ist. Dolf Giebel, einer der jungen Meister der Volkstanzmusik, beschreibt in der Zeitschrift für Volkstanz „Der Tanzkreis" (III, 3; März 1933), was ihm die Musik im Verhältnis zum Volkstanz bedeutet:

„Die Musik ist die *elementare Bindung* für die natürlichen *Bewegungsmomente* im Tanz, für seine Formung und Figur, für seine Schrittart, Gebärde und Geste, für seine Empfindung und seinen Ausdruck. Der ganze Tanz ist Musik. Seine ganze Kraft und seine Schwachheit. Alles, was dynamisch und motorisch den Tänzer bewegt, was er gefühls- und erfahrungsgemäß ausdrücken will, ist in der Musik gleichsam ruhend und doch lebendig vorhanden. Deshalb ist die Wahl der Tanzmusik auch das Sein und Nichtsein eines Tanzes. — *Deshalb muß Tanzmusik beinahe drängend und ganz aus sich heraus Bewegung verlangen.* Sie muß hinstreben nach der Gestaltung durch den Tänzer; sie muß ein gesteigertes Raum- und Körpergefühl in sich tragen, das gleichsam motorisch nach Umwertung an den Tanz, nach Bewegung verlangt. — Die *Nur-Musik*, die nicht die Kraft in sich hat und diese Kraft auch gar nicht haben will, einen Menschen zu bewegen und ihn zur äußeren Gestaltung durch den Tanz zu zwingen, ist *eben keine Tanzmusik*."

Tanzmusik in dieser Auffassung muß stark auf den Gemeinschaftssinn der Tanzenden wirken. Das kann in den folgenden Abschnitten an den geschichtlichen Tanzformen gezeigt werden. Hier sei nur erst so viel festgestellt:

Wenn vom Volkstanz in seiner Gesamtheit gesagt worden ist, er sei Ausdrucksmittel dafür, daß der Einzelmensch an ihm seinen persönlichen, seinen Eigenwert innerhalb der Gemeinschaft bewerten kann — so gilt von der Volkstanzmusik in besonderem Maße, sie erwecke den tänzerischen Menschen und den Sinn *für die tänzerische Gemeinschaft*. Diese tänzerische Gemeinschaft wird aber früher wohl immer eine

kultische Gemeinschaft gewesen sein. Aus diesem Grunde wird in diesem Beitrag die nahe Verwandtschaft von „kultischem" und „weltlichem" Volkstanz immer wieder betont.

Gleichzeitig ist mit solch einer Beurteilung der Tanzmusik das Urteil über das destruktive, das heißt: gemeinschaft-zerstörende Wesen von „Niggertanz" und „Jazzmusik" während der Nachkriegsjahre gesprochen!

Forschung.

Über die Volkstänze einiger Landschaften ist die Wissenschaft gut unterrichtet, über andere sehr wenig — fast alle Beiträge sind recht schwer auffindbar und haben nur selten den Weg aus den sehr verstreut erscheinenden Heimatschriften und den Heimatbeilagen der Zeitungen heraus zur geeigneten wissenschaftlichen Bearbeitung gefunden. Eine Anzahl solcher versteckt erschienenen Aufsätze ist in verschiedenen Jahrgängen der Volkskundlichen Bibliographie von Geiger aufgenommen worden.

Es mangelt beim Volkstanz immer wieder an guten Beschreibungen. Es ist nicht leicht, das starke Ineinander-Verflochten-Sein von sichtbarer und fühlbarer Körperbewegung und von rhythmischem Fall der gleichzeitigen (synchronischen) Musik zu schildern. Um davon ein Bild zu vermitteln, müßte entweder die ganze Sprachkunst eines Dichters aufgewandt werden, oder das mechanische Mittel des Tonfilms müßte das Erscheinungsbild des Volkstanzes aufzeichnen.

Eines der schönsten Gedichte, die dem Versmaß wie dem Wortklang nach das Wesen des Tanzes ganz allgemein darzustellen versuchen, ist Friedrich Schillers Gedicht vom „Tanz": „Siehe, wie schwebenden Schritts im Wellenschwung sich die Paare drehn! ..."

Die ersten Versuche, den Tonfilm als Studienmittel für die Volkstanzforschung auszunutzen, sind von der Landesanstalt für Volkheitskunde in Halle gemacht worden. Man ging dabei von dem Gesichtspunkt aus, daß die einmalige, festgehaltene Form einen Einblick in die Gestaltungsgesetze gestatte. Wenn in dieser Art die verschiedenen, noch erhaltenen Volkstänze registriert werden könnten, wäre eine Auswertung des Volkstanzes für die großen, volkskundlichen Fragestellungen ermöglicht.

B. Geschichte der Tanzformen.

Vordeutsche Formen und ihre kultische Bedeutung.

Die „Germania" des Tacitus ist die älteste Quelle über den Tanz bei unseren Vorfahren. Im Kapitel 24 heißt die oft angeführte Stelle:

„Genus spectaculatorum unum atque in omni coetu idem. Nudi juvenes, quibus id ludicorum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu jaciunt. Exercitatio artem paravit, ars decorum, non in quaestum tamen aut mercedem: Quamvis audacis lasciviae pretium est voluptas spectantium."

„Die Germanen haben bei all ihren Festlichkeiten eine bestimmte Art Schauspiel: Junge Männer, denen es Vergnügen ist und ehrenvolle Aufgabe, springen oder tanzen leicht bekleidet mitten zwischen bloßen, drohend gefällten Schwertern oder Framen. Diese Übung hat ihre Bewegungen geschickt gemacht und voller Anmut. Sie tanzen auch nicht um Erwerb oder irgendwelchen Lohn (denn sie sind keine berufsmäßigen Tänzer). Lohn für ihren kühnen Wagemut ist ihnen allein die freudige Zustimmung der Zuschauer."

In breiter Ausführlichkeit hat sich Kurt Meschke in seinem Buch „Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis" (Leipzig und Berlin, 1931) mit dieser taciteischen Nachricht aus dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. beschäftigt. Rückschließend aus vielen eingehend untersuchten, mittelalterlichen Schwerttanzformen gewinnt er die Überzeugung, daß diese Schwerttänze vor allen anderen Tänzen als solche zu werten sind, die an hervorragenden kultischen Festtagen stattgefunden haben; denn vorwiegend sind die mittelalterlichen Schwerttänze in der Zeit von Mittwinternacht, die heiligen 12 Nächte hindurch bis zur Fastnachtzeit aufgeführt worden. Auch die Frühlingszeit spielt eine gewisse Rolle als Aufführungszeit. Beide Zeiten haben ihre kultische Bedeutung für das Keimen der Saaten, sie sind also die großen Zeiten des Fruchtbarkeitszaubers bei allen Völkern bis in die christlichen Zeiten hinein mit ihren Flurumgängen! Darum ist anzunehmen, daß der Schwerttanz in seinem ursprünglichen Zweck wohl einer der zum Fruchtbarkeitskultus gehörigen Tänze ist. Dafür mögen die Heiligentermine sprechen, an deren Tagen der Schwerttanz hier und da aufgeführt worden ist und noch aufgeführt wird. — Indessen scheint der Schwerttanz auch eine weitere Rolle im Totenkult gespielt zu haben; ist doch die Julzeit eine solche Zeit. K. Meschke weist das in seinem Buche im einzelnen weiter nach, warum der Schwerttanz auch dort seine Daseinsberechtigung haben kann (vgl. Hans Naumann: Untersuchungen zum Schwertfechterspiel; in: Prim. Gemeinschaftskultur, 1921, S. 124f.).

Obwohl die Germania des Tacitus als die einzige schriftliche und kulturhistorische Quelle über die germanischen Tänze Nachricht gibt, so ist die volkskundliche Wissenschaft dennoch geneigt anzunehmen, daß die vorgeschichtlichen Germanen eine weit durchgebildete Tanzkunst gepflegt haben. Man ist dazu berechtigt, weil der Werdegang des Schwertertanzes als eines

kultischen Tanzes sich durch die herabgesunkenen Formen im Nachmittelalter beweisen läßt. Man muß also mit großer Wahrscheinlichkeit für das meiste, was im Mittelalter als Tanz und Tanzspiel usw. auftritt, einen germanischen Vorläufer mit vermutlich kultischer Bedeutung annehmen. Jedoch lassen sich die germanischen Tänze wegen der fehlenden Überlieferung weder nach Form und Inhalt noch in ihrer kultischen Bedeutung genauer beschreiben. „Die Sage erzählt vom Tanzlied der Elben, der Elementargeister. Nachts führen sie im Mondschein ihren Reigen, man erkennt morgens noch die Spuren im Tau. Die Balladen von Herrn Olaf und vom Erlkönig haben dieses Wissen noch heute bewahrt. So wie die Elben und Zwerge in ihren Märchen zaubern und weissagen, so reißt ihr Tanzlied selbst Bäume und Felsen unwiderstehlich zum Tanze hin; sie folgen ihm und werden nicht mehr gesehen. Die Sage erzählt vom schwedischen ‚Flußmenschen', der elf Weisen hat, aber nur zehn spielen darf. Die elfte gehört dem Nachtgeist und seinem Heer. Bei ihrem Tönen würden Tische, Bänke, Kannen, Becher, Greise, Großmütter, selbst Kinder in der Wiege tanzen müssen. Es ist noch das Reich des wirkenden Wortes, Wort und Weise sind nicht zu trennen." „Wo fassen wir die Eigenart dieser Tänze noch irgendwie lebendig? Auf einer ähnlich wie Island entlegenen und abgesonderten Inselgruppe am Seeweg England—Island: den Fär-Oer. Im Winter, doch auch zu anderen Zeiten des Jahres, auch bei Hochzeiten, tanzen die Färinger ihre ‚Kvad'. Sie erzählen die Begebenheiten der Vorzeit, von Sigurd, der Fafner tötete und Brunhild erweckte, vom grimmen Hagen, von Sigurds Tod und Gudruns Rache. Auch jüngere Stoffe sind da: Karl der Große und seine Palladine, die norwegischen Könige und Sagenhelden. Die Lieder lebten fort durch eine lange Überlieferung; sie bildeten lange Zeit hindurch die einzige geistige Nahrung der Bevölkerung, dienten dem Unterricht der Jugend. Manche Wendungen der Lieder erhielten Sprachgewalt" (Müller-Blattau).

Die Überlieferung zeigt also die Germanen als ein durchaus tanzfreudiges Volk. Ihre Tänze waren vom tiefen Ernst des Kultus getragen. Wenn die Kirche nun gegen die überlieferten Tänze immer wieder Verbote erwirkte, so geschah das, weil diese Tänze ja eben „heidnisch" waren. Jedoch entsprangen die kirchlichen Verbote keinesfalls unserer völkischen, sittlichen Weltanschauung; die Kirche gründete ihre Verbote auf Erfahrungen, welche sie aus den Tanz- und degenerierten Tanzkultformen der ganz anders gearteten Welt der niedergehenden Mittelmeerreiche schöpfte! Was sich ferner von seiten der Kirche nicht in Prozessionen und Kultumgänge anderer Art verwandeln ließ, wurde daher mit gleichem Eifer verboten. Trotzdem haben sich sehr viele der alten kultischen Tanzformen erhalten, aber sie sind als solche — wie man wissenschaftlich zu sagen pflegt — „herabgesunken" und leben „nur" noch als Kinderreigen heute weiter. Es muß hier also schon wieder betont werden, daß die Erforschung unseres heutigen Tanzgutes noch kräftiger voranschreiten muß, damit die restlichen Überlieferungen ausgewertet werden können. Dann wird man die echten Formen der alten germanischen Tänze in unverfälschtem Lichte herausarbeiten können.

Hoch- und nachmittelalterliche Tanzformen.

Es ist schon im Abschnitt „Gehalt- und Gestaltwandel des Tanzes" erwähnt worden, daß mit dem Hochmittelalter wahrscheinlich eine Umformung und Zergliederung des „Tanzgutes" beginnt. Sie verläuft in Richtung der ständischen Ausgliederung des deutschen Volkes. Profanes Tanzgut wird von allen Minnesängern und Dichtern durch die Namensnennung der einzelnen Tänze überliefert — das kultische Tanzgut hingegen scheint vollkommen verschluckt und in kirchlichen Zeremonien aufgegangen zu sein; denn nirgendwo hört man es auch nur einmal erwähnt. Jedoch sind wir weder über die genaue Ausführung noch über die Musik der profanen Tänze unterrichtet. So genau beschreiben es die Quellen nicht. Was wir aber wissen, genügt vielleicht, um ein Bild von dem Wesen der damaligen Tänze hinreichend klar zu gewinnen, und es genügt ebenfalls, um das, was sich in den „Volkstänzen" bis auf unsere Tage davon erhalten hat, als solch hochmittelalterliches Tanzgut herauszuheben.

„Reigen" und „Tanz" werden beide nebeneinander erwähnt, und sie haben auch ihre Gegenstücke im germanischen Frankreich. Reigen ist der uralte Springtanz, bei dem man, sich an den Händen haltend, in verschiedensten Figuren im Kreis herumging.

Dabei sang man das „tanzliet", das Reimar der Fiedler erwähnt, oder die „tanzwîse", von der Ulrich von Lichtenstein berichtet. Diese wurden von den Vorsängern, die meist gleichzeitig die Vortänzer waren, eingesungen: „Der des vorsingens pflag, daz was Fridrich" (Neidhart). Die anderen antworteten im Chore: „die anderen sungen alle nach"; das ist der bekannte „Kehrreim", in französischen Tanzliedern „Refrain" genannt, in schwedischen Balladen „Omquäd". Daß Vortänzer und Vorsänger immer hohe Ämter innerhalb der Dorfgenossenschaft und innerhalb der Nachbarschaft der Stadtgemeinde waren, das beweisen die Ehren, die mit dem sog. „leitestap" verbunden waren.

Zum „Tanz" hingegen werden in den Berichten meist die drei dazugehörigen Instrumente aufge-

275. Darstellung eines mittelalterlichen Tanzes im Freskenzyklus des Schlosses zu Runkelstein in Tirol.

zählt, d. h. es wurde zu den Tänzen weniger gesungen: Geigen (Fideln), Pfeifen (Flöten) und Trommeln. Im Tannhäuser heißt es an zwei Stellen:

„Mit mir sûlt ir komen ûf den anger
da man die jungen mit scharen siht zuosigen,
dâ sint diu kint,
vor dien man muoz beide floeten und gîgen.“
„Wâ nu floeter, herpfer, darzu tamburaere. . .“

Beschränkte sich der Bauerntanz auf diese drei Musikanten, so begleitete den höfischen Tanz der Ritter oft ein ganzes Orchester aus Trommeln, Posaunen, Fiedeln, Harfen und Trompeten (Zinken). Daß beim höfischen Tanz auch gesungen worden ist, beweisen uns die Tanzlieder, die von den Damen selbst gedichtet wurden.

Die Tanzsitten der Ritter und Bauern nun? Über die ritterlichen Tänze berichtet Wolfram von Eschenbach im Parzival (639) und im Titurel (1691), wo es heißt:

„Mit hôchgmutigen tanze wolten sie sich maneger freude nieten.
die reich gemuten nam des wol goume
hendel drucken meiden und frouwe kleider treten bî dem soume.“

Der höfische Tanz wurde also „getreten“ und war mit anmutigem Gebärdenspiel begleitet; dabei konnte man wohl seiner „frouwe“ die Hand drücken und ihr aus Versehen auf des Kleides Saum treten — wie Wolfram es schön zu schildern weiß. Der „umgehende“ Tanz bestand aus einem Herumziehen im Tanzkreise mit schleifendem Fuß, „umbeslîfen“, wie der Ausdruck dafür heißt.

Im Meier Helmbrecht, aus dem 13. Jahrhundert, wird eingehender geschildert:

„Je zwischen zwein frouwen stount,
als sie noch bî tanze tuont,
ein ritter an ir hende . . .“
„ie zwischen zwein meiden gie (ging)
ein knabe, der ir hende vie (umfing),
dâ stuonden videlaere bî.“

Die Tanzenden bildeten eine lange Kreiskette, die immer in Paaren hintereinander und mit schleifenden Schritten umging. So zeigen es auch die berühmten Fresken des Schlosses Runkelstein in Tirol (Abb. 275). Die Namen dieser höfischen Tänze sind uns ebenfalls bekannt; sie finden sich in den Gedichten des 12. und 13. Jahrhunderts. Franz M. Böhme hat sie in seiner „Geschichte des deutschen Tanzes" (Leipzig 1886) zu deuten und zu beschreiben versucht.

Die Namen lauten: Treialtrei (vielleicht eine Art Quadrille?), Wänaldei, Virlei, Frigambray, treirôs, Govenanz (vielleicht aus dem französischen Convenance, d. h. Zusammenkunft?), Ridewanz (vielleicht auch aus dem Französischem Retrowange, provençal. retroenso, beim bäuerlichen Reigen begegnet man einem: ridewanz). — Daß neben diesen höfischen Tänzen auch die lebhaften Reigen im freien Burggarten und unter der Burglinde gepflegt worden sind, ist wohl selbstverständlich.

Die Bauerntänze nun sind uns darum viel ausführlicher geschildert worden, weil vor allem Neidhart, Tannhäuser und Ulrich von Lichtenstein sich gerne unter die Bauernvergnügen gemischt haben und diese dann in ihren Dichtungen ausführlich beschrieben. Es sind für diese Tänze klingende Namen, von denen man meint, sie seien teils dem Rhythmus nachgebildet, teils jene rufartigen Benennungen, wie sie sich innerhalb der Gemeinschaftskultur ja des öfteren herausentwickelt haben.

Überliefert sind die Namen: Hoppaldei, heierlei, firlefei, sulefanz, mürmum, trypotei, gimpelgampel, krummer reie, achsel roten, houbet schoten, rimpfen reie, stampf und ein paar weitere Namen. Die Bauerntänze waren in ihrer Art ungemein lebhafter, ja oft durchaus zügelloser, wie aus den Beschreibungen hervorgeht — so daß die obrigkeitlichen Verbote eben nicht ungerechtfertigt waren. Bei diesen „Springtänzen" flogen die Röcke in die Höhe, und es herrschte eine ungebundene Heiterkeit, die gar zu oft in die sprichwörtliche „Keilerei mit Tanzvergnügen" ausartete.

Daß ein gegenseitiges Beeinflussen zwischen dem höfischen Tanz und dem wilden bäuerlichen Reigen stattgefunden hat, wird von den Berichterstattern oft und mit rügenden Worten bestätigt. Man habe in ritterlichen Kreisen ehemals während des Tanzens „ein lauteres Glas Wein auf dem Haupte tragen können, so sanfte Reihen habe man gepflegt — jetzt aber fiele es einem Tänzer schwer, der, vom Glase ganz zu schweigen, Mantel, Rock und Gugelhut vom Halse schüttele, so wild sei sein Tanz" (Neidhart).

Im Überblick über die Tanzformen des Hochmittelalters muß also festgestellt werden, daß die ritterlichen Tänze und die Tanzsitten der höheren Gesellschaftsschichten auch schon damals sehr stark unter dem Einfluß des zwar germanischen Nordfrankreichs gestanden haben. Indessen haben die bäuerlichen Tänze, abgesehen von den Tanzunsitten, noch uraltes Tanzgut — die Reigen — bewahrt. Die Entwicklung im Nachmittelalter steht stärker als die hochmittelalterliche im Rahmen des ständischen Ausbaues unseres deutschen Volkes — aber gleichzeitig kommen die Tanzformen und Tanzsitten unter den erneuten, fremdländischen Einfluß von Westen her.

Vorerst die ausländischen Tänze, die sich mit dem Nachmittelalter, besonders um die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, aus Frankreich und Italien bei uns in Deutschland einzubürgern begannen. Es sind unter anderen Volta, Gavotte, Courante, Allemande und Sarabande, dann die verschiedenen Ballettarten und besonders die Menuetts.

Wenn uns heute noch diese Namen durchaus geläufig sind, so beruht das auf folgendem Umstand: Nicht für die öffentlichen Tanzereien, auch nicht für öffentliche Konzerte (die es damals noch nicht gab), sondern lediglich für die Unterhaltung an königlichen und fürstlichen Tafeln und bei Veranstaltungen des Hohen Rats der großen Städte wurden sie von Balletts gebraucht — das heißt: aus dem Tanzorchester entwickelte sich also zur absolutistischen Zeit des 16. bis 18. Jahr-

276. Krug mit Tanzfries von Beham. Aus Raeren 1583, jetzt im Museum zu Goslar am Harz.

hunderts das Orchester für Symphonie und Oper. Indem man die vier Tänze: Allemande, Sarabande, Courante und Gigue vereinigte, die Harmonie durch Thema, Gegenthema und Kontrapunkt steigerte — gewann man jene Musikfolge, die bis heute Suite heißt.

Um hier gleich die Entwicklung der Tanzmusik weiter fortzuführen, die im Beitrag dieses Handbuches „Musik und Musikgerät" vom Professor Müller-Blattau ähnlich geschildert wird: Ein Bach und Händel, ein Mozart und Beethoven förderten durch ihre „Suiten" zwar nicht den Tanz, wohl aber die instrumentale Kunstmusik. Erst als um 1820 Carl Maria von Weber in der „Aufforderung zum Tanz" den ersten flotten Walzerton schuf, als Johann Strauß Vater ihn einige Jahre später aufnahm und vollendete, da begann das goldene Zeitalter des Wiener Walzers und damit eine neue Zeit des Tanzens überhaupt — fast eine Neuerweckung des Tanzes zu nennen. Johann Strauß verstand es, „die Tanzweise des Volkes in die Säle der Vornehmen einzuführen — und wußte wiederum durch seine Hofballtänze die Tanzböden der Vorstädte zu veredeln". „Mit Johann Strauß wurde der deutsche Tanz erst wieder courfähig und hat dadurch den Hang der vornehmen Gesellschaft zu den französischen Tänzen seitdem etwas zurückgedrängt" (F. M. Böhme).

Die Allemande verkörpert in ihren vier $^4/_4$-Takten die allgemeine Grundform fast aller deutschen Märsche und Volkstänze. Die Paare stehen hintereinander und führen den „geselligen Tanz" in mäßigem Tempo mit zierlichem Aufsetzen der Füße aus. Die Courante ist mehr ein Tanz der feineren Gesellschaft als ein Volkstanz gewesen. Die Musik steht im $^3/_4$- oder $^3/_2$-Takt. Auch Gavotte ist ein französischer Tanz, der sich aber mehr als Musikstück denn als Tanz bei uns eingeführt hat. Die Gigue nun zeigt schon durch ihren $^6/_8$-Takt ein etwas schnelleres, lebhafteres Tempo. Das Menuett, aus Poitou stammend, steht in seiner Melodie im $^3/_4$-Takt, aber mit gemäßigtem Tempo. Schubert nennt es „ein zierliches, in Kunst gekleidetes Compliment im Geiste der Franzosen". Es hat als die „Königin der Tänze" über 200 Jahre die Tanzsalons beherrscht; auch unsere Zeit hat ihm noch nicht das Ende bereiten können, wird es doch bei den Bällen der studentischen Korporationen noch sehr gerne getanzt. Die Sarabande endlich wird bezeichnet als ein edler, sogar ernster Tanz wie kein anderer außer ihr.

Infolge dieser zeremoniellen Tanzfeste bei Hof, Adel und Patriziern ist es verständlich, daß auch zwanglosere Veranstaltungen dort üblich wurden. Indem man die freieren, ländlichen Tanzereien nachahmte und in Kostümen der einzelnen Landschaften sog. „Bauernhochzeiten", „Bauernwirtschaften" veranstaltete, mußten auch die deutschen Rundtänze bei den höheren Ständen bekannt werden und wieder Eingang finden. Diese Zeit hat wohl als die Entstehungszeit der Kostümbälle zu gelten — aber dabei ist zu bemerken, daß diese „Kostümbälle" wahrscheinlich nicht älteres Brauchtum (z. B. Maskeraden aus Abwehrzauber) berücksichtigten; denn die rationalistische Geisteshaltung dieser höheren Stände macht eine derartige entwicklungsgeschichtliche Herkunft unmöglich!

Die Tänze, die Bauerntum und Bürgertum zur gleichen Zeit pflegten, waren im Grunde die gleichen geblieben, die schon zur Minnesängerzeit getanzt wurden: Im Freien wurde der Reigen gesprungen; zur Winterzeit erlaubte die Enge der Stuben und Dielen nur den umgehenden Tanz. Die Überlieferung ist verhältnismäßig reich. Daher unterscheidet man recht die Bauern- und Zunfttänze von denen der höheren Gesellschaftsschichten (Patrizier und Adel). Die Überlieferung scheint so gut, daß auch schon landschaftliche Abwandlungen erkannt werden können. Eine der wichtigsten Beschreibungen gibt der Pfarrer Johann Adolf Köster, genannt Neocorus, um 1590—1600 von den Ditmarser Tänzen. Er unterscheidet zwei Arten von Tänzen: den langen Tanz und den Paartanz.

„Der lange Dantz" kann auf zweierlei Weise getanzt werden, entweder als „getretener Tanz" oder als „Springeltanz". Der getretene Tanz ist wahrscheinlich von allerlei Gebärden begleitet gewesen. Darauf deutet schon der Name hin: „Trymmeken-Dantz": betrimmed entspr. engl, trim — fein, geziert in Gebärden und Mienen. Der Springeltanz dagegen scheint der lustigere Tanz gewesen zu sein. Beide Tänze sind nach Neocorus, abgesehen vom Tempo, gleichartig getanzt worden: Der Vorsinger mit dem Trinkbecher in der Hand singt den Tanz ein, die anderen antworten. Dann springt einer, der vortanzen will, in die Mitte und ladet die übrigen zum Tanze ein. — „Der Biparendantz", „danach zwei und zwei tanzen", tritt nach der Mitteilung Neocorus' 1599 in Schleswig zum ersten Male auf! Wie anders der Paartanz gewertet wird, soll später beleuchtet werden. Für Ostfriesland berichtet Cadovius Müller von einem „einzigen und eigenen Tanz". „Bei dem langsamen (!), ernsten Ausgang haben sie ihre vornehmsten Posituren gemacht." In genannter Weise berichtet Franz M. Böhme in seiner „Geschichte des Tanzes in Deutschland" eingehender über die bäuerlichen Tänze.

Begnügen wir uns mit diesen beiden Musterbeispielen bäuerlicher Tanzformen und stellen für alle als immer wiederkehrend und kennzeichnend fest: Nicht im Adel und Patriziertum, sondern im Bauerntum des Nachmittelalters und der aufkommenden Neuzeit haben sich die uralten Tanz-

277/278. Überlinger Schwertertanz: Die „Brücke" ist die 2. Tanzfigur, die auf die einleitende „Kette" folgt, und wird erst „darunter" als ein „Durchschliefen" und dann „darüber" getanzt als ein „Springen über die Schwerter". (Vgl. was über den germanischen Schwertertanz von Tacitus gesagt ist, auf S. 294.)

formen des getretenen und gesprungenen Tanzreigens erhalten. Sie sind uns überliefert in den Dichtungen, in den Urkunden und Beschreibungen von Volksfesten, Hochzeiten, in fast allen Mitteilungen über das damalige Brauchtum.

Die Handwerkertänze sind sicher nie so weit ins Rohe und Unschickliche ausgeartet wie die bäuerlichen Tänze; achtete doch die Zunft streng auf die Sittengesetze. Die wesentlichen Handwerkstänze unterscheiden sich durchaus von den fröhlichen, ungezwungenen Reigen und Tänzen, welche die Festtage zu beschließen pflegten. Ihr besonderes Merkmal ist, daß sie „zur Ergötzlichkeit der Zuschauer" aufgeführt wurden, also „Schautänze" ihrem Wesen nach sind.

Vielleicht können die inneren Beziehungen aufgedeckt werden, wenn einmal eingehend erforscht wird, warum die Zeiten der großen Handwerkerfeste meistens mit den kultischen Zeiten zusammenfallen: Fastnacht, Pfingsten und Johanni. Die Chroniken der Städte berichten immer von diesen Zeiten auf Grund der Privilegien. So erhielten 1490 die Nürnberger Messerer, die Messerschmiedezunft, von Kaiser Karl IV. das Privileg, zu Fastnacht ihren Schwertertanz abzuhalten. Der Schwertertanz (Abb. 277 bis 279) als beliebtester (!) Schautanz der Zünfte ist aber nicht nur an die Messerer und Fechtergilden gebunden; die Bergknappen tanzen ihn im österreichischen Alpengebiet, die Schumacher in Braunschweig (1446), Braunau (bis 1779), in Frankfurt a. M. (1519), Winterthur und in Mühlhausen. Die älteste Erwähnung des Schwerttanzes ist sogar mit dem Brügger Schiffern verknüpft (Fastnacht 1389, 1404). Als bäuerlicher Tanz ist er sogar

279. Überlinger Schwertertanz (3): Die „Rose", eine durch das Überkreuzen der Schwerter entstehende, sehr wesentliche Tanzfigur. Unter die hochgehaltenen Schwerter kroch der „Narr", auf den Schwertern stand feierlich der „König" vor dem zuschauenden Volk. Zum Abschluß des Tanzes wurde er auch durch die Bodenlucke hoch ins Stroh unter das Dach geschleudert und auf der „Rose" wieder aufgefangen; der „Tanz durch die Bodenlucke" war eine besondere Ehrung für den Dithmarscher Bauern.

280. **Schaumburger Tanzmusik.** Selbstgeschriebenes Notenheft aus dem 1. Viertel des 19. Jahrhunderts „Achttourigen mit 'n Walzer"; „Wer seine Frau in Ehren hält". Notensammlung von C. Bergmann, Hameln.

in Überlingen, seit 1581, überliefert. Dort tanzen ihn die Rebleute.

Außer den berühmten Schwerttänzen haben die Zünfte oft andere, sie recht kennzeichnende Tänze aufgeführt: Die Nürnberger Tuchmacher tanzten den Fahnentanz; die Münchner Böttchergesellenschaft führten bei feierlichen Anlässen ihren „Schäfflertanz" auf — „Schäffler" heißen in Bayern die „Böttcher". Reiftänze sind ebenfalls von den Böttchern zu Zwickau, Augsburg, Frankfurt a. M. überliefert. Oft erwähnt ist auch das „Schembart-Laufen" der Nürnberger Metzger- und Schmiedegesellen. Auf Grund eines Privilegs Kaiser Karls IV. war ihnen 1349 gestattet worden, zu Fastnacht in Masken, den „Schönbärten" (schembart = Maskenbart), einen Tanzlauf durch Nürnberg zu vollführen. — In dieser Art werden eine Reihe Handwerkstänze im deutschen Kulturgebiet überliefert. In manchen Städten haben sie sich bis auf den heutigen Tag gehalten; das war dann in Orten mit hervorragender Überlieferung, in Städten, deren Handwerke sich ihrer Kraft und Bedeutung bewußt waren und sich von aufklärerischen Einflüssen hatten fernhalten können. In allen anderen Orten gingen die vielgestaltigen Handwerkstänze in dem Maß zugrunde, wie rationalistischer, individualistischer Geist der letzten 200 Jahre die Innungen und Zünfte samt ihrem uralten Brauchtum vernichtete.

Die Vorkriegsformen und die Bedeutung der „Bauerntänze" für die Erforschung der alten Tanzformen.

Der Gang durch die Geschichte der Tanzformen hat verschiedenes gelehrt: Jenes uralte, bis in die graue Vorzeit hinein verfolgbare Tanzgut kultischer Art hat seine ehemals stark formenbildende Kraft ganz und gar eingebüßt — dafür haben wir aber aus den (vielleicht mehr) rein unterhaltenden, nichtkultischen Tanzformen, „Reigen" und „Tanz", die Fülle unserer heutigen Tänze entstehen sehen. Diese einzelnen Tänze, in je einem der Zeitabschnitte entstanden, haben sich bis in spätere Zeiten hinein erhalten; innerhalb dieser sind sie leicht an ihrem älteren Formenschatz erkennbar. Aus dieser allgemein gültigen Erkenntnis der volkskundlichen Wissenschaft folgt: Was als zeitliches Nacheinander geschildert worden ist, muß meist auch als gleichzeitiges, räumliches Nebeneinander betrachtet werden können. Das ist nur dann möglich und hat nur dann Wert, wenn die „Überlieferungstreue" der einzelnen Stände, d. h. der Unterschied in ihren Fähigkeiten, zu erhalten und weiterzugeben, klar herausgearbeitet werden kann. Infolge der Geistesentwicklung, welche die höheren Stände genommen haben, wird bei ihnen am wenigsten altes Tanzgut und alter Tanzbrauch zu erwarten sein; sie sind zu schnellebig und, überlieferungsmäßig gesehen, sogar oberflächlich, d. h. traditionslos geworden. Nicht das Kleinbürgertum bildet den Gegenpol, sondern der beharrlichste Grundstock jeden Volkes: das Bauerntum. Innerhalb der hohen und niedrigen Bauernschichten werden wir also wahr-

281. Große Tanzkapelle in Hessisch-Oldendorf an der Weser (Grafschaft Schaumburg).

scheinlich die eben geschilderte zeitgeschichtliche Tiefe in einem gleichzeitigen Nebeneinander vorfinden. Das zu zeigen, bedarf des besonderen Abschnittes: Tanz und Brauchtum. Er soll folgen, nachdem eine bescheidene Auswahl von Tanznamen auf die Fülle und Vielseitigkeit der Bauerntänze hingewiesen hat. Manche Namen kehren immer wieder; es sind nicht nur Polka, Mazurka, Rheinländer und Walzer – diese sind ja entwicklungsgeschichtlich erklärt worden; es sind auch die an ferne, kultische Erinnerungen anknüpfenden Tänze.

282. Tanz der Hochzeitsgäste unter den blühenden Obstbäumen des Alten Landes (Kr. Stade bei Hamburg). Man beachte die Anmut in der Haltung der Tanzenden und die Schönheit der schlichten Festkleidung.

Es überschreitet den Rahmen des Beitrages, alle Tänze eingehend zu beschreiben, obwohl die großen volkskundlichen Zusammenfassungen die Tanzfrage meist höchst nebensächlich behandeln: „man tanzt Volkstänze" ist fast immer die einzige Feststellung, selten sind Tanzlieder, meist gar nicht die Melodien, gegeben. — Die nachfolgende Aufzählung will und kann also auf keinen Fall erschöpfen, sondern nur andeuten und zum sinnvollen Sammeln der heimischen Volkstänze anregen.

Namen wichtiger Bauerntänze.

Niederdeutschland:

Oldenburg: Siebensprünge, Zweitritt, Dreitritt, Viertritt, Schottisch, Hopsa, Polscher, Redova, Schottischquadrille. Calenberg-Schaumburg: Außer den „Rundtänzen" folgende „Bunte Tänze", d. h. Figurentänze: Wer sine frû in eren hält, Hochwalzer (Galoppwalzer), Holländer Bürtanz, Langenhägner, Cuntra, Kegelquadrillje, Wo geiht de weg zur hölle, Vun'n abend kumst du nich dran, Sockendanz, Haubungstanz, Sleifdanz (Sleif: Löffel, ein Küchentanz bei der Hochzeit); Achturiger, Tampete, Klönkett usw. Westfalen: Siebensprung, Achturiger, Rüentanz, Wilewei, Halben Mond, Hinten im Garten, Schustertanz, Pape von Istrup, Schweizermann, Langen Reihen Tanz, Kegelquadrille, Schäfertanz, Schwerttanz (in Billk, Kr. Steinfurth; Paderborn; Münster; Abtei Vreden). Braunschweig: Siebensprünge, Barbiertanz (der Knechte), Vadder Micheltanz, Walser, Hopser, ôle wiwer danz, Zieht mir mal die Stiefel aus, Langengelsch. Heide: Hamburger Quadrille, Cuntra mit'n Twetritt, Foftehalfturigen und Cuntra achterrum, Stoppelkranzdanz, Schaper wo haste die Mötten?, Der Hasenwinkler Heidjer (Alles: Bunte Tänze!). Elbmarschen: Dretritt, Cuntra achterrum, Schottkadrillje (auch: Bunte Tänze!). Hannoversches Wendland: Chappels (Ehrentanz für Braut und Bräutigam).

Mitteldeutschland:

Rheinland: Gej mott nit so schädde mit vot (eine Art von Rheinländer), Huckelanz, Kirmesspitler, Altweibertanz (um die junge Braut), Kronentanz, Sibbesprung. (Vgl. Siebensprung und Echternacher Springprozession!). Vogtland und Thüringen: Hallischer Stiefelknechts-Galopp, Der alte Hauschild, Lott ist dodt. Eichsfeld: Spiegeltanz, Schürzentanz, Korbwalzer, Besentanz, Es geiht nix över die Gemütlichkeit, Siehste woll da kimmt er; Brauttanz (Einzeltanz der Braut mit verbundenen Augen), Barbiertanz (wahrsch. ein „Initiationstanz der Jünglinge"). Sachsen: Vogelsteller, Sackmütz, Hauschild, Großvater, Walzer, Rutscher, Hans ohne Sorgen (Wendisch), Laternentanz, Fackeltanz (Reiftanz mit Lichtern auf dem Kopf, ehemals ein Böttchertanz), Mummellaufen, Schrecktanz.

Ostdeutschland:

Mecklenburg: Lichtertanz, Siebensprung, Kockschentanz, Kellentanz, Hahnenkra, Rückelrei (Ruckeldre). Rügen: Polka, Schottisch, Bummelschottisch, Vadder Micheldanz, Herr Schmitt Herr Schmitt, Schüddelbüx (wobei die weiten Leinenhosen der Mönchguter Schiffer hinundhergeschüttelt wurden), Rosenquadrille, Kieck ick sei di, Dunkelschatten, Winkeldanz; Siebensprünge, Panitschenschoh, Mummerei, Ruhlbas, Rundohr, Schimmelreitertanz (!). Mark Brandenburg: Schmiedemichel, Mühle, Schönthun- oder Charniertanz, Lott is dod, Tanz mit nackten Füßen, Ruck (eine Folge von 20 Tänzen für die

283. Der „Sohlentanz". Der Altländer Bauerntanz zeigt in der hier abgebildeten Ausführung die Kennzeichen eines echten Volkstanzes: höchste Lebendigkeit und Vielfalt der benutzten Formen. Bei der Ausübung des Tanzes werden sichtlich Herz und Gemüt erfreut.

Prignitzer Braut). Schlesien: Würgewalzer, Trampelwalzer, Tanz vorm Ofenloch, Fuhrmannswalzer, Bauernreigen, Besentanz, Krausbenjes Brauttanz, Kehraus (als letzter Tanz). Sudetenland: Mühlmadla, Rutkatla; als Kinderreigen: Mariechen saß auf einem Stein (!). Iglau: Der Bäuerische mit dem anschließenden, rascheren Hatscho. Schönhengstgau: Der Polstertanz, Schwiegermuttertanz, Großmuttertanz. Kohschneiderei: Risch (ein halbstündiger Brauttanz).

Süddeutschland:

Schwaben: Dreher, Galopper, Winker, Bauerntanz, Schneiderwalzer, Deutscher Tanz (Allemande), Schwerttanz (Ulm, Nördlingen, Dinkelsbühl, Überlingen, Meersburg), Kisseln-Tanz, Rutsch hin—Rutsch her, Dreischlag, Siebesprung. Baden: Holzäpflertanz, Hammeltanz, Hahnentanz. Oberbayern: Drei Lederne Strumpf, Hopper, Rugger, (Hirtentänze:) Huet-Tanz, Haxenschlager oder Schuhplattl, Schwäbisch-Langaus oder Neubayrisch. Franken: Einfacher, Zweifacher, Dreifacher, Schleifer (statt Walzer), Noppel (! statt Dreher). Böhmerwald: (Man unterscheidet „a musik" als kostenlose Tanzmusik von „boll" als einer zu bezahlenden.) Ähnliche Namen wie im Fränkischen und im Bayrischen; Trappeltanz, Pommelwitztanz. Steiermark: Straßburger, Menuett, Deutscher, Hochzeitsmarsch. Auch aus Kärnten, Österreich, Siebenbürgen sind Volkstänze bekannt, doch in kaum einer Landeskunde werden einmal Namen genannt. Auch die Volkskunde-Zeitschriften bringen fast nichts. In Siebenbürgen werden Schwerttänze von 1586 bis gegen 1860 erwähnt.

Die Volkstänze der Überseedeutschen haben sich leider in arteigener Gestaltung nicht ausfindig machen lassen.

Tanz und Brauchtum.

Tanzformen und Tanzsitten sind eng mit dem Lauf der Jahreszeiten und des Menschenlebens verknüpft. Das entspricht dem natürlichen Daseinsempfinden eines gesunden Bauern- und Handwerkervolkes, wie es das deutsche ist. Zu den Hoch-Zeiten im Jahres- und Lebenslauf sind Tänze Selbstverständlichkeit — es entspricht aber auch dem gläubigen Volksempfinden, daß es eine „tanzlose Zeit" innerhalb des natürlichen Jahresablaufes geben muß, wo (aus nicht mehr erkennbaren Gründen) widersinnig wäre, tanzen zu wollen. Es heißt daher durch alle deutschen Gaue gleichmäßig vom 25. November: „St. Kathrein, stell das Tanzen ein"; in der Münchener Gegend lautet der Vers wohl in Hinblick auf die Spinnstubentänze: „Heint is Kathrein — hat an jeda die Sein, wer se net hat — der mag se net!"

Nach der Adventszeit und den Zwölf Heiligen Nächten entfaltete sich das Leben der nachbarlichen Gemeinschaften in den Spinnstuben, auf den Knechte- und Gesellenabenden. Im Dorf wie in der Stadt schlossen sich an die arbeitsreichen Tagesstunden die Tanzvergügen der jungen Leute an: „Räumt die Schemel hinweg" ruft Neidhart schon. Die bunten und die runden Tänze sind auf diesen winterlichen Zusammenkünften der Nachbarschaften gern gepflegt worden. Gleichzeitig mit ihnen begann die Zeit der Maskenspiele auf den Straßen und in den Häusern. „Kultische" und „weltliche" Tanzformen gingen hierbei eng nebeneinander und wurden dann besonders in den Fastnachtstagen gepflegt. An vielen deutschen Orten hatte sich z. B. an die Schwerttänze, an den Schäfflertanz, an den Metzgersprung usw., die nur von Jünglingen und Gesellen, nie von verheirateten Meistern getanzt worden sind, ein allgemeiner Tanz angeschlossen.

Die Ankunft des Frühlings brachte aber erst die echte Tanzfreude auf den Plan: In uralten Naturfesten wurde der „Sommer" symbolisch durch eine große Zahl verschiedenartigster, aber sinnverwandter Tänze eingeholt. Am bekanntesten unter ihnen ist der bayrisch-oberfränkische Bändertanz zur Maien- und Pfingstzeit (Abb. 286). Vom Maibaum hängen die bunten Bänder lang herab, von denen die Tänzer je eines ergreifen und nun im Tanzschritt den Maibaum damit umwickeln; diese Verknotung wird dann wieder gelöst, indem sich der Kreis in denselben Bahnen zurückbewegt. Durch diesen Vorgang will man darstellen, wie sich die Sonnenbahn langsam in ihrem Tag- und Nachtbogen, also spiralig, aus den dunklen, bindenden Kräften des Winters herausbewegt.

284. Tanzkapelle zum Erntebier im „Schaumburger Wald". Unter der Erntekrone, die im Tanzsaal aufgehängt wird, wird getanzt.

Im Thüringischen wird von den Kindern der Wald im Reihenspiel ins Dorf geholt; das gleiche wird von den Salzsiedern zu Salza bei Magdeburg berichtet; in der Lausitz sind es die „Laubtänze", im Altenburgischen der „Quaß" oder „Pfingstquaß". Die Tage um Johanni-Sonnwendfest sind angefüllt mit Tanzbräuchen und bilden den Höhepunkt aller Feste im aufsteigenden Jahreslauf. Meist haben die Schützenfeste das Erbe der alten Zeiten angetreten, ferner aber auch die Kirchweihfeste oder die Kirmes, die im Laufe des Jahres eine der freudigst erwarteten Gelegenheiten zum Tanzen sind.

Erst wenn die Hauptarbeit im bäuerlichen Jahre getan ist, mit und nach der Ernte, beginnt die zweite große Reihe der Tanzfestlichkeiten.

Zu Jakobi, den 25. Juli, wurde der erste Kornschnitt feierlich begangen; die christliche Kirche übernahm es mit ihrer Einsegnungsfeier, der sich abends Schmausereien und Tanzereien anschlossen. Zum Abschluß der Ernte dann die großen Schnitter- und Erntetänze. In der Prignitz gibt es den Fru-Gode-Tanz, der zu Ehren die letzten Halme stehenblieben; diese brachte man mit Tanz und Musik ins Dorf. Im Fränkischen heißt die ähnliche Sitte „St.-Mäha-Städala". Das Erntefest selbst nennt man in ganz Norddeutschland „Erntebier" oder „Erntetanz", in Württemberg „Sichelhenket" (Bartholomäustag, 25. August). Die verschiedenen landwirtschaftlichen Zweige feiern aber meist ihre Erntefeste auf eigene Art: Die schwäbischen Schäfer veranstalten den „Schäferlauf" zu Markgröningen (auch am Bartholomäustag); am Inn und am Niederrhein wird die

285. Kinderreigen um den mit Bändern und Eiern geschmückten Pfingstbaum in Altenau (Oberharz, Kr. Zellerfeld). Inhaltlich gehört unter diese Tanzreigen z. B. „Mariechen saß auf einem Stein", u. ä.

286. Bändertanz aus dem Meller „Frühlingsspiel". Während des Tanzes wickeln sich die Bänder zu einem Knoten um den Stab, die Lösung des Knotens geschieht durch die genaue Umkehrung der Tanzfolge.

Flachsernte mit einem „Flachs- oder Haar-Tanz" begangen und so fort.

Unter den Festtagen im menschlichen Leben wird die Taufe und die Hochzeit am meisten gefeiert. Dabei spielen die Ehrentänze eine bedeutsame Rolle. Sie werden für das Brautpaar, für die Brautführer und Brautjungfern veranstaltet, für die beiderseitigen Eltern und Verwandten, aber auch z. B. für die Köchinnen (Koekschen-Tanz). Sie gehören zu Sitten und Gebräuchen, die peinlich genau beobachtet werden, weil sehr viel alter Volksglauben mit dem Ausfall der Tänze und Feierlichkeiten verbunden ist. Zwischen den Tauffesten und den Hochzeiten liegen noch eine Reihe von Tanzsitten, für die alle als wichtigstes Beispiel das Mailehen stehen soll, das links des Rheines im Schiefergebirge und andernorts noch gepflegt wird.

Das Mailehen besteht darin, daß am Vorabend des 1. Mais oder auch am Ostermontag die versammelten Burschen eines Ortes die ehrbaren Mädchen „versteigern". Die Ersteigerte darf dann während des ganzen Jahres nur mit ihrem Burschen tanzen. Vom erlösten Geld wird dann eine große Tanzfestlichkeit veranstaltet, auf der meist die „Maifrauen" freigehalten wurden. Dieses Mailehen ist in der Eifel schon sehr alt; es gibt eine weite Literatur darüber. — Das Mailehen soll auch von den Deutschen in Litauen gepflegt worden sein.

Daß Tracht und Schmuck gerade bei den Tanzfestlichkeiten immer ihre besondere Bedeutung gehabt haben, dafür sprechen nicht nur die vielen Sprichworte (z. B.: „Zum Tanz gehören mehr Dinge als rote Schuh"), sondern auch die farbenprächtigsten Gemälde unserer deutschen Meister; es sei hier auf den Beitrag dieses Handbuches „Tracht" hingewiesen, der sich eingehend mit der Festkleidung beschäftigt.

Fassen wir schlagwortartig zusammen, was im allgemeinen und im einzelnen über den volksgebundenen deutschen Tanz ausgeführt worden ist:

1. Auch im deutschen Volke ist die Freude am Tanzen trotz aller tanzfeindlichen Bestrebungen seit dem Hochmittelalter tief eingewurzelt geblieben. Der Urgrund des Tanzes ist vermutlich im Kultischen zu suchen; denn auch heute ist die Zahl der zwar nicht mehr als kultisch verstandenen Tänze und Reigen immer noch groß. Solche Tanzformen finden sich weit und breit durch ganz Deutschland in allen Gebieten der Sitte und des Brauchtums.

2. Die Entwicklung der deutschen Tanzformen geschieht wohl so: Die ehemals kultischen Formen geraten im Hochmittelalter unter den umformenden Einfluß der ständischen Aufgliederung und außerdem unter die stärkst umformende Wirkung westischer Tänze. Es lassen sich mehrere einwirkende Wellen unterscheiden. Die Folge ist die Verwelschung in „Gesellschaftstänze" und das nicht mehr entwicklungsfähige Dahinsiechen der alten Bauerntänze. Die Wesensunterschiede entwickeln sich zwischen beiden zur Zeit der Renaissance und des Barock.

3. Der „Volkstanz" ist seinem Wesen nach ein Gemeinschaftstanz, wo jeder mit allen und alle mit jedem tanzen: der „Gesellschaftstanz" hat sich dagegen zum reinen Paartanz entwickelt. Von ganz anderer Art ist der „Einzeltanz"; er tritt schon seit den frühesten Zeiten auf und ist dann allerdings meist ein rein kultischer Tanz — während er heute als rein künstlerischer Tanz zu werten ist.

Schrifttum.

Die Schrifttumsangaben enthalten nur einige wenige von den wichtigen Schriften über den Tanz, nicht aber die Sammlungen von Volkstänzen und ihren Musiken. 1934 ist das deutsche Volkstanzarchiv in Berlin dem Volksliedarchiv angeschlossen worden. Böhme, Franz Magnus, Geschichte des Tanzes in Deutschland, Leipzig 1886, 2 Bde.; mit Noten, aber ohne Bilder. — Wolfram, Richard, Volkstanz — nur gesunkenes Kulturgut? Ztschr. f. Volkskunde 3 (1932), S. 26—42. — Sonner, Rudolf, Musik und Tanz. Vom Kulttanz und Jazz (Wiss. und Bildung 266), Leipzig 1930. — Schikowski, John, Geschichte des Tanzes, Berlin (1926), mit Abbildungen.

Das deutsche Volksmärchen.

Von Dr. Lutz Mackensen,

Professor an der Herder-Hochschule in Riga.

1. Jeder weiß, was ein „Märchen" ist; der Klang des Wortes weckt zauberische Bilder die Fülle, und jedes Bild duftet im keuschen Geheimnis versunkenen, dennoch unvergeßlichen Kinderglücks. Hänsel und Gretel im Wald bei der Knusperhexe, Sneewittchen, dienende Herrin der sieben Zwerge, die Gänsemagd unter dem finsteren Stadttor, Zwiesprache pflegend mit dem Kopf des treuen Pferdes Falada — „wenn das deine Mutter wüßte, ihr Herz tät' ihr zerspringen!" Das, das sind Märchen. Warmer Wunderglanz rieselt, und irgendwie spüren wir beglückt, daß dies alles deutsch ist, Teil unseres besten Wesens, Traum unserer stillsten Stunden. Ein Gefühl in uns wird wach, das lehnt sich dagegen auf, mehr darüber auszusagen als das, was wir alle wissen, alle fühlen, alle als unveräußerlichen Besitz in uns tragen, und was letztlich doch unaussprechbar scheint.

Aber die Wissenschaft grübelt noch immer über eine befriedigende Begriffsbestimmung, und wer sich von dieser Seite dem Märchen nähert, dem häufen sich die Fragen, je weiter er geht. Was einfachem Fühlen schlicht schien, verschlingt sich zu schier unentwirrbarer Vielheit, Selbstverständliches wird schwer lösbare Frage; im neuen Blickfeld erhält alles eine neue Bedeutung, ohne daß schon alle Linien klar gesehen werden könnten. Aber je schärfer der kalte Strahl des Scheinwerferlichtes sich auf das Ziel einstellt, um so mehr zeigt sich die kernhafte Wesentlichkeit des Gegenstandes. Gerade, weil das Märchen internationaler ist als viele andere Erscheinungsformen der Volkskunde, internationaler als Volkslied etwa oder Bauernhaus, als Siedlungsform oder Volkstracht, hat die Forschung hier die Möglichkeit und also die Pflicht, aufzuzeigen, worin im Kreise der anderen Nationalmärchen nun die Eigenart des deutschen Märchens bestehe, d. h. sie kann an dem Beispiel des Märchens besonders eindringlich und überzeugend die Frage „Was ist deutsch?" beantworten. Dadurch wird die Märchenforschung zu einem Kerngebiet der deutschen Volkskunde.

Wir sind heute noch weit davon entfernt, eine eindeutige Antwort auf diese Frage geben zu können. Die Märchenforschung besinnt sich erst in unseren Tagen — nicht nur in Deutschland — darauf, daß allgemeine Einsichten erst gewonnen werden können, wenn alle Besonderheiten geklärt sind. Genauer gesagt: daß die Erkenntnis des Nationalen der internationalen Verarbeitung vorangehen muß. Wir können also vorerst nur andeuten, nicht schon beschreiben; aber gerade weil sich hier ein Ziel von entscheidender Bedeutung vor uns aufstellt, stellen wir die Forderung an unsern Beginn: deutsche Märchenforschung hat zuerst die Deutschheit ihres Märchengutes festzustellen und zu erweisen, hat zuerst zu prüfen, woher die deutschen Märchen ihren eigenen Ton, der sie ein für allemal von den romanischen oder slawischen, ja auch von den germanisch-skandinavischen Märchen scheidet, haben und was es mit diesem eigenen Ton auf sich hat. Wenn die Märchenforschungen der übrigen Nationen sich für ihr Teil diesen Standpunkt zu eigen machen, ist der internationalen Märchenforschung der wichtigste Dienst geleistet, dessen sie im Augenblick bedarf.

2. Was ist das, ein „Märchen"? An eine Geschichte, die wir als „Märchen" bezeichnen, stellen wir ganz bestimmte Forderungen, und zwar sowohl inhaltlicher wie formaler Art. Die Wissenschaft hat zu lange diese Zweiheit übersehen, hat, verzaubert durch die seltsamen Begebenheiten, die in den Märchen erzählt werden, zu lange nur den Inhalt berücksichtigt; so sind ihr notwendige Irrwege nicht erspart geblieben. Form und Inhalt gehören beim Märchen unlösbar zusammen; ein Märchen ist eine Geschichte mit besonderem Inhalt in besonderer Form.

3. Das Besondere am Märcheninhalt ist seine Verwobenheit mit dem Wunderbaren. Über- und außernatürliche Gestalten, Riesen und Zwerge, Drachen und Teufel, Menschenfresser und Hexen gehen durch

die Handlung. Aber damit nicht genug, auch die Personen und Dinge des Alltags reichen in die Welt des Wunders hinüber: Zaubervögel schwirren durch Bäume, an denen Früchte aus Gold oder mit seltsamen Heil- und Zauberwirkungen hängen, Tiere, Bäume und Blumen, Quellen und Steine können sprechen oder ihre Gestalt verwandeln, Menschen verfügen über unglaubliche Fähigkeiten, es gibt Dinge mit erstaunlichen Kräften, Schwerter, die hundert auf einen Streich erschlagen, sprechende Spiegel, in denen man sehen kann, was man nur will, Tische, die sich sogleich mit köstlichen Speisen füllen, wenn man das Zauberwort ausspricht, Wasser, die ewiges Leben verleihen. Sonne, Mond, Sterne und Winde sind redende und handelnde Gestalten. Und inmitten aller dieser wunderbaren Gestalten und Dinge steht der Held, ein Mensch, meist ein armer Mensch, der sich nun mit all dem Zauber um sich herum auseinanderzusetzen hat. Wie er das tut, wie es ihm glückt, die widrigen Wundererscheinungen, die sich ihm in den Weg stellen, mit Hilfe von anderen Wundererscheinungen, über die er sich ein Verfügungsrecht erworben hat, zu bezwingen, das bildet den eigentlichen Inhalt des Märchens. Der Mensch in der Wunderwelt, der Mensch schließlich als Herr der Wunderwelt, das ist das Märchenthema. Das ist natürlich kein gewöhnlicher Mensch, der Märchenheld werden kann: sein ganzes Leben ist vom Außeralltäglichen umklammert, oft schon von seiner Geburt an. Ein solcher Held kann nicht auf natürlichem Wege entstanden sein: seine Mutter hat ihn auf sehr unnatürliche Art, etwa durch den Genuß einer Frucht, eines Fisches, eines Schluckes Wasser oder auch nur durch den bloßen Wunsch nach einem Kinde empfangen, er ist von seinem Vater Schmied auf dem Ambos aus einem Stück Eisen zurechtgeschmiedet, ist von einem wilden Tier gezeugt oder doch gesäugt und aufgezogen worden, er ist einfach vom Himmel gefallen, oder er kam eines Tages, keiner wußte woher, auf dem Fluß angeschwommen. Ein solcher Held verfügt über Kräfte und Fähigkeiten wie sonst keiner; seine Umgebung, Eltern und Geschwister halten ihn zwar oft für töricht und unnütz, aber eines Tages zeigt er ihnen und aller Welt, was er eigentlich kann: das eben ist das Märchen. Und ein solcher Held stirbt auch nicht wie jedermann: als Vogel fliegt der Erschlagene fort und singt die erlittene Untat in alle Welt hinaus, als Baum oder Blume wächst er aus seinem eigenen Grabe, und schnitzt man sich aus einem seiner Knochen eine Flöte, so klingt ein klagendes Lied zauberisch aus diesem Totenbein und enthüllt den Mord.

Aber schließlich ist der Held eben doch ein Mensch, und sein Heldentum beweist sich darin, wie er die Wunder um sich her sich unterwürfig macht, im Guten oder im Bösen. Und nun geschieht das Merkwürdige: der Held (und die menschlichen Nebenpersonen mit ihm) empfinden die Wunderwelt, durch die sie ziehen, durchaus nicht als außergewöhnlich, sondern als sehr natürlich. Ein Wanderer begegnet einer Hexe und knüpft sogleich Beziehungen irgendwelcher Art mit ihr an. Ein Schneider trifft einen sechsköpfigen Drachen und beträgt sich so, als ob da nur ein gewöhnlicher Wolf oder ein Bär ihm gegenüberstände. Ein Ritter reitet auf den Glasberg, der gefangenen Prinzessin entgegen, als gelte es ein gewöhnliches Turnier. Der Held ist so wenig erstaunt, wenn er in die Unterwelt reisen soll, wie er sich wundert, wenn ihm ein Zwerg, ein Fuchs oder eine Ameise ihre Dienste anbieten. Zwischen Menschenwelt und Wunderwelt ist kein grundsätzlicher Unterschied, wie ihn etwa die Sage zum Vorwurf hat; es bestehen wohl Spannungen zwischen ihnen (die Hexe will den Helden vernichten; der Menschenfresser hat Appetit auf ihn), und gerade diese Spannungen ergeben meist die Märchenhandlung — aber Artunterschiede, die natürliche Beziehungen unmöglich machten, gibt es nicht. Dazu ist das Leben des Helden selbst, wir sahen es, zu tief ins Wunder eingebettet. Das Märchen wundert sich nicht über das Wunder; das Wunder ist ihm natürlich.

4. Der Held im Wunder: das ist das Thema des Märchens. Das Märchen ist also eine einsträngige Geschichte. Alles ist auf den Helden bezogen; nur in ihrer Haltung zu ihm, ob sie sich feindlich oder freundlich zu ihm stellen, interessieren die andern Personen und die Dinge, von denen erzählt wird; das gilt für die Menschen- und die Wunderwelt in gleicher Weise. Der Märchenheld ist wirklich der „Held“ der Geschichte, der einzige, auf den es ankommt, der einzige, der Anteilnahme weckt. Was er tut, ist recht

und gut, es sei, wie es wolle, wenn es ihm nur weiterhilft; so diktiert er dem Märchen seine ethische Haltung, die eine Ethik des Erfolges ist — eine andere „Ethik" kennt das Märchen nicht. Der Held hat ein ganz bestimmtes Ziel, eben die Auseinandersetzung mit der Wunderwelt, die eine Besiegung der Wunderwelt bedeutet; wie er dieses Ziel erreicht, wird im Märchen berichtet, und mit seinem selbstverständlichen, wenn auch hart erkämpften Siege ist das Thema erschöpft. Das Märchen gibt also nicht eine Lebensgeschichte des Helden, sondern erzählt nur seine wichtigste, seine außergewöhnliche Lebenstat; manchmal setzt es, um nachdrücklich zu zeigen, was für ein Kerl dieser Held ist, seine Kindheitsgeschichte vor die eigentliche Erzählung, aber das ist nur einführender, unterbauender Vorbericht. Kampf und Sieg des Helden in der Wunderwelt: es ist eine sehr einsträngige, sehr optimistische Geschichte, die das erzählt. Das Märchen sagt das nicht so abstrakt, wie wir es hierher setzen, sondern versinnbildlicht Kampf und Sieg in greifbaren Erscheinungsformen: es gilt, eine Prinzessin zu befreien, zu erlösen oder durch Lösung schwieriger Aufgaben zu erringen, es soll ein lebenspendendes Wasser oder eine heilende Wunderfrucht für den kranken Vater aus der Wunderwelt besorgt werden, es handelt sich um die Entzauberung eines Spukschlosses. Die Erreichung des schwierigen Zieles wird dann oft noch dadurch verschönt, daß der siegreiche Held die Königstochter heiraten darf; dadurch wird sein Sieg handgreiflich verdeutlicht. „Heirat" des Helden am glücklichen Ausgang ist eine „Sprachgebärde" (Jolles), die nichts anderes als „völligen Sieg" bedeutet. Wie sehr das Märchen mit solchen „Sprachgebärden" arbeitet und warum es das tut, werden wir noch sehen. Nicht die Heirat ist das innere Ziel der Märchenhandlung, sondern der Sieg über das Wunder mit dem Wunder; die Heirat fällt dem Helden nach errungenem Siege als reife Frucht zu. Das Märchen ist darum noch keine „erotische" Geschichte; Liebe, wirkliche Liebe ist nur selten der Beweger der Handlung, meist treiben Abenteuerlust oder Befehle oder Anordnungen anderer Personen den Helden in den Wunderkampf.

Das Märchen ist eine einsträngige und optimistische, aber keine eingliedrige Geschichte wie etwa die Sage, die immer nur einen Fall und nicht mehr erzählt. Solche Eingliedrigkeit verbietet sich beim Märchen schon durch seine Themenführung: daß der Held ein wirklicher Held ist, kann er nur durch einen wirklichen, schwer umkämpften Sieg erweisen: da stellen sich ihm Widersacher störend in den Weg, da ergeben sich Schwierigkeiten, die ihn vom Ziel abzudrängen suchen. Es muß erzählt werden, wie er überhaupt zu seinen Erlebnissen gekommen ist und was nach dem Siege aus ihm wird. Mehrgliedrigkeit ergibt sich so von selbst; sie zeigt sich rein äußerlich schon an der Länge der Märchen, die zu der Kürze der Sagen im Gegensatz stehen. Das Märchen ist also eine zusammengesetzte Geschichte, die sich in mehrere, oft viele Teile auseinanderlegen läßt; die einzelnen Erzählteile nennen wir „Motive".

Ein Beispiel: das Grimmsche Märchen vom „Aschenputtel" (KHM. 21) besteht aus folgenden Erzählteilen, Motiven: 1. Die sterbende Mutter. — 2. Stiefmutter und Stiefschwestern. — 3. Die Wünsche an den verreisenden Vater. — 4. Grabbaum. — 5. Das Fest beim König: a) Linsen aus der Asche lesen als Bedingung für Aschenputtel, mitgehen zu dürfen: zweimal mit Hilfe der Tauben erfüllt, dennoch Verbot; b) das goldene Kleid vom Vogel am Grabbaum; c) der Tanz mit dem Königssohn. 5b und c zweimal wiederholt, beim dritten Tanz mit dem Königssohn Verlust des Goldschuhs. — 6. Die Schuhprobe (mit Hilfe der Tauben): a) bei den beiden Stiefschwestern; b) bei Aschenputtel: Sieg der Heldin. — 7. Bestrafung der Stiefschwestern auf der Hochzeit der Heldin. — Den Kern des Märchens bilden die Motive 5 und 6, die den Kampf und Sieg der Heldin mit Hilfe von übernatürlichen Mitteln (Tauben, Grabbaum, Seelenvogel) berichten; der Kampf richtet sich hier gegen menschliche Widersacher, die im Motiv 2 eingeführt werden; ihnen stehen die wunderbaren Helfer der Heldin gegenüber, deren Eingreifen durch die Motive 1, 3 und 4 vorbereitet wird. Motiv 7 versinnbildlicht den vollen Sieg der Heldin: sie heiratet, aber den bösen Stiefschwestern werden die Augen ausgehackt („Sprachgebärde"!).

5. Als zusammengesetzte Geschichte bedarf das Märchen einer besonderen Kunstform. Wer eine mehrgliedrige Erzählung wiedergeben will, muß, wenn seine Hörer Freude an seinem Bericht haben sollen, darauf achten, daß die einzelnen Glieder ineinanderpassen, daß die Entwicklung der Handlung deutlich wird, daß Spannung und Steigerung an gehöriger Stelle den Fortgang beleben. Märchenerzählen kann nicht jeder; das ist eine Kunst, die verstanden sein will.

Das Volksmärchen, das wir hier beschreiben, lebt in seiner reinsten Form in mündlicher Überlieferung. Wer Märchen weitererzählen will, muß einmal Märchen gehört haben; so verbreitet sich das Märchen von Mund zu Mund durch die Jahrhunderte. Das Märchen ist, wie alle anderen reinen Formen der Volksdichtung, Dichtung in mündlicher Überlieferung. Eine solche Dichtung bedarf, soll sie nicht zerflattern, eines festen Stils, der dem Inhalt Rückgrat und Stetigkeit leiht. Fehlt dieser Stil, so ist der Märchenerzähler ganz auf sich angewiesen; sein Gedächtnis, sein Formgefühl, seine Phantasie beeinflussen seine Erzählung (im guten oder schlechten Sinne) entscheidend, und wenn ein Erzählstoff in dieser Weise durch drei oder vier Erzähler verbreitet wäre, würde vermutlich das, was der vierte berichtet, kaum noch eine Ähnlichkeit mit der Geschichte des ersten haben. Der feste Stil ermöglicht dem Märchen erst das Leben in der Überlieferung, weil er dem Märchenerzähler ein verbindliches Schema, ein Gerippe gleichsam, an die Hand gibt, das seinen eigenkünstlerischen Fähigkeiten (oder Unfähigkeiten) nicht mehr Raum läßt, als dem Fortleben des Märchens zuträglich ist.

Die Einzelheiten dieses Stils sind mehr durch die Tatsache der mündlichen Überlieferung als durch den Märcheninhalt bedingt; wir treffen sie überall, wo Volksdichtung mündlich sich fortpflanzt. Aber sie erhalten, auf den Märcheninhalt angewandt, hier eine neue und erhöhte Bedeutung. Die Dreizahl spielt z. B. im Volkslied, im Volksglauben, in der Volkssitte eine bedeutende Rolle; auch im Märchen ist die Drei der wichtigste Zahlbegriff: drei Aufgaben hat der Held zu bewältigen, drei Fragen zu lösen; drei Köpfe (oder zweimal drei, dreimal drei Köpfe) hat der Drache; nach drei Tagen oder drei Wochen findet die Hochzeit statt, die drei Tage dauert; unter drei Eichbäumen wohnt Rotkäppchens Großmutter; drei Ellen mißt der Bart des tückischen Zwerges. Aber für die Handlung macht es einen Unterschied aus, ob erzählt wird, daß der Tanz bis drei Uhr morgens gedauert habe oder daß der Held drei schwierige Aufgaben lösen muß: dort ist die Drei eine bloße, naheliegende Zahlformel, die, ohne den Inhalt wesentlich zu ändern, durch jede andere Zahl ersetzt werden könnte, hier bedingt die Dreizahl den Aufbau der Erzählung, denn nun muß berichtet werden, wie der Held jede der drei Aufgaben bewältigt. So wird das ganze Märchen dreigegliedert, und die Dreizahl wird zur Aufbauformel. Dreimal fängt der Arme den Goldfisch, dreimal hilft der Grabbaum Aschenputtel zum Besuch des Königsfestes, dreimal befreien Schneeweißchen und Rosenrot den Zwerg, dreimal siegt der Held im Turnier, dreimal verwandeln sich die Flüchtigen, um der verfolgenden Hexe zu entgehen.

Diese Dreigliederung der Erzählung bedeutet nun aber nicht eine dreifache Wiederholung jeweils der gleichen Motive. Das würde den Zuhörer ermüden und langweilen. Vielmehr müssen die Motive abgewandelt werden, um unterhaltsam zu bleiben: die Dreizahl ist nicht nur Aufbau-, sondern auch Spannungsformel. Jede Abwandlung steigert gewöhnlich das ursprüngliche Motiv: zuerst findet der Held im Spukschloß einen kupfernen, dann einen silbernen, schließlich einen goldenen Sattel; in der ersten Nacht erscheint die Heldin in einem Sternen-, in der zweiten in einem Mond-, in der dritten in einem Sonnenkleid. Die höchste Steigerung weist aber immer die dritte Abwandlung auf; die Dreizahl hat das „Achtergewicht", um die Handlung zu gliedern und zu staffeln. Drei Söhne sendet der Vater in die Welt, aber der dritte ist der sieghafte Held, drei Nächte wacht die verlassene Braut am Bett des Geliebten, aber erst in der dritten gelingt es ihr, seine verlorene Erinnerung wiederzuwecken; dreimal wird der Name des Kobolds geraten, aber erst beim dritten Mal glückt die richtige Antwort. Meist enthält das Märchen mehrere solcher Dreierreihen mit Achtergewicht, die, zueinander in Beziehung gesetzt, einen kunstvoll verschlungenen Aufbau der Handlung ergeben.

Im Aschenputtelmärchen, dessen Motive wir oben auseinanderlegten, beobachten wir folgende Dreierreihen: 1. Drei Schwestern (zwei Stiefschwestern und Aschenputtel). — 2. Drei Wünsche an den verreisenden Vater. — 3. Drei Nächte dauert das Fest am Königshof. — 4. Dreimal helfen Grabbaum und Seelenvogel Aschenputtel zum Besuch des Festes. — 5. Dreimalige Schuhprobe. Die Reihen 1, 2 und 3, 4 gehören eng zusammen (Dreizahl der Personen, Dreizahl der Festnächte), in der 5. Reihe werden die Kernreihen zur Einheit verschmolzen. So bekommt das ganze Märchen einen dreigegliederten Aufbau, dessen einzelne Teile wieder dreigegliedert sind; überall herrscht das Achtergewicht. — Das Märchen vom „Marienkind" (KHM. 3) besteht, nach einer kurzen einleitenden Vorgeschichte, aus drei Teilen: A. Die Heldin im Himmel; B. Die Verstoßung aus dem Himmel; C. Die Ehe mit dem König. Jeder Teil ist wieder dreigegliedert: A. 1. Besichtigung der Himmelswohnung. 2. Versuchung, die verbotene Tür zu öffnen. 3. Die verbotene Tür wird geöffnet. B. 1—3. Dreimaliges Leugnen der Verbotsübertretung (steigernde Staffelung!). C. 1—3. Die Geburt der drei Kinder; Wiederholung des Leugnens unter erschwerenden

Umständen. Der Schluß erzählt dann kurz, wie die Heldin sich schließlich selbst überwindet, ihre Schuld eingesteht und dadurch glücklich wird. Die drei Dreierreihen sind einander genau parallel gelagert.

Wie im einzelnen, so im ganzen: nicht nur die einzelnen Erzählteile des Märchens sind in sich dreigegliedert, auch der Aufbau der Gesamthandlung erfolgt gewöhnlich in drei Abschnitten, die sich den Sätzen einer Sonate vergleichen lassen. Vorgeschichte, Abenteuer und endlicher, völliger Sieg des Helden ergeben ein Ganzes, oder es wird berichtet, wie die Gattin (der Gatte) gewonnen, verloren und wiedergewonnen wird. So regelt die Dreizahl den Aufbau der ganzen Erzählung und ihrer Unterteile, die Staffelung der Spannung in jedem Einzelabschnitt und in der Gesamthandlung; sie bedingt auch die durch Wiederholung und Abwandlung ausgesponnene Längung des Themas. Damit ist eine Grundform gegeben, die dem Erzähler Raum genug läßt, seine eigene Erzählkunst zu beweisen, ohne daß der Märcheninhalt dadurch Gefahr läuft, verfälscht zu werden. Und auch ein mittelmäßiger Erzähler hat somit einen Halt für das, was sein Gedächtnis vom Handlungsgehalt, den er berichten möchte, bewahrt hat.

6. Die Dreizahl, als Aufbau-, Spannungs- und Längungsformel für den Märchenstil von kennzeichnender Bedeutung, besitzt als Gedächtnisformel für den Erzähler entscheidenden Wert; sie verleiht dem Märchenstil eine stark formelhafte Prägung. Mündliche Überlieferung wird immer die Formel pflegen; sie bedarf ihrer als eines sicheren Gerüstes für ihren Bestand. So erschöpft sich die Formelhaftigkeit des Märchens auch nicht in der immer wieder benutzten Dreizahl. Doch besteht zwischen ihr und den anderen formelhaften Bestandteilen des Märchens ein Wesensunterschied: Gedächtnisformeln sind sie alle, aber während die Dreizahl gleichzeitig in hohem Maße die Handlung gliedert, Bauformel ist, haben die andern nur schmückende Bedeutung; sie sind Stilformeln. Besonders häufig ist die Neigung, dem Märchenschluß eine formelhafte, oft gereimte Wendung anzufügen. Der Märchenschluß ist immer optimistisch; alle Märchen gehen gut aus. In diesem Sinne haben alle Märchenschlüsse den gleichen Inhalt; da heften sich leicht Formeln an.

Die Märchenschlüsse betonen also gern befriedigt in feststehenden Formeln den glücklichen Ausgang der Abenteuer: „Und dann haben sie Hochzeit gemacht, und wenn sie nicht gestorben sind, leben sie heute noch" (Oberschefflenz, Baden). „Wenn er nicht gestorben ist, dann lebt er heute noch" (allgemein). „Der Arme aber blieb reich und glücklich, und man erzählt noch, der Junge habe später die Königstochter geheiratet" (Siebenbürgen). „Vielleicht leben sie noch?" (Oberösterreich.) Zuweilen schlägt die Schlußformel die Brücke von der Handlung zum Hörer:

„Auch du hättest sie gerne bekommen,
Allein dich hätte sie nicht genommen!" (Siebenbürgen.)

Dabei wird gern eine lehrreiche Schlußüberlegung angestellt, sozusagen die „Moral von der Geschicht'" gezogen: „Denn sägg sülwst, wat is doch dat minschliche Leben!

Wenn ich komme, bin ich hier,
Wenn ich braue, hab ich Bier,
Wenn ich backe, hab ich Brot,
Wenn ich sterbe, bin ich tot!" (Norddeutschland.)

„Seht ihr's, was aus einem armen Jungen werden kann, wenn er's Glück hat!" „So sieht unser Herrgott nicht darauf, wie stark und stolz, sondern wie gut und fromm der Mensch ist!" (am Schluß des Aschenputtelmärchens; Siebenbürgen). „Jo, so ongerecht is et in ä Wilt. De Prachä väleert det Beetke Brot ut em Sack, un dene Groofes schenkt de leewe Gottke, un de Diewel hilft enne noch mehr!" (Ostpreußen.) „Wer eine Erbse findet, soll sie nicht gering achten; denn wie leicht ist es möglich, daß er sich damit auch eine schöne Königstochter, ein Schloß und neun Schweine erwirbt!" (Siebenbürgen.) Oft wird auch nur der Schluß endgültig festgestellt:

„Snipp, snapp, snut,
Nu 's dei Geschicht ut!" (Pommern.)
„So, nu is't ut!" (Ostholstein.)

„Siehst, da läuft eine Maus! Die Geschichte ist aus!" (Schlesien.)

„Un dat wer en Fest!
Weerst du da ook mit west!
Da kreeg ik en lütte Mus,
Da reed ik op na Hus,
Da trock ik se in den Stall —
Nu is mien Vertällen all!" (Schleswig-Holstein.)

Manche Schlußformeln wenden sich unmittelbar an die (meist kindlichen) Zuhörer:

„Ich erzähl ein Märchen
Vom Dippel-Dappel-Därchen,
Von der Dippel-Dappel-Fledermaus —
Blas der Katz das Schwänzchen aus!" (Hessen-Nassau.)

„Und ich wette, wenn du hingehst und sagst: Felsen, tu dich auf!, du findest Ohrringe für dich!" (Steiermark.) „Geh aber schaun, ob die Verfolger noch im Morast stecken!" (Ebda.) Oder der Erzähler erinnert an sich selbst: „Und der, wo es zuletzt verzählt hat, dem ist's Maul noch warm!" (Oberschefflenz, Baden.) Dabei bringt er sich auch wohl selbst in eine scherzhafte Verbindung zum eben erzählten Märcheninhalt: „Ich bin auch mit auf der Hochzeit gewesen und in die Küche gegangen. Als ich da ein wenig am Braten nippelte, hat mich der Koch mit dem Schaumlöffel vor den Hintern geschlagen, daß ich geflogen bin bis hierher" (Berg). „Darauf wurde ein großes Gastmahl gegeben, und da war ich auch dabei. Ich verschüttete aber einen Teller Fleischsuppe, da wurde es sehr glatt, und ich fuhr darauf fort bis hierher" (Schlesien). „Bei dieser Hochzeit war auch ich zugegen: ich hatte in der Küche das Wasser für den Hochzeitskaffee zu kochen. Doch ich schaute zu lange dem Tanze zu, und — denkt euch mein Unglück! — das Wasser brannte mir an. Wie das der junge König später bei der Mahlzeit herausschmeckte, ließ er mich in ein Faß mit Klunkern und Pulver stecken und schoß mich, bums!, bis hierher, und da sitze ich nun und erzähle!" (Rheinisches Industriegebiet.) „Un da würr en grote Hochtied fiert, un da wer ick ook mit hen un kreeg enen mitten Kockenfleef, dat ick hier up den Lähnstohl flög, da bün ick sitten bläwen" (Norddeutschland). „Bei der Hochzeitstafel aber habe ich auch etwas ganz zu unterst hineingeschmeckt und alles erzählen gehört, wie's geschehen ist, und nun bin ich da und hab's euch nacherzählt!" (Steiermark.) „Ich war gerade auf Wanderschaft und bin in den Tagen, da die Hochzeit mit großem Prunke gefeiert wurde, in die Kuchl gekommen, um auch etwas von der Tafel zu haben; aber die böse Köchin hat mich mit der Ofengabel aus der Kuchl hinausgeschlagen" (ebda.). „Ich bin auch dort gewesen und hab gegessen und getrunken, bis mir der Magen geplatzt ist. Dann bin ich schnell zum Schneider gelaufen und hab ihn mir lassen zunähen, aber da ist noch ein kleines Löchel geblieben" (Deutsch-Probener Sprachinsel, Slowakei; der Erzähler zeigt auf den Nabel). Solche witzigen Schlußformeln dienen dazu, den Wundergehalt des Märchens zurechtzurücken; sie zerstören bewußt den Glauben an die Erzählung; vermutlich entstammen sie einer jüngeren Zeit, die das Märchen eben schon als Märchen, als bewußte Kunstdichtung empfand. — Die älteste Schlußformel, die wir im deutschen Märchen kennen, ist eine Wendung, durch die der Erzähler das Wort an den nächsten Erzähler weiterleitet und die also auf die Sitte des Reihumerzählens hindeutet:

„Mein Märchen ist aus
Und geht vor NN. (z. B. Gustchen) sein Haus!"

Sie findet sich bereits um 1540 („Eyn newe Spinnstub" zu Dekameron II, 5 und 6) und dann 1545 in Wickrams Ovidübersetzung (IV 11): „Ihr Märlin ist aus und geht vor ihrer Schwester Leucothoe haus!" Der Freiherr von Meusebach (geb. 1781) beschreibt den Brauch: „Mein Märchen ist aus und geht vor Junker Karlchen sein Haus, sagten unsere Pächterstöchter Hannemariechen und Dore jedesmal, wenn wir in den Dämmerstunden zusammensaßen und erzählten; durch die Formel wurde derjenige bestimmt, an den die Reihe des Erzählens kam." Die Formel wird für uns noch an anderer Stelle, wenn wir über das Leben des Märchens in der mündlichen Überlieferung sprechen, von Bedeutung sein.

Weit seltener, aber auch noch häufig genug, erhält der Märchenanfang eine formelhafte Prägung. Alle Märchen führen zum gleichen Ziel, aber sie erreichen es auf sehr verschiedenen Inhaltswegen, gehen also von verschiedenen Verhältnissen aus. Dennoch ist eine Einleitungsformel schon deshalb beliebt, weil sie von allem Anfang an bei Erzähler und Hörer die rechte Märchenstimmung, die rechte Einstellung auch zum Märcheninhalt herstellt.

Gern schiebt die Einleitungsformel den Märcheninhalt in einen unbestimmten Zeitraum, um die Geschichte ehr- und glaubwürdiger zu machen. „Es war einmal" ist schon aus dem klassischen Altertum als Einleitungsformel bekannt, ist aber im deutschen Märchen keineswegs so allgemein, wie die Grimmsche Sammlung vermuten läßt; andere Zeitformeln: „Es ist einmal ein Weber gewesen, der hat . . ." (Steiermark); „Vor vielen Jahren ist es geschehen in einer Mühle, die stand am Walde, und es ist eine ganz besondere Geschichte" (ebda.); „Et is mi lang Tiet hen, da lewd e Keenich . . ." (Ostpreußen); zuweilen wird auch gleich zu Beginn das Außerordentliche der Geschichte betont: „Et is ja all veel väjegange in ä Wilt, oowä dat sick e Felljud vädriest, e Keenichsdochtä to friee, da weer doch noch nich jewese, un nu waa ick dat vätelle" (Ostpreußen). Oder der Erzähler verbürgt die Wahrheit des Erzählten: „Da hab ich einmal gelesen von einem Manne, der ist einmal . . ." (Schlesien); „Ich hab es gehört erzählen von meinem Großvater: es war ein König . . ." (Deutsch-Probener Sprachinsel, Slowakei); auch das Thema wird angekündigt: „Na, denn wick mal'n Geschich verteлln vun den ol'n Fritz" (Ostholstein), oder der Erzähler ersucht die Hörer um Aufmerksamkeit: „Nun fange ich an, und ihr schweigt still!" (Siebenbürgen.) Manchmal dient eine scherzhafte Ortsangabe zur Andeutung,

daß es sich hier um eine erfundene Geschichte handelt: „Sieben Meilen hinter Eulenpfingsten lebten vor alter Zeit ..."; „So geschah es in einem Dorfe sieben Meilen hinter Dingsda ..." (Schlesien). Aber sehr oft beginnt der Erzähler auch ohne jede Einleitungsformel gleich mit der Vorstellung der Hauptperson und der Feststellung des Inhalts: „Et weer emool e Ferstä jewesen, dee hadd in sienem Woold all eftäsch so e grotet wittet Jespenst jesehne, un dat fung em an to ärgre ..." (Ostpreußen); „Es war einmal ein armer, armer Mann, der hatte einen Knaben, und wußte nicht, wie er ihn länger erhalten sollte" (Siebenbürgen); „Es war ein Drachen, und der ist kommen auf ein Feld zu die Hirten" (Kremnitzer Sprachinsel, Slowakei); „Ei Leipe bei Löwen, wû mei Voater woar, dô is a Weib gewast ..." (Schlesien); „Dar is mal'n ... weß ..." (Ostholstein).

7. Bau- und Stilformeln bedingen die starke Formelhaftigkeit des Märchens; gleichzeitig gestalten aber die Bauformeln die Handlung in entscheidender Weise mit. Märcheninhalt und Märchenstil bilden also eine untrennbare Einheit; man kann nicht das eine vom anderen trennen, ohne das Märchen zu zerstören. Treibende Kraft dieses unlösbaren Zusammenhanges ist das Leben in der mündlichen Überlieferung, das den Formelstil verlangt. Der Kerninhalt des Märchens ist also nur Rohstoff, noch nicht „Märchen"; das wird er erst im Munde des Erzählers, der sich den überlieferten Stilgesetzen bequemen muß.

Diese Stilgesetze der Märchenüberlieferung erschöpfen sich nun keineswegs in der Anwendung von Bau- und Stilformeln; auch die Ausdrucksformung wird von ihnen geregelt. Das Märchen ist ein sprachliches Kunstwerk des Volkes; die Stilform der Volkssprache bedingt also auch seine Stilform. Volkssprache ist aber, im Gegensatz zur Buchsprache, in erster Linie gegenständlich und allem Abstrakten abhold; so versteht sich der sehr lebensnahe Stil des Volksmärchens. Der Erzähler müht sich nicht mit langen, schwierigen Beschreibungen und Erklärungen der Personen und Dinge, die er vor dem Hörer lebendig werden lassen möchte, sondern prägt ein bezeichnendes Bild, das als schlagendes Beispiel die Sachlage eindeutig klärt. Solche Bilder können zu stehenden Begleitern der Märchenpersonen und -dinge, zu Bilderformeln („Sprachgebärden") werden: der König wird durch seine Krone, der Soldat durch den Ranzen, der Müller durch den Sack, der Fuhrmann durch die Peitsche, die Magd durch den Besen, der Schneider durch Bügeleisen und Elle gekennzeichnet; stehende Eigenschaften werden zur knappen, aber unmißverständlichen Erläuterung benutzt: Könige sind immer reich und mächtig, Prinzessinnen schön und stolz, Stiefmütter böse und ungerecht, Wälder tief und unwegsam, und Königskinder tragen, auch wenn sie im Elend leben, untrügliche Abzeichen ihrer edlen Herkunft — goldenes Haar, Körpermale wie Stern, Kreuz, „die ganze Brust voller Sterne und Orden" — an ihrem Körper. Empfindungen und Sinneseindrücke werden mit ganz kurzen, starken Bildstrichen deutlich gemacht: eine Frau ist „so überaus schön, daß sich jeder freute, der sie sehen durfte", eine andere so reich, „wie diese ausgeschaut hat, voller Brillanten, über und über voll". Das Märchen erklärt also durch Beschreibung; es setzt alles in Handlung um; wie kühn der Held ist, wie furchterregend der Drache, wie böse die Widersacher, alles wird durch ihre Taten verdeutlicht. Daher bevorzugt das Märchen auch, neben dem Tatsachenbericht, die Form des Gesprächs, besonders zur Verdeutlichung innerer Vorgänge: das Gespräch ist greifbarer, bildhafter als der Bericht. Der Erzähler spielt beim Sprechen gleichsam die Handlung vor, er dramatisiert die Erzählung.

So ist das Märchen ganz auf Handlung abgestellt, schon weil es eine Dichtform in mündlicher Überlieferung ist. Form- und Inhaltfügung bilden auch in dieser Hinsicht ein untrennbares Ganzes; die eingangs festgestellte Einsträngigkeit und Einheitlichkeit der Handlung, die starre Beschränkung auf eine Hauptperson, auf den „Helden", sind nur andere Erscheinungsformen dieser Gegenständlichkeit des Stils, und die auffällige Holzschnittart des Märchenstils, die keine Übergänge zwischen ganz gut und ganz schlecht, wunderschön und abgrundhäßlich, schwerreich und bettelarm kennt, auch diese „Schwarz-Weiß-Technik" gehört hierher. Alles wird im alleinigen Hinblick auf die eine Handlung denkbar vereinfacht: die Personen gliedern sich nach ihrer Einstellung zum Helden in zwei Gruppen; die Schauplätze der Erzählung scheiden sich entsprechend der Themastellung „der Held im Wunder" in die beiden großen

Räume Umwelt und Abenteuerwelt; so regelt ein Gesetz der Zweiheit die Rollen und die Szenen des Märchens.

Ganz abgestellt auf eine greifbare, ganz auf das Kernthema zugespitzte Wiedergabe der Handlung, ist das Volksmärchen eine schlechte Quelle für die Kulturgeschichte der Gegend, der es entstammt. Dörfer und Städte werden zwar genannt, aber nie eingehend beschrieben; das Landschaftsbild hat nicht die Anteilnahme des Erzählers und der Hörer. Vom bäuerlichen, bürgerlichen und höfischen Leben erfährt man gerade so viel, als für die Fortführung der Handlung unbedingt nötig ist. Die Ärzte, Handwerker, Grafen des Märchens sind formelhafte Gestalten. Alles, was die Handlung nicht unmittelbar angeht, bleibt nebelhaft verschwommener Hintergrund. Das ist zunächst durch den Erzähler, durch das Leben in mündlicher Überlieferung bedingt, aber andererseits verstärkt dieser Zug auch die Unwirklichkeit, die Außeralltäglichkeit des Geschehens, die Märchenstimmung. Es wird so der Raum geschaffen, in dem alles möglich, alles glaubhaft wird, in dem das Wunder nichts Wunderbares mehr an sich hat. Stil und Inhalt bedingen sich gegenseitig.

8. Der Märchenerzähler hat nicht den Ehrgeiz, ein sachlich einwandfreies Gemälde zu entwerfen; er kann diesen Ehrgeiz auch gar nicht haben. Er erzählt seine Geschichte aus seinem eigenen Lebenskreis heraus, der für ihn den Mittelpunkt der Welt bildet. Er zieht also das Märchenerleben, das er berichten möchte, in die Ebene seines Erlebens hinein, läßt die Märchenpersonen sprechen, wie er selbst zu sprechen pflegt („No also dann, sagt der Drach, komm, gehn wir zu deiner Mutter!", oder eine Prinzessin sagt: „Wenn ich den möcht' erwischen, was mir hat vorige Nacht hier gewacht, werd' ich ihm nehmen das Herz heraus und es essen. Ich werd ihm auch trinken das Blut und die Knochen knirscheln, weil ich hab solchen Hunger drauf!"), gibt ihnen, falls er sich überhaupt um eine Namensfindung bemüht und nicht „sprechende" Namen (Rotkäppchen, Sneewittchen, Rapunzel) bevorzugt, Namen, wie sie in seinem Dorf geläufig sind, Hans, Franz oder Seff, Georg, Krischan oder Michel, Lise oder Grete, läßt Könige und Grafen sich wie Bauern benehmen und schildert die Fabelungetüme wie gesteigerte wilde Tiere seiner Wälder. Er läßt unbekümmert bekannte Dinge seiner Umwelt in sein Märchen hineinspazieren, ohne viel zu fragen, ob sie — zeitlich oder inhaltlich — zum Märchen stimmen; im ostholsteinischen Märchen legt der alte Fritz zwischen sich und die Kammerjungfer statt des stilechten Schwertes ein Gewehr („So, min Dêrn, secht he, de êrs, de dar heröwer kümmt, de kricht e Kugel!"), im Sprachinselmärchen aus der Slowakei spielen Telegramme, Photographien, Fiaker und Mobilisierungen eine Rolle, aber gleichzeitig heißt es: „Schandarme worn noch kene", weil Gendarmen die Märchenhandlung empfindlich stören würden. Er erzählt gern in der Ichform, so als ob er alles selbst erlebt hätte; eine Oberpfälzer Wäscherin, die freimütig zugab, das Märchen von ihrer Mutter zu kennen, begann dessenungeachtet unbekümmert ihre Geschichte mit den Worten: „Wie ich acht Jahre alt war, bin ich nach Schöngras zu der Hüterin als Gänsehirtin in Dienst gekommen"; wo er das nicht tut, nimmt er wenigstens in der Schlußformel oft Bezug auf die eigene Person. Durch all diese Züge bekommt seine Geschichte einen Schimmer von Vertrautheit, Heimat; der wunderbare Inhalt erregt nicht Schrecken oder Furcht beim Hörer, sondern behagliches Erstaunen. Wo Ortsbestimmungen gegeben werden, nimmt man gern Dorf- und Stadtnamen der eigenen Umgebung: der Sohn des Hirten aus Drengburg bei Königsberg wandert nach dem Wunderkönigreich Czilien; heimische Umwelt und Wunderwelt sind damit deutlich gekennzeichnet. Es trifft also eigentlich nicht zu, daß das Märchen (wie man aus den „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm herausgelesen hat) namen-, ort- und zeitlos ist; Heimatlandschaft und Gegenwart bestimmen vielmehr die Gestaltung des Märcheninhalts, und die ersonnenen Namen und die Hinausrückung in eine vorgespielte Vorzeit, die doch keineswegs restlos durchgeführt wird, dienen nur zur Ermöglichung des Wunderbaren, das den Gegenwarts- und Heimatrahmen sonst sprengen müßte. Der Stil des Volksmärchens ist also in hohem Maße ein persönlicher Stil, im Gegensatz etwa zur Sage oder zur Novelle.

Mehr an Einzelheiten über den Märchenstil auszusagen, scheint gefährlich, wenn man nicht landschaftlich bedingte Beobachtungen verallgemeinern will. Die wenigen deutschen Märchensammlungen, die ihre Märchen ganz unverändert dem Leser darbieten, reichen noch nicht hin, genauere Feststellungen zu machen. Wir können noch nicht einmal die Rolle der Mundart für das

Märchen genau abschätzen: manche Landschaften erzählen scheinbar nur in der Mundart, andere wieder scheinbar nur hochdeutsch, wieder andere wechseln anscheinend, z. B. so, daß die Gespräche in der Mundart, die Berichte hochdeutsch gefaßt werden. Solche Einzelheiten (wie z. B. auch die Verwendung bestimmter Stilformen wie Heraushebung des logischen Subjekts aus dem Satzinnern, Inversion, Wiederholungen u. ä., auch der Gebrauch der Zeitwortzeiten) hängen natürlich auch sehr von den Fähigkeiten des betreffenden Erzählers und von dem Stimmungsgehalt des einzelnen Märchens ab. Manche Stilformen sind literarisches Fremdgut im Volksmärchen; die Sprungtechnik z. B., mit der die Schauplätze oft gewechselt werden („Wie erging es aber der Königstochter?"), entstammt dem mittelalterlichen Epos („Nû lâzen wir die rede stân" u. ä.).

9. Das Leben in der mündlichen Überlieferung formt also weitgehend den Märchenstil, und der Stil bedingt weitgehend die Inhaltsfügung; da greift eines ins andere. Die mündliche Überlieferung hat aber auch ihre Nachteile. Der Erzähler ist auf sein Gedächtnis angewiesen; wenn es ihn im Stich läßt, entsteht eine Lücke in der Erzählung, die Handlung macht plötzlich einen Sprung. Auch das ist „märchenhaft" und trägt dazu bei, das Außeralltägliche, die Wunderstimmung zu steigern. Ist die Gedächtnislücke zu groß, so muß der gute Erzähler daran denken, sie zu stopfen; dazu stehen ihm mancherlei Wege offen. Er kann z. B. einen schon erzählten Zug etwas abgewandelt wiederholen, er kann aus einem andern, ähnlichen Märchen ein entsprechendes Motiv herüberholen, er kann auch nach dem Vorbilde ähnlicher Märchenszenen etwas erfinden; so helfen ihm die Stilmittel der Variation, der Entlehnung, der Analogie. Manche Erzählzüge sind ihm vielleicht nur noch unklar in Erinnerung; er gestaltet sie so, wie es ihm im Augenblick für das Märchen richtig scheint, sei es, daß er bestimmte Angaben verallgemeinert, sei es, daß er allgemeinen Angaben einen besonderen Inhalt gibt. Abenteuer, die eigentlich von Tieren erlebt werden sollten, läßt er von Menschen bestehen (und umgekehrt), wenn er sich der Verhältnisse nicht mehr genau entsinnen kann, und was ursprünglich ein Dämon tat, läßt er aus dem gleichen Grunde von einem gewöhnlichen Tier oder einem Menschen ausüben. Oft sieht er sich dann im weiteren Verlauf der Geschichte genötigt, die Handlung seiner Änderung entsprechend noch weiter abzuändern; so bekommt seine Geschichte vielleicht eine ganz neue Wendung. Besonders aber zieht er, wir sahen es schon, sein Märchen in seinen eigenen Lebenskreis, merzt aus, was ihm und seinen Hörern zu altertümlich oder fremdartig scheint, und ersetzt es durch Bekanntes, Vertrautes. Ein Holsteiner Märchenerzähler ließ seinen Helden „dree Dag mitten Papen" fechten; darüber belehrt, daß es doch wohl „Drake" und nicht „Pape" heißen müsse, leugnete er das ganz entschieden ab — natürlich, denn der „Drak" des norddeutschen Volksglaubens ist so etwas ganz anderes, als der Drache im Märchen sein soll, daß sich der Mann, der selbstverständlich an seinen „Drak" dachte, nicht vorstellen konnte, wie man mit solch einem Wesen fechten könne!

Durch alle diese von der mündlichen Überlieferung bedingten Änderungen wandelt sich das Märchen, sobald es erzählt wird. So sehr gemeinhin darauf geachtet wird, „treu" zu erzählen, nichts wissentlich auszulassen oder hinzuzusetzen, so unmöglich ist es, dieses Ziel völlig zu erreichen. Jedes Märchen, das frei von schriftlicher oder gedruckter Überlieferung erzählt wird, ist ein persönliches Kunstwerk des Erzählers. In großen Zügen bleibt zwar der Inhalt gewahrt, aber die Einzelheiten ändern sich von Mal zu Mal. Wie das Märchen ursprünglich erzählt worden ist, das ist längst vergessen; der Erzähler bringt notgedrungen nicht das „Urmärchen", sondern eine „Variante". Alle Varianten eines bestimmten Märcheninhalts bilden zusammen den „Märchentyp". Die Entwicklung verläuft also so, daß ein Urmärchen dadurch, daß es in die mündliche Überlieferung eingeht, zum Märchentyp wird, dem die einzelnen erzählten Fassungen als Varianten angehören. Die Forschung bemüht sich, durch Analysierung der Varianten zum „Urmärchen" vorzustoßen; das ist in mancher Hinsicht nützlich, solange sie sich dessen bewußt bleibt, daß so ein erschlossenes „Urmärchen" eine logische Konstruktion, keine wirkliche Gegebenheit ist.

Zur Verdeutlichung der Variantenbildung seien zwei kurze Beispiele aus Ostholstein (Wisser) gebracht. Zunächst eine kleine Stelle aus dem Märchen vom „Dummen Hans" von drei verschiedenen Erzählern derselben Gegend, die aber in verschiedenen Gegenden wohnten, gefaßt (Dumm Hans hat den goldenen Apfel):

I.

(Der Erzähler ist ein dreiundfünfzigjähriger Gärtner):

„‚Sieh dar', secht de Ol, ‚heff ick dat ne secht? Hê is mank de Swin. Du Swinegel! Kunns doch de Pruck afnehmen!' Und darmit nimmt de Ol de Fritz un haut em ênen achter de Ohren. Da fallt de Pruck em vun'n Kopp. Un ünner de Pruck is je de Appel weß, un de Appel, de rullt in de Stuw."

II.

(Der Erzähler ist ein dreiundsiebzigjähriger Kuhknecht):

„Do secht de Ol, sin Vadder, de geiht achter em an, dunn secht he: ‚Heff ik dat to di secht, dat du di so anstelln schuß? Du schuß di 'n beten manêrli nehmen!' Un nimmt de Hand un haugt em an den Kopp, dat em de Hôt vun'n Kopp flücht. Und dar hett he den goll'n Appel in hatt, in den Hôt. Un de Appel, de löppt ünnern Sofa herünner."

III.

(Die Erzählerin ist eine siebenundsiebzigjährige Frau):

„Nu sitt Hans abens so achtern Disch. ‚Vadder, ik kunn mi uk je melln!' ‚Du Snappsnut!!' De Vadder ward bös und sleit Hans an 'n Kopp, un de Appel flücht na de Stuw rin."

Ein vierter Erzähler hat die Szene gar nicht, weil es sich bei ihm nicht um einen goldenen Apfel, sondern um einen goldenen Ring handelt. — Das zweite Beispiel bringt eine Stelle aus dem gleichen Märchen in doppelter Fassung des gleichen Erzählers; zwischen der ersten und der zweiten Aufzeichnung liegt eine Spanne von fünf Jahren (dumm Hans gibt sich den Eltern als König zu erkennen):

I.

„... un do ward de Ol schelln: ‚Wo kanns du di dat nu utsetten, bi so'n Dam to Bett to gahn?' ‚Gott bewahren! Gistern Abend maken ji so vel Manövers un Kumplimentae un wüssen gar ne, wo si ju anstelln schülln, un nu wüllt je noch schelln to? Awer ji sünd blot bang, dat ik de Möhl kriegen do. Awer da will ik gar ne habbn. So'n Möhle, as dat is, heff ik grad tweiundverti!'"

II.

„... un dunn ward se je schimpen, wat he dar bi dat Frunsminsch im Bett will. ‚O', secht se, ‚gistern Abend, do maken ji so vel Hannör und Komplimenten, un nu wüllt ji schelln un sünd bang, dat ik de Möhl hebbn will? Ne, de will ik gar ne hebbn. So'n Möhln heff ik grad achtundverti!'"

Auf diesem Leben in der mündlichen Überlieferung, diesem Wandern von Mund zu Mund und von Gedächtnis zu Gedächtnis, beruht auch die eigentümliche Märchenlogik, die eigentlich gar keine Logik ist. Das Märchen hat so wenig seine eigene Logik, wie es seine eigene Ethik hat; aber wie die Rücksicht auf den Helden die ethischen Bewertungen des Märchens regelt, so verursacht das Leben in der mündlichen Überlieferung die seltsamen Gedankensprünge in der Handlungsführung, die unvermittelten Verbindungen der Erzählteile untereinander. Auch das in gewisser Hinsicht eine „Gegenständlichkeit" des Stils: der Erzähler kann und will nicht lange erklären und begründen, er erzählt einfach und achtet dabei mehr auf die Inhaltsmasse als auf ihre innere Verknüpfung. Dinge, denen man keine Anteilnahme schenkt, vergessen sich am ehesten. Wer unsere Märchen logisch zergliedert, zerstört sie.

Ein sonst ganz vernünftiger Mann verwünscht z. B. seine zweite Frau, nur weil sie sein Kind sieben Jahre lang säugt, in eine Kuh — und schon ist sie verwandelt, ohne daß der Mann darüber irgendwie betrübt oder auch nur erstaunt wäre. Der Junge wird nun mit der Kuh täglich auf die Weide geschickt, obwohl sich sein Vater doch eigentlich denken könnte, daß die Mutter Kuh nun erst recht ihr geliebtes Kind säugen wird. Der Junge „hatte aber ein Fläschchen bei sich, wer davon trank, der verfiel sogleich in einen festen Schlaf". Woher der kleine Junge dieses wunderbare Fläschchen hatte, weiß niemand, und der Erzähler sagt's nicht. Schließlich erfährt der Vater auf umständliche Art, was er sich längst hätte sagen müssen, wird entsetzlich böse, ohne daß der geringfügige Anlaß dieses Ausmaß an Zorn entfernt rechtfertigen könnte, und beschließt, Frau (= Kuh) und Sohn kurzer Hand zu töten, eine Maßregel, die er scheinbar für sein gutes Recht hält (Einleitung zum siebenbürgischen Eisenhansmärchen). Oder: Die „armlose Ritterfrau" wird vertrieben und kommt nach Durchquerung eines Waldes an einen Obstgarten, aus dem sie Obst stiehlt (tut das eine Ritterfrau? Warum wendet sie sich, wenn sie Hunger hat, nicht an den Besitzer des Gartens?). Der Besitzer des Gartens kommt und — bittet sie, doch bei ihm zu bleiben, ja noch mehr: er bietet ihr freien Aufenthalt unter Verzicht auf jede Gegenleistung an, und schließlich heiratet er sie sogar (Einleitung zum steirischen „Mädchen ohne Hände"). Oder: Goldener findet in einer Hütte einen Blinden, der gerade Hühnersuppe ißt; heimlich hält er mit. Der Blinde, der nicht gehört hat, daß Goldener das Haus betrat und sich am Tisch niederließ, merkt es gleich, daß jemand mit ihm aus der gleichen Schale löffelt, und weiß auch gleich, wer das ist. „Ich habe lange auf dich gewartet" — weshalb, wird nicht gesagt. Goldener wird dann, obwohl man das Gegenteil erwarten sollte, wie ein geehrter Gast behandelt und erhält nach zwölfjähriger Dienstzeit ein Schwert als Geschenk; „damit kannst du alles erhauen" — er nimmt's, als ob solch eine Gabe eine Selbstverständlichkeit wäre. Als er

dann später, nach Erlegung des Kupferdrachens, ins Kupferschloß eindringt, nimmt er von allen Schätzen ausgerechnet einen kupfernen Zaum mit (es ist aber nirgends gesagt, daß er beritten wäre!), „und das ist das Beste aus dem Schloß, sprach der Alte", denn wenn man den Zaum schüttelt, springen Soldaten heraus. Davon ahnte Goldener, als er den Zaum mitnahm, aber nicht das mindeste (Siebenbürgen).

Aber auch dadurch verstärkt sich wieder die wundergeladene Stimmung des Märchens. Was jede andere Kunstdichtung rettungslos verstümmeln und vernichten würde, wird dem Märchen Mittel zu sich selbst.

10. „Mündliche Überlieferung", das heißt Wandern von Mund zu Mund, von Gedächtnis zu Gedächtnis. Diese Märchenwanderung läuft aber in zwei Strängen: der Erzähler, der einen bestimmten Märcheninhalt (Märchentyp) zum besten geben will, kann zur Ausschmückung, zur Lückenschließung, zur Aufschwellung Einzelzüge (Motive) verwenden, die ursprünglich zu anderen Märchentypen gehören, wenn sie nur irgendwie in seinen Zusammenhang passen, ja er kann ganze Motivketten entlehnen. Das Motiv führt also neben dem Typ ein Sonderleben; es ist sogar wanderfähiger als der Typ, schon weil es kürzer und einprägsamer ist. Und da es naturgemäß viel mehr Märchenmotive als Märchentypen gibt, wächst die Möglichkeit der Variantenbildung ins Unabsehbare. Das überall wirksame volkskundliche Gesetz: „verhältnismäßig wenige Grundformen, aber schier unbegrenzte Abwandlungsfähigkeit" hat auch beim Volksmärchen seine volle Gültigkeit.

Die Motive führen auch insofern ein Eigenleben, als ihre Entstehung keineswegs durchaus mit der Entstehung des Urmärchens, dessen ursprünglichen Wesensbestandteil sie bildeten, zusammenfallen muß. Viele Motive entstammen dem wirklichen oder doch möglichen Geschehen, behandeln zwischenmenschliche Beziehungen (Eltern — Kinder, Stiefmutter, Ehe u. ä.) oder Beziehungen zwischen Mensch und Natur (Tierwelt, Wildnis); wir nennen sie „Gemeinschaftsmotive" (Wesselski). Andere wieder enthalten altes, oft schon längst abgestorbenes oder fremdes Glaubensgut (Riesen, Drachen, Einhorn u. ä.); solche „Mythenmotive" können auch in der Sage eine Rolle spielen. Mit der Feststellung, wie alt ein Motiv ist, wird also die Frage nach dem Alter weder des einzelnen Märchentyps noch des Märchens als Dichtgattung geklärt. Motivforschung und Märchenforschung sind zwei gesonderte Gebiete; das hat die Forschung oft übersehen. Es ist auch bezeichnend, daß das Mythenmotiv, wenn es ins Märchen eintritt, seine innere Haltung wandelt: die Hexe des Märchens ist etwas ganz anderes als die der Sage, und der Drache, gegen den der Märchenheld kämpfen muß, hat mit dem schatzraffenden Drachen des deutschen Volksglaubens nur den Namen gemein.

11. Als dichterische Kunstform in mündlicher Überlieferung ist das Märchen an zwei Grundbedingungen geknüpft: Erzählfähigkeit und Erzählgelegenheit sind ihm Lebensvoraussetzungen. Das Märchen ist keine „einfache Form" wie Sage oder Schwank, Witz oder Anekdote, sondern eine zusammengesetzte, eine Kunstform, bei der Inhaltfügung und Stilgebung sich gegenseitig aufs stärkste bedingen. Wer so eine künstliche Geschichte künstlerisch, d. h. ansprechend und überzeugend, erzählen will, muß nicht nur eine gute Motivkenntnis, sondern auch ein gewisses künstlerisches Gefühl besitzen. Nicht jeder Märchenkenner ist auch Märchenerzähler; die Erzählfähigkeit beschränkt sich immer nur auf wenige Erlesene. Aber die andern, die Märchenkenner, achten darauf, daß der Erzähler das Märchen in der gewohnten Weise, „richtig" wiedergibt, helfen seinem Gedächtnis nach, sorgen dafür, daß seine Kunst sich nicht zu weit von der Überlieferung entfernt. Märchenkenner und Märchenerzähler, Hüter des Inhalts und Präger der Form, sind aufeinander angewiesen; aber das einzelne Märchen, die „Variante", erhält immer nur von dem einzelnen Erzähler ihr bestimmtes Gesicht, ist sein persönliches Kunstwerk. Und, wie überall, gibt es auch in der Märchenkunst große und kleine Künstler, Meister und Lehrlinge, Könner und Pfuscher, „gute" und „schlechte" Varianten.

Der Erzähler braucht eine Erzählgelegenheit. Sage und Schwank, Witz und Anekdote können als Kurzformen schnell einmal erzählt werden, bei kurzer Rast in der Schenke, in einer Arbeitspause, auf dem Marsch. Das Märchen braucht seine gute, bedächtige Zeit; Hörer und Erzähler müssen sich ihm entspannt hingeben können. Es muß ein genügender Hörerkreis vorhanden sein, der die Mühe rechtfertigt. Es muß besonders die rechte Stimmung da sein, eine solche Wunderwelt auf sich wirken zu lassen.

Das Märchen ist in seiner reinen Form Erwachsenendichtung; in die Kinderstube ist es erst später und meist in gewandelter Gestalt eingezogen. Gemeinsame Arbeit zu verkürzen, behagliche Abend- oder Feiertagsstunden zu füllen, ist das Märchen wie geschaffen. Beim Spinnen schnurrt der Erzählfaden ab;

seit Luthers Notiz von 1525 erweist eine lange, bis zum Schluß des 19. Jahrhunderts reichende Kette von Belegen den Zusammenhang von Märchen und Spinnarbeit, der auch schon fürs klassische Altertum gesichert ist. Wenn die Jäter in langen Reihen den Acker bearbeiten, wenn im Herbst Familie und Nachbarn in der Scheune Mais schälen, wenn die Hirten, Holzhauer und Jäger am Wachtfeuer beieinander sitzen, erzählen die Siebenbürger ihre Märchen. Die ostpreußischen Instfrauen bevorzugen die Winterabende, jedenfalls die Dämmerstunden, aber auch beim Obstpflücken, Holz- und Futtermachen, Stricken und Spinnen wird hier gern erzählt, oder beim Vespern. Das Märchen regelt den Arbeitsrhythmus so gut wie das Volkslied; wer Märchenpflege treiben will, muß zunächst Erzählgelegenheiten schaffen.

287. Märchenerzählerin („Die alte Marie"). Von Ludwig Grimm (1812).

Das Märchen ist weder ausgesprochene Männer- noch ausgesprochene Frauendichtung. Während in Ostpreußen vorwiegend Frauen Märchenerzähler zu sein scheinen, sind in Pommern, Schleswig, Oldenburg, in den Alpenländern und bei den Heanzen die männlichen Erzähler in der starken Überzahl. Durch die immer stärker werdende Wandlung des Volksmärchens zum Kindermärchen steigt natürlich der Anteil der Frau an der Überlieferung. Aber nirgends in Deutschland ist das Märchen Eigentum nur des einen Geschlechtes, und wir haben auch keine Anzeichen dafür, daß das jemals der Fall war.

Als Dichtgattung in mündlicher Überlieferung hat das Märchen keinen schlimmeren Feind als das Buch. Je weniger gelesen wird, um so größer ist der Märchenvorrat. Ein Oedenburger Straßenkehrer, der weder schreiben noch lesen konnte, lieferte dem gelehrten Sammler (Bünker) 122 Geschichten; noch ganz am Ende des 19. Jahrhunderts waren in Pommern Männer, die 50—60 Märchen kannten, keine Seltenheit; gleiche Verhältnisse gelten noch heute z. B. für Schleswig-Holstein, und eine fünfzigjährige ostpreußische Instfrau konnte in unseren Tagen 81 Märchen erzählen. Das Buch zermürbt das Gedächtnis; was man gedruckt besitzt, braucht man nicht auswendig zu wissen. Darum lebt das Märchen heute in literaturfernen Gegenden und Kreisen noch am stärksten.

12. Daß das Märchen unterhaltsam ist und Arbeits- und Feierstunden zu würzen vermag, ist nicht der einzige Grund seiner Beliebtheit. Es wirkt darüber hinaus auch entspannend und beglückend, weil seine Welt keine irdischen Schranken kennt, weil in ihm alles, aber auch alles möglich, ja natürlich und selbstverständlich ist, weil es keine Sehnsucht ungestillt, kein Wünschen unbefriedigt läßt. Es schildert die Welt, wie sie — vom Standpunkt des Erzählers und der Hörer aus — eigentlich sein sollte. Alles steuert, wir sahen es schon, zum guten Ende; immer ist die Lebenslinie des Helden ein Aufstieg: der Prinz erwirbt noch ein zweites Königreich, der Bauernjunge heiratet die Prinzessin, der Arme wird unermeßlich reich. Das Märchen ist Wunschdichtung, Wunschdichtung von Menschen, deren ärmliches Leben nach Glanz und Wohlleben, nach Entspannung von der Fron der Arbeit, Wünsche die Fülle beflügelt. Darum spielen die Wunschdinge im Märchen eine so große Rolle: Esel, die Dukaten niesen, Geldbeutel, die nie leer werden, Tische, die sich von selbst decken, Feuerzeuge, die jedes Begehren erfüllen. Darum geht ein so starker sozialistischer Zug durch das Märchen: der Unterdrücker, der harte Vogt, der böse König wird bestraft, und an seine Stelle tritt der Bauernjunge, der häufigste und beliebteste Held des deutschen Märchens. Darum stellt sich das

Märchen immer auf die Seite des Schwachen, Verkannten, Bedrückten und zeigt, wie der dumme Hans, das Aschenputtel, der kleine Däumling zu hohen Ehren kommen. Wie sie das bewerkstelligen, das erregt die Spannung der Hörer, und am Schluß haben sie 's erreicht, und alles atmet befreit und befriedigt auf.

Man vergleiche, um diese lösende Wirkung des Märchens zu begreifen, seine Schlußsätze: „Nu wär de Freid grot und ok bol Hochtied, un de Wilhelminke brukt nu, als Prinzesru, nich mehr silwst schieve" (ostpreußisch); „der Junge zog mittels des Wunschhutes schnell zu seiner Mutter und brachte sie auch nach der fernen Insel in die Drachenburg; dann feierte er mit seiner Braut in Lust die Hochzeit und war König und Herr über alles Land und alle Schätze, welche der Drache besessen hatte" (siebenbürgisch); „War das ein Staunen und dann eine Freude, als der Bruder erzählte, wie er die Schwester gerettet hatte!" (steirisch); „Dô hott de Frau, wie-s-n gesähn hott, geschrien und hott gejommert, aber-s woar halt doch anne reiche Frau!" (schlesisch); „Sattr's, ihr Zwine, die Olbern wort ihr, und der Gescheite is dr Honns; dor hot su vie ols'r braucht sei Labestoge durch seine Olbrichkeijt" (sudetendeutsch); „No, jetzt hat er schon gekonnt essen, soviel er wollte. Alle Stuben sind immer gewest voll mit Tischen und drauf ist gestanden Essen und Trinken, was es für solche Sachen nur auf der Welt gibt. Und jeder hat sich geburft nehmen, soviel er wollte" (Deutsch-Probener Sprachinsel, Slowakei); „Da sä' Hans: dat is ook wohl recht, awer wielen ick nu Künnig bin, wil ick den Hoff miene Bröder schenken" (holsteinisch); „Er führte noch mit sieben Monarchen Krieg und gewann allemal. Aber allen Leuten, über die er König war, gab er sechs Freijahre; sie hatten keine Abgaben zu zahlen und lebten sehr glücklich" (ostpreußisch).

Es scheint mit dieser Wunschgeladenheit des Märchens zusammenzuhängen, daß es gerade bei den ärmeren und ärmsten Bevölkerungsschichten seine eigentliche Heimat und Pflegestätte hat. Jedenfalls werden Bauern unter den deutschen Märchenerzählern nur verhältnismäßig selten genannt; es überwiegen Altenteiler, Instleute, kleine Pächter, Tagelöhner, Land- und sonstige Arbeiter, kleine Handwerker, Krämer, Gastwirte, Bettler; Krüppel, ja selbst Schwachsinnige haben sich öfters als gute Erzähler erwiesen.

Alte Märchenerzähler sind häufiger als junge. Das hat seinen guten Grund: wer Märchen erzählen will, muß in die Überlieferung hineingewachsen sein. Er muß den Motivschatz gut kennen und den Märchenstil beherrschen. Daß das Märchen seine Pflegestatt vorwiegend bei den Alten gefunden hat, das allein reicht nicht aus, seinen baldigen Untergang zu prophezeien. Und der Alte, der ein langes, mühseliges Arbeitsleben hinter sich hat, ist geneigter, von erfüllten Wünschen zu träumen, als wer noch mit unverbrauchten Kräften das Leben meistern zu können glaubt.

13. Wir sehen: Volksmärchen, das ist eine Kunsteinheit von Form, Inhalt und Lebensbedingtheit. Die mündliche Überlieferung regelt weitgehend die Form, die Form den Inhalt; aber auch die soziale Stellung des Erzählers prägt entscheidend die Inhaltgestaltung mit. Das Märchen ist Wunschdichtung, weil es Armeleutedichtung ist; die Eigenart der Märchenwunder ist stark formbedingt, wie überhaupt das, was wir als „Märchenstimmung" empfinden, ebensosehr vom Stil wie vom Inhalt herrührt und schließlich in der Besonderheit der Überlieferungsart begründet ist. Treffen alle diese Beobachtungen zu, dann wäre damit gesagt, daß das reine Volksmärchen nur da erhalten ist, wo diese festgestellte Dreieinheit vorhanden ist. Das ist offensichtlich nur bei dem Märchen der Fall, das wir hier beschrieben haben, beim wundergeladenen Zaubermärchen. Aus ihm ist das Wunder nicht wegzudenken, weil es Kernmotiv ist. Neben ihm gibt es noch ein wunderloses Märchen, das so gut wie das Zaubermärchen in mündlicher Überlieferung lebt und Bau-, Stil- und Bildformeln genau wie dieses aufweist, dessen aufsteigende Linienführung, Schwarz-Weiß-Technik und optimistische Haltung durchaus dem entsprechen, was wir über das Zaubermärchen gesagt haben; nur der Zauber, das Wunder fehlt ihm oder steht doch an nebensächlicher, leicht entbehrlicher Stelle; sein Held steht mitten in der Wirklichkeit eines zwar außergewöhnlichen, aber doch real möglichen Lebens; die Widerstände, die er zu überwinden hat, sind ganz natürlicher Art, ebenso wie die Hilfsmittel, mit denen er seinen Sieg erficht. Ein solches entwundertes Novellenmärchen ist z. B. das Grimmsche Märchen vom „König Drosselbart" (KHM. 52), und auch das Märchen vom „Räuberbräutigam" (KHM. 40) hat eine durchaus wirklichkeitsnahe Handlung — abgesehen von dem sprechenden Vogel, der die Rolle des Warners spielt, aber ohne ernstlichen Schaden für die Handlung auch fehlen könnte. Ist nun das Wunder Kernbestandteil des Zaubermärchens, und ist das Zaubermärchen die vollste und reinste Form des Volksmärchens, so muß das Novellenmärchen entwicklungsgeschichtlich jünger sein als das Zaubermärchen. Im

Wesen wunderlos, sind ihm „wandernde" Wundermotive nur gelegentlich, bei der Variantenbildung, eingesprengt; im übrigen ist seine Haltung kühler und nüchterner als die des Zaubermärchens. In dieser Hinsicht ist es dem Schwankmärchen verwandt, das zwar des Wunders nicht immer entbehrt, es aber nur zu komischen Wirkungen benutzt: der auf Befehl der Wundergeige tanzende Jude (ursprünglich war es ein Mönch; KHM. 110) oder das tapfere Schneiderlein (KHM. 20), das die Riesen so derb zu foppen weiß und Einhorn und Wildschwein mit witziger List fängt, locken das Lachen der Hörer. Da herrscht nicht mehr „Märchenstimmung", von der man sich willig einfangen und einwiegen läßt; das Wunderbare, dem hier komische Seiten abgewonnen werden, wird nicht mehr ernst genommen, wird belächelt. Auch das Schwankmärchen ist eine junge Tochter, keine Schwester des Zaubermärchens, Zeugnis einer veränderten Haltung der Erzähler und Hörer. Das Lügenmärchen schließlich erschöpft sich völlig in der Verulkung des Wunders.

Andere Nebenformen des Märchens erweisen sich als Mischungsergebnisse verwandter Volksdichtungsgattungen mit dem Märchenstil. Das Tiermärchen ersetzt den menschlichen Helden durch den tierischen und spielt, wie die Fabel, ganz im Tierreich, das Legendenmärchen verwebt Personen der heiligen Geschichte oder fromme Lehren an entscheidender Stelle in die Märchenhandlung. Das Kindermärchen wiederum ist in Inhaltfügung und Form ganz auf das Fassungsvermögen des Kindes abgestellt und hat gewöhnlich Kinder als Helden. Sie alle kleiden sich in die echte Märchenform, ohne doch den echten Märchengehalt ganz zu besitzen. Dabei geschieht es häufig, daß echte Zaubermärchen sich in der mündlichen Überlieferung zu Legenden- oder Kindermärchen wandeln; das hängt vom Erzähler und besonders von der Haltung der Hörer ab. Legenden- und Kindermärchen sind also abgeleitete Märchenformen, während Novellen-, Schwank- und Tiermärchen selbständige, wenn auch jüngere Märchenformen sind. Greifbarer gesagt: ein Legenden- oder Kindermärchen kann Variante eines Zaubermärchens sein, Novellen-, Schwank- und Tiermärchen bilden ihre eigenen Typenkreise.

14. Wer unter „Volksmärchen" die Dichtgattung begreift, die wir hier beschreiben, wird einsehen, daß keineswegs alles, was unter der Flagge „Märchensammlung" segelt, auf diesen Namen Anspruch hat. Das gilt auch für die berühmte Sammlung der Brüder Grimm, in der neben echten Zauber-, neben Novellen-, Schwank-, Lügen-, Tier-, Legenden- und Kindermärchen auch viele einfache Schwänke, Sagen, Legenden und Anekdoten zu finden sind. Es ist nötig, genau zwischen den Gattungen zu scheiden; sonst wird eine Klärung der schwierigen Frage nie möglich sein.

15. Wir suchen nach dem Alter unseres Volksmärchens. Damit berühren wir die im Augenblick heikelste Frage der Märchenforschung, um so mehr, als mit der Alters- auch die Herkunftsfrage innigst verbunden scheint. Schroff stehen sich die Ansichten gegenüber: während die einen die Entstehung des Volksmärchens vor die vorgeschichtliche Bronzezeit zurückverlegen wollen (z. B. v. Sydow, Schweden; de Vries, Holland), lassen andere (Wesselski) es eine Schöpfung des ausgehenden Mittelalters sein. Die einen billigen ihm bei uns ein uraltes Heimatrecht zu (z. B. v. Sydow, F. Panzer), die andern behaupten, es sei erst nach dem Jahre 1000 n. Chr. bei uns eingewandert (v. d. Leyen).

Die Schwierigkeit liegt besonders darin, daß das Volksmärchen eine in mündlicher Überlieferung lebende Dichtform ist und als solche erst sehr spät, eigentlich erst seit dem Vorgang der Brüder Grimm (die sich auch noch nicht damit begnügten, den neuen Märchentext so wiederzugeben, wie sie ihn gehört hatten), aufgezeichnet worden ist. Was davor liegt, sind Märchenstoffe oder Teile von solchen in literarischer Bearbeitung, zuweilen zwar einwandfrei dem Volksmund abgelauscht und nur im dichterischen Zeitgeschmack aufgeputzt, zuweilen jedoch auch aus anderen Literaturwerken geschöpft. Die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Buchgeschichte und Volksmärchen hängt also unmittelbar mit der nach Alter und Herkunft des Volksmärchens zusammen, und die Quellen und gelegentlichen Bemerkungen, die sich zu ihrer Beantwortung anbieten, sind meist vieldeutig und jedenfalls sehr lückenhaft.

Wichtigkeit und Schwierigkeit des Fragenkreises machen der noch jungen Märchenforschung die Klärung einer Reihe von notwendigen Vorarbeiten — teils bei der Märchenaufzeichnung, teils bei der Bearbeitung des gesammelten Stoffes aus Geschichte und Gegenwart — zur Pflicht. Es gibt ganze Märchenliteraturen

(der Iren, Ungarn, Baltoslawen z. B.), die die Forschung bisher nur in sehr unvollkommener Weise übersieht. Ehe nicht der Plan eines großen übernationalen Märchenarchivs, in dem möglichst alle bekannten Märchentexte und -arbeiten in einer Weltsprache der Wissenschaft zugänglich gemacht werden, verwirklicht ist, scheint es beinah vermessen, Vermutungen, die eben doch nur Vermutungen sein können, auf- und als Tatsachen hinzustellen. Wir tun besser daran, in langsamer, sorgfältiger Aufbauarbeit dem Ziele zuzustreben, als mit unzureichenden Hilfsmitteln Ergebnisse vorwegzunehmen, die vielleicht nur geeignet sind, die Forschung auf Jahre hinaus in unfruchtbare Bahnen zu lenken.

16. Wir müssen uns also damit begnügen, die heute schon feststehenden Tatsachen zusammenzustellen und zu überlegen. Es sind da besonders folgende Dinge wichtig:

a) Das Volksmärchen ist als eine in mündlicher Überlieferung lebende Einheit von Stil und Inhalt, als mehrgliedrige Geschichte mit einem ganz bestimmten, kennzeichnenden Aufbau der Handlung und der Stilprägung keine „einfache Form", sondern unzweifelhaft eine Kunstform. Das ist bei der Überlegung, wie alt es als Gattung ist, ernstlich zu berücksichtigen. Das Märchen steht formal der Novelle näher als den „einfachen Formen".

b) Das Volksmärchen arbeitet als zusammengesetzte Geschichte mit Motiven, benutzt diese aber nur als Rohstoff. Wir sahen schon, wie oft ein Motiv, wenn es ins Märchen eintritt, seine Haltung und seinen Gehalt ändert. Das Märchen ist also keine einfache Aneinanderreihung, sondern eine — nach ganz bestimmten inneren und äußeren Gesetzmäßigkeiten geregelte — Verarbeitung von Motiven. Es geht daher nicht an, die Frage nach dem Märchenalter mit der nach dem Alter und der Herkunft der einzelnen Motive zu verquicken. Das einzelne Motiv kann sehr viel älter sein als der Märchentyp, in dem es auftritt; es braucht auch nicht aus der gleichen Landschaft zu stammen, in der der Märchentyp entstand (es kann z. B. durch Bücher oder auch auf mündlichem Wege „eingewandert" sein), und Märchenglauben und Volksglauben sind zwei ganz verschiedene Dinge. Der Erzähler holt sich seine Motive, wo er sie findet; er ist nicht wählerisch. So ist auch die Frage, ob nicht einzelne Motive etwa dem Rausch- oder Traumerleben entstammen (was in bescheidenem Umfang wohl zutreffen mag), wohl für die Erklärung des Einzelmärchens wichtig, aber für die Märchenforschung an sich doch von nebengeordneter Bedeutung. Und daß Gestalten, wie z. B. Drache, Einhorn oder Einsiedler, fremdes Lehngut im deutschen Volksmärchen sind, sagt nichts Entscheidendes über Alter und Herkunft des deutschen Volksmärchens selbst aus.

c) Wenn das Volksmärchen eine Einheit von Stoff und Form, bedingt durch das Leben in mündlicher Überlieferung, ist, so kann der Märchenstoff selbst älter sein als sein Niederschlag im Volksmärchen. Das Eigenleben, das die Erzählteile, die Motive, des Märchens führen, besitzen auch die Handlungsgedanken, die Märchenstoffe. Es ist nicht gesagt, daß ein Märchenstoff von Anfang an als Volksmärchen gelebt hat. In vielen Fällen haben Buchgeschichten die Vorlage der Volksmärchen gebildet, deren Stoffe auf irgendeinem Wege, durch Predigt oder Schule, durch billige, sehr verbreitete Drucke (z. B. Kalender, Volksbücher u. ä.), in die mündliche Überlieferung eingegangen sind. Das Blaubartmärchen (KHM. 40) z. B. stellt sich als Prosaauflösung eines Liedes dar, das, im mittelalterlichen Deutschland entstanden und auch noch heute als „Ulingerballade" im deutschen Volksliedschatz lebendig, auf die mündliche Wanderung ging und, zusammengekoppelt mit dem ursprünglich orientalischen Zaubermotiv von der verbotenen Tür, dann, vielleicht zuerst in Frankreich, als „Volksmärchen" erzählt wurde. Auch das Alter eines Märchenstoffes sagt noch nichts über das Alter des Volksmärchens aus. In der germanischen Heldensage z. B. finden sich wohl eine ganze Reihe von Motiven und Motivketten, die uns auch im Märchen begegnen; aber nur zwei der uns bekannten Märchen stammen im Kern ihres Handlungsaufbaus mit Heldensagen ganz überein („Dornröschen" und „Der Königssohn in Schlangengestalt"); der Nachweis, daß schon bei den Bronzezeit-Germanen entwickelte Volksmärchen bestanden, ist bis jetzt noch nicht gelungen. Motivgemeinschaft bedeutet noch nicht Abhängigkeit der Gattungen voneinander.

d) Es ist offensichtlich, daß das Märchen seine Baustoffe den verschiedensten Quellen entlehnt hat. In vielen Fällen hat es sich erwiesen, daß es jünger ist als das literarische Denkmal, zu dem es durch den gemeinsamen Stoff in Parallele steht; verallgemeinert werden darf diese Beobachtung aber doch keineswegs. Wir sind auf Grund unserer heutigen Kenntnisse noch nicht befugt, das Volksmärchen als Gattung für eine Form der höheren Literatur im Volksmund zu halten (Wesselski). Für viele Volksmärchen, z. B. das verbreitete Märchen vom „singenden Knochen" (KHM. 28), fehlen uns literarische Vorlagen völlig; es ist kaum glaubhaft, daß das nur an unserer lückenhaften Kenntnis etwa der mittelalterlichen literarischen Märchenvorlagen liegt. Andererseits sind die kargen Bemerkungen der frühmittelalterlichen Schriftsteller keine Beweise für das Bestehen eines Volksmärchens in jenen Zeiten; wenn sie fabulae aniles, lugisagilos, mœrlîn erwähnen, müssen darunter nicht unbedingt Volksmärchen verstanden werden. Aber der Isländer Oddr Snorrason, der im 12. Jahrhundert lebte, erwähnt Stiefmuttermärchen (stjúpmœdrasǫgur), ohne daß wir hier irgendeine Veranlassung hätten, „gesunkenes" Literaturgut zu vermuten, und Egbert von Lüttich, der um 1023 seine „Fecunda ratis" schrieb, zeichnet darin das Rotkäppchenmärchen (KHM. 26) auf, das er von Bauern vernommen hatte. Das Schwankmärchen vom Bürle (KHM 61) findet im 10. Jahrhundert in Lothringen eine erste literarische Gestaltung in mittellateinischen Versen. Mit andern Worten: Das Verhältnis von Literatur und Volksmärchen ist kein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis; der Kunstdichter ist nicht immer der Lehrer, sondern oft auch der Schüler des Märchenerzählers. Das gilt bereits für verhältnismäßig frühe Zeiten unserer Geschichte.

e) Es steht fest, daß das Volksmärchen, wie wir es beschrieben haben, eine europäische Form ist. „Indogermanisch" wird man es nicht nennen können, denn Indien, so unerschöpflich reich es an Märchenstoffen ist, kennt unser Volksmärchen nicht; seine Märchen bilden mit ihrer außerordentlichen Kombinationsfähigkeit, ihrem unbeschränkten Motivwechsel, ihrem lockeren Formenspiel eine Gattung für sich. Es ist eine unbeweisbare und recht unglaubhafte Behauptung, wenn gesagt wird, unsere feste Märchenform im Gegensatz zur indischen Form sei Zeichen einer absterbenden Erzählkunst (K. Krohn). Die sog. „Märchen der Primitiven" haben mit unseren Volksmärchen nur gelegentliche Stoffe und Motive gemeinsam, sind aber Gebilde eigener Art („einfache Formen"); die Semiten kennen wohl Parabeln, Legenden, Schwänke und Fabeln, aber nicht unsere Volksmärchen.

Gerade die Klärung der Beziehungen zwischen dem europäischen Volksmärchen und der indischen Märchengeschichte scheint aufschlußreich. Denn Indien hat unserem Volksmärchen eine Fülle von Stoffen geliefert. Zweifellos indischer Herkunft sind die Märchenstoffe von den zwei Wanderern (KHM. 107), von den Tieren auf der Wanderschaft (KHM. 27), von Aladdin mit der Wunderlampe (KHM. 116), vom Zaubervogel, vom Mann, der die Tiersprache verstand, von der Reise ins Jenseits zur Fragenbeantwortung, um nur einige zu nennen; bei anderen, z. B. dem getreuen Johannes (KHM. 6), dem Märchen von den Zaubergaben (KHM. 36), dem Glasbergmärchen, ist indischer Ursprung wenigstens möglich. Die Wanderung erfolgte meist auf dem Buchwege, aber auch durch mündliche Überlieferung (Händler, Reisende, Kreuzzüge u. ä.). Indische Märchenstoffe sind also oft zu europäischen Volksmärchen geworden; fraglos hat der Einbruch der indischen Handlungs- und Baustoffe die Volksmärchenbildung sehr stark angeregt. Andererseits steht bei vielen anderen Märchen aber auch die europäische Herkunft eindeutig fest, z. B. beim Drosselbartmärchen (KHM. 52), das wohl nicht frei von orientalischen Motiven ist, als Typ aber zweifellos aus Westeuropa (Deutschland, vielleicht Frankreich?) stammt, beim Fortunatusmärchen (KHM. 54), das vermutlich in England oder Frankreich entstanden ist, beim Märchen von der Gänsemagd (KHM. 89), das germanischen Ursprungs zu sein scheint, beim Rotkäppchen (KHM. 26), dessen erste, dem Volksmund entlehnte Aufzeichnung von 1023 in damals deutsches Siedlungsgebiet weist. Die Stiefmuttermärchen deuten schon durch ihr Kernthema, das für die polygamischen Kulturen des Orients wenig Interesse hat, nach Europa. Die Befruchtung durch Indien war zweifellos reich und nachhaltig; sie reicht aber nicht aus, die Entstehung

des europäischen Volksmärchens zu erklären, so als ob nun die europäischen Typen nur Nachbildungen nach indischem Vorbild wären. Das Verhältnis von europäischem Volksmärchen und indischer Märchengeschichte stellt sich dem von Buchmärchen und Volksmärchen zur Seite; Beziehungen bestehen, aber sie sind weder einseitig noch endgültig entscheidend. Und wenn man von der großen Wirkung der indischen Märchenstoffe spricht, dürfen daneben die ebenso reichen stofflichen Anregungen, die der keltische Motivschatz mit seinen grotesken Abenteuern und seinen geheimnisvollen Verschlingungen dem mitteleuropäischen Volksmärchen gespendet hat, nicht übersehen werden.

288. Die Verbreitungswege des Schwanks vom alten Hildebrand in Europa. (Nach Walter Anderson, Der Schwank vom alten Hildebrand, eine vergleichende Studie.)

17. Das Märchen wandert, als Ganzes und in seinen Teilen. Die Wanderung der Märchenstoffe und Märchenmotive kann die verschiedensten Wege einschlagen, kann über die Literatur so gut wie über die mündliche Überlieferung führen, kann durch andere Dichtgattungen erfolgen. Weite Räume können so überbrückt werden, von Indien bis Island, von Frankreich bis Indien, von grauer Vorzeit bis in die Gegenwart. Aber die Wanderungsfähigkeit des Volksmärchens ist in seiner festen Form begrenzter; ihr sind, soweit sie nicht auf dem ihm ursprünglich artfremden Buchweg erfolgt, natürliche Grenzen gesetzt. Die Grimmschen „Kinder- und Hausmärchen" haben französische Märchen in Deutschland volkstümlich gemacht und die Kenntnis vieler Märchentypen über das ganze deutsche Sprachgebiet hin, ja, da sie in zahlreiche fremde Sprachen übersetzt wurden, fast in der ganzen Welt verbreitet. Aber das ist nicht die Regel, und noch heute scheiden märchennahe Gegenden (wie Ostpreußen z. B.) diese „Herrenmärchen" von den angestammten Geschichten.

Man hat gesagt: das Volksmärchen überschreitet, soweit es in mündlicher Überlieferung lebt, Sprachgrenzen im allgemeinen nicht. Das ist überspitzt. Wir wissen, daß „Sprachgrenzen" eigentlich mehr oder weniger breite Grenzgürtel darstellen, in denen sich der Übergang von der einen zur anderen Sprachform allmählicher vollzieht, als der Ausdruck „Sprachgrenze" glauben machen möchte. Über solche Grenzgürtel kann auch das Volksmärchen „wandern" — ganz abgesehen von solchen Fällen, in denen Kriegszüge, Wanderhändler, Pilger, Bettler und reisende Handwerker ihre Märchen über ihre Sprachgrenzen hinaustragen. Daß kleine Sprachgrenzen (Dialektgrenzen) leichter und häufiger überschritten werden als große (Sprachstammgrenzen), ist natürlich.

Insofern aber hat jene Leugnung einer Märchenwanderung recht, als jedenfalls das Volksmärchen Sprachgrenzen nicht überschreitet, ohne sich zu wandeln. Jede Sprachlandschaft hat ihren besonderen Lebensstil, der sich auch beim Märchenerzählen äußert; das bringt die mündliche Überlieferung zwangsläufig mit sich. Die Verschiedenheit des Motivvorrates, Vorliebe für die eine oder andere Märchen- oder Typgattung, für diese oder jene Märchengestalten, unterschiedliches Erzählgeschick bedingen Abwandlungen der Vorlage bei der Wiedergabe: der Kulturstand einer Landschaft gibt, das sahen wir schon früher, dem Märcheninhalt seine besondere Abschattung. Jede Sprachlandschaft hat also ihren Märchenstil, der sowohl die Auswahl und

Formung der Handlungstypen wie die Prägung im einzelnen regelt. Wir sprechen da von „Ökotypen" (v. Sydow): der Ökotyp ist also die landschaftlich bedingte Sonderform des Volksmärchens, ist die Zusammenfassung der Varianten eines bestimmten Gebietes, die unter sich eine geschlossene Gruppe bilden und sich so als Einheit gegen die Ökotypen der anderen Gebiete abheben.

Das verbreitete Märchen von den Tieren auf der Wanderschaft z. B. tritt in drei verschiedenen Ökotypen auf: der asiatische Ökotyp, der Heimattyp des Märchens, läßt ein Ei, einen Skorpion, eine Nadel, ein Stück Kot und einen Mörser wandern; der westeuropäische Ökotyp, dem unser Grimmsches Märchen von den Bremer Stadtmusikanten (KHM. 27) angehört, beweist die Tatsache, daß die Haustiere stärker sind als die Waldtiere (denn ursprünglich ist es keine Räuberhöhle, sondern die Wohnung des Wolfs, die sie erstürmen); der osteuropäische Ökotyp schließlich handelt auch von Haustieren, setzt aber den Ochsen, der sich eigennützig ein Haus baut und den anderen den Zugang zu ihm verwehrt, zu seinen einstigen Kameraden in Gegensatz. — Das Märchen von den drei Männlein im Walde (KHM. 13) ist indischen Ursprungs, aber die Haulemännchen, die doch unserm Märchen die ganz besondere Inhaltfügung leihen, sind heimisches Motivgut, und die Aufgabe, Erdbeeren im Winter zu suchen, gehört auch nicht zum Urtyp, sondern zum europäischen Ökotyp. — Es ist in diesem Zusammenhang sehr bezeichnend, daß die Inder keine englischen Märchen, die nordamerikanischen Indianer wohl französische und spanische, aber ebenfalls keine englischen Märchen übernehmen. Dem entspricht es, daß die Siebenbürger wohl rumänische Märchen nacherzählen, aber ihren Inhalt ganz, wie sie es bei ihren eigenen Volksmärchen tun, in den Bereich des täglichen Erlebens hineinziehen und vom Übersinnlichen befreien. Die siebenbürgischen Tiermärchen dagegen, die sie aus der fränkischen Heimat mitgebracht haben, sind bei den umwohnenden Rumänen und Ungarn unbekannt geblieben.

18. Deutschland hat durch seine Mittellage in Europa eine Fülle fremder Anregungen erhalten. Die großen Wanderwege des Märchens, von West- nach Osteuropa, von Süd- nach Nordeuropa und umgekehrt gehen durch sein Gebiet. Die kirchliche, orientalische, höfische und Schwankliteratur, die zahlreiche Märchenstoffe vermittelten, sie alle sind keine deutschen, sondern internationale Literaturgattungen, und noch im 18. Jahrhundert haben die französischen Contes de fées stark auf den deutschen Märchen- und Motivschatz eingewirkt. Dennoch hat das deutsche Volksmärchen sein eigenes Gesicht, seine eigene Stimmung, seine besondere Art. Wir erkennen sie am ehesten und schärfsten, wenn wir sie mit anderen nationalen Märchenstilen vergleichen. Das deutsche Märchen ist weder rhetorisch noch verstandesmäßig wie das französische, auch nicht beredsam wie dieses. Wortspiele, witzige Anspielungen auf bekannte Personen fehlen ihm, religiöse Personen spielen in ihm nicht die große Rolle wie in Frankreich; es übertreibt das Wunder nicht ins Fratzenhafte, es liebt keine unvermittelten und unbegründeten Wundererscheinungen. Das italienische Märchen hat häufiger genaue Ort- und Zeitbestimmungen, die beim mallorkinischen Volksmärchen die Regel sind. Das deutsche Volksmärchen neigt zur Wirklichkeitsschilderung und ruhigen Entwicklung der Handlung, während das russische phantastische Übertreibungen und große Spannungen liebt; das deutsche Märchen hat das Bedürfnis, zu begründen, in stärkerem Maße als das russische, betont mehr die Gegensätze zwischen arm und reich, verliert sich weniger in der Ausmalung von Einzeldingen. Seine Beziehungen zum Schwank sind inniger als die des russischen Volksmärchens, das schärfer zwischen ernstem Märchen und Witzgeschichte scheidet. Dem deutschen Märchen fehlen die vielgestaltigen, erdrückenden, zum Teil grotesken Wundergestalten des Nordens; seine Wundergestalten sind typischer (Zwerg, Riese, Drache, Hexe usw.) und dadurch wirklichkeitsnäher, nüchterner, und ein „rollender Rindsmagen", wie er im norwegischen Märchen auftaucht, ist im deutschen kaum denkbar. So fehlen ihm auch die weichen Nebel des irischen Märchens, die alles ins Riesenhafte vergrößern, in die Ferne rücken, unwirklich machen. Das deutsche Märchen ist lebensnahe; auch wo es Wunderräume beschreibt, bleiben die Züge der deutschen Landschaft unverkennbar, und am liebsten verlegt es seine Wunder in die Wälder, die durch alle deutschen Gaue und durch fast alle deutschen Märchen rauschen: Wälder müssen durchquert werden, ehe der Held das Ziel findet, Kinder verirren sich im Walde, das verfolgte Mädchen flüchtet sich in den Wald; der Arme, der sich keinen Rat mehr weiß, geht in den Wald, um zu überlegen. Not, Schrecken und Sorge birgt der deutsche Märchenwald, aber auch Erfüllung, Freude, Überraschung und, ganz besonders, Trost dem Einsamen.

Die einzelnen deutschen Landschaften haben nun wieder ihre besonderen Vorlieben und Eigenarten, ihre „Ökotypen". Der schlesische Hang zur Selbstverspottung z. B. zeigt sich in einer Bevorzugung der Schwankmärchen vom „tummen Honse"

und von albernen und genarrten Bauern; im allgemeinen neigen die schlesischen Märchen zum Derben und Rüpelhaften. In Ostholstein erfreuen sich die Märchen vom Bürle, Räuberbräutigam, starken Hans, dummen Hans, Drachentöter und Glasberg besonderer Beliebtheit; Stiefmüttermärchen werden hier ausschließlich von Frauen erzählt. Das steirische Märchen bringt Heilige oft als Helfer ins Zaubermärchen. Die Wahl der Märchenpersonen unterliegt landschaftlichen Bedingtheiten. Es gibt Gebiete, die besonders märchennah (z. B. Ostpreußen, Schleswig-Holstein, Westfalen), und andere, die märchenarm sind (z. B. Oberrhein). In der Schweiz werden mehr Märchen von Hirten, an der Wasserkante mehr von Seefahrern und Fischern erzählt. Im Osten des deutschen Sprachgebietes, besonders in Ostpreußen, aber auch in Pommern und den Sudetenländern gelegentlich, mischen sich Lieder gern in die Märchenerzählung ein. Es gilt, diese einzelnen Landschaftsökotypen genau herauszuarbeiten.

289. Jakob und Wilhelm Grimm. Nach einer Zeichnung von Ludwig Grimm (1829).

19. Das deutsche Volksmärchen steht seit hundert Jahren unter der Wirkung jenes bewundernswerten unschätzbaren Werkes, von dem die Märchenforschung der Welt ihren Ausgang genommen hat, der „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm, der ersten volkskundlichen nationalen Märchensammlung, die wir unser eigen nennen. Sie hat eine Volkstümlichkeit erlangt, mit der sich wenig andere Buchwerke der Neuzeit messen können; ihre Märchenstoffe sind deutscher Gemeinbesitz geworden, der Stil, in dem sie erzählt sind, der weitgehend der feinen Künstlerhand Wilhelms seine Prägung verdankt, gilt längst als „echter“ deutscher Märchenstil. So hat dieses Buch vielerorts das ältere Volksmärchen in den Hintergrund gedrängt und mit dazu beigetragen, die landschaftlichen Märchenformen einzuebnen. Doch wird in märchennahen Gegenden noch heute zwischen „Schoolmärkes“ und „ons Märkes“ genau unterschieden und diesen vor jenen der Vorzug gegeben.

Der Kampf zwischen Buchmärchen und Volksmärchen ist in großen Zügen entschieden; weite Gebiete des deutschen Sprachraumes sind heute märchenarm oder gar märchenlos, und nur in Kerngebieten blüht das deutsche Volksmärchen heute noch wie ehedem. Es gibt Märcheninseln, wie es Trachteninseln gibt; das sind Rückzugsgebiete. Die neue Zeit steht dem Wundergehalt des Märchens verständnislos gegenüber; Buch und Radio ersetzen die mündliche Überlieferung. Die Erzählgelegenheiten schwinden immer mehr. Das Volksmärchen wird immer stärker zum Besitz des Kindes; im Rückzugsgebiet der Kinderstube findet es seine letzte Heimstätte. Wie das Märchen anspruchsvoller in seinen Lebensbedingungen als das Volkslied ist, so ist sein Lebenskampf härter und scheinbar aussichtsloser. Ein funkelnder Spiegel deutscher Volksart droht zu erblinden. Um so ernster ist die Pflicht der Wissenschaft, aus seinen noch hellen Stellen herauszulesen, was sie zu künden wissen von dem Wesen, dem wir selber schicksalhaft zugehören. Solcher Stellen gibt es noch viele, viele sicher auch, die uns heute noch verborgen und unbekannt sind. Die deutsche Märchenforschung muß sie finden und deuten, um der internationalen Wissenschaft willen, die dieses Bausteines nicht entraten kann, mehr noch des eigenen geliebten Volkstums wegen, das zu sehen und zu erkennen immer letztes und höchstes Ziel deutscher Wissenschaft sein wird.

Wichtigstes Schrifttum.

Die wissenschaftliche Märchensammlung — nicht nur Deutschlands, sondern der Welt — setzt mit dem Erscheinen der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (I. Band 1812, II. Band 1814) ein. Die Stimmung war durch die im

290. Joh. K. A. Musäus. Nach dem Kupferstich von J. H. Lips.

Stil der Contes de fées aufgeputzten „Volksmärchen der Deutschen" des J. K. A. Musäus, die freilich mehr Novellen im Zeitgeschmack als „Volksmärchen" sind, durch die im gleichen Stil und Geist abgefaßten „Neuen Volksmärchen der Deutschen" von Benedicte Naubert (1789—1792), besonders aber durch die Weckrufe Herders und die Anteilnahme, die die Romantiker dem Märchen entgegenbrachten, vorbereitet; nun erschien in diesem einzigartigen Werk eine Veröffentlichung, die die Quellen selbst sprudeln ließ und ihre ungeahnte Schönheit und bunte Mannigfaltigkeit aufzeigte. Über die Entstehung dieser bahnbrechenden Sammlung und die im wesentlichen von Wilhelm Grimms Künstlerhand geformte Methode der Märchenveröffentlichung unterrichten heute am besten: W. Schoof, Zur Entstehungsgeschichte der Grimmschen Märchen. Frankfurt a. M. 1931 (= Hessische Blätter für Volkskunde 29). — K. Schmidt, Die Entwicklung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen seit der Urhandschrift. Halle 1932. — K. Schulte-Kemminghausen, Die niederdeutschen Märchen der Brüder Grimm. Münster 1932. — Die Urfassung der „Kinder- und Hausmärchen", die in der sog. Ölenberger Handschrift (entdeckt 1893) vorliegt, gab J. Lefftz heraus („Märchen der Brüder Grimm", Heidelberg 1927). Einen Neudruck der Erstausgabe veranstaltete F. Panzer (München 1913).

Die eigentliche Märchenforschung wurde durch den dritten Band der „Kinder- und Hausmärchen", der die Anmerkungen enthält, eingeleitet (1819), in ihm werden die damals bekannten deutschen und außerdeutschen Varianten zu den einzelnen Märchentypen der Sammlung angegeben und damit einer vergleichenden Märchenkunde die Wege geebnet; außerdem werden Notizen zur Geschichte des Märchens gesammelt. Dieses grundlegende Werk erfuhr eine gewaltige Erneuerung, die es, hundert Jahre nach seinem Ersterscheinen, wieder auf den Stand der Forschung brachte und es erneut zur unentbehrlichen Grundlage jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Märchen machte: J. Bolte und G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. 5 Bände (Leipzig 1913—1932). Die drei ersten Bände enthalten die Variantennachweise zu den einzelnen Märchen; der vierte und fünfte Band wird durch eine eingehende Geschichte des Weltmärchens vom Altertum bis in die Gegenwart gefüllt, eingeleitet durch Bemerkungen über Namen und Merkmale des Märchens und durch Zeugnisse zur Geschichte der Märchen. Im 5. Band findet sich auf S. 7—21 eine genaue Übersicht über die deutschen Märchensammlungen, auf die hier verwiesen werden muß. Der vierte Band enthält auf S. 165ff., 277ff., 419ff. eine Geschichte des deutschen Märchens.

Neben diesem monumentalen Kernwerk der Märchenforschung steht das noch im Erscheinen begriffene Handwörterbuch des deutschen Märchens, herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von Johannes Bolte und Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen von Lutz Mackensen (I. Band, Berlin 1930/33). Hier werden in alphabetischer Reihenfolge und mit reichen Literaturangaben die einzelnen Typen und Motive, aber auch die allgemeinen Fragen der Märchenforschung und die Arbeiten der bedeutendsten Forscher und Sammler abgehandelt.

Zusammenfassende Darstellungen des Märchens. A. Thimme, Das Märchen (Leipzig 1909). — F. v. d. Leyen, Das Märchen ([1] Leipzig 1911, [3] 1925). — K. Spieß, Das deutsche Volksmärchen (Leipzig 1917). — W. A. Berendsohn, Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (Hamburg 1922). — F. Panzer, Märchen. In: J. Meier, Deutsche Volkskunde (Berlin 1926), S. 219ff. Bibliographie S. 330ff. — J. de Vries, Het sprookje (Antwerpen o. J.). — K. Beth, Märchen. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V, 1597ff.

Allgemeine Arbeiten zur Märchenforschung. A. v. Löwis of Menar, Kritisches zur vergleichenden Märchenforschung. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25 (1915). — F. v. d. Leyen, Aufgaben und Wege der Märchenforschung. In: Kuhnfestschrift (München 1916). — A. Aarne, Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung (FFC. 13; Hamina 1913). — H. de Boor, Märchenforschung. In: Zeitschrift für Deutschkunde 42 (1928). — K. Krohn, Die folkloristische Arbeitsmethode (Oslo 1926). — L. Mackensen, Zur Märchenforschung. In: Zeitschrift für deutsche Bildung VI (1930). — L. Wolff, Vom deutschen Volksmärchen. In: Borchlingfestschrift, S. 154ff. — A. Wesselski, Versuch einer Theorie des Märchens (Reichenberg 1931; dagegen bes. W. Anderson, Dorpat 1935). — F. Ranke, Aufgaben volkskundlicher Märchenforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde [2] IV, S. 203ff. — K. Krohn, Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung (FFC. 96; Helsinki 1931).

Arbeiten zur Altersfrage. Der Orientalist Th. Benfey stellte, nachdem die Brüder Grimm das Märchen als urindogermanische Tradition angesprochen hatten, Indien als alleinige Märchenheimat hin und fand damit die Tatsache der Märchenwanderung: Th. Benfey, Pantschatantra (Leipzig 1859). — Demgegenüber vertritt der schwedische Märchenforscher W. v. Sydow mit gefestigter Methode und erweiterten Kenntnissen den Grimmschen Standpunkt: K. W. v. Sydow, Folksagan såsom indoeuropeisk tradition. In: Arkiv för nordisk Filologi 42 (1926). — Ders., Folksagoforsningen. In: Folkminnen och Folktankar 1927. — Ders., Folksägner och Folksagor. In: Nordisk Kultur IX. (Stockholm 1931), S. 93ff. — L. Weiser, Das Märchen als indogermanische Tradition. In: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde IV, 207ff.

Die Ansicht ist nicht unwidersprochen geblieben: F. v. d. Leyen, Indogermanische Märchen. In: Zeitschrift für Volkskunde [2] I, 16ff. Vgl. auch v. d. Leyen und besonders: A. Wesselski, Märchen des Mittelalters (Berlin 1925), Einleitung, sowie seinen oben genannten „Versuch einer Theorie".

Zur Frage des Märchens im germanischen Altertum: F. v. d. Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda (Berlin 1898). — K. Kaiser, Edda. In: Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 428—452. — H. Dehmer, Primitives Erzählungsgut in den Íslendinga-Sögur (Leipzig 1927). — H. J. Eggers, Die magischen Gegenstände in der altisländischen Prosaliteratur (Leipzig 1932). — H. Honti, Volksmärchen und Heldensage (FFC. 95; Helsinki 1931). — K. Kaiser, Das Märchen im germanischen Altertum (Greifswalder Habilitationsschrift 1932, noch ungedruckt). Vgl. auch J. Müller-F. v. d. Leyen, Lesebuch des deutschen Volksmärchens (Berlin 1934).

Zur Typen- und Motivforschung: Führend ist zur Zeit die sog. finnische Schule mit ihrer historisch-geographischen Methode, die nur leider dadurch, daß sie zu einseitig den Märcheninhalt betont, dem Volksmärchen nicht genügend gerecht wird. Über die Methode belehren Aarne (s. o.!) und Krohn (s. o.!), über ihre wichtigsten Ergebnisse Krohn (s. o.!). Ihre Untersuchungen sind gesammelt in den Folklore Fellow Communications (FFC.). — A. Aarne, Übersicht der Märchenliteratur (FFC. 14; Hamina 1914). — Ders., Die Tiere auf der Wanderschaft (FFC. 11; Hamina 1913). — Ders., Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau (FFC 15.; Hamina 1915). — Ders., Der reiche Mann und sein Schwiegersohn (FFC. 23; Hamina 1916). — R. Th. Christiansen, The Tale of the two Travellers or the Blinded Man (FFC. 24; Hamina 1916). — L. Mackensen, Der singende Knochen (FFC. 49; Helsinki 1923). — E. Philippson, Der Märchentypus vom König Drosselbart (FFC. 50; Greifswald 1923). — E. Rösch, Der getreue Johannes (FFC. 77). — A. Aarne, Die magische Flucht (FFC. 92; Helsinki 1930). — A. Aarne und Th. Thompson, The types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography (FFC. 74; Helsinki 1928). — E. Böklen, Sneewittchenstudien (I: Leipzig 1910, II: Leipzig 1915). — F. Panzer, Hilde-Gudrun (Halle 1901). Behandelt KHM. 136. — Ders., Studien zur germanischen Sagengeschichte I (München 1910). Behandelt KHM. 90. — Ders., Merlin und Seifried de Ardemont (Tübingen 1902). Behandelt KHM. 92. — E. Tegethoff, Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche (Bonn 1922). — W. Anderson, Kaiser und Abt (FFC. 42; Helsinki 1923). — J. Bolte, Das Märchen vom Tanze des Mönches im Dornbusch. In: Festschrift zum 5. Neuphilologentag (Berlin 1892). — S. Liljeblad, Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern (Lund 1927). — J. M. Boberg, Der Ritt auf den Glasberg. In: Danske Studier 1928, S. 16—53. — W. v. Sydow, Tva spinnsagor (Rumpelstilzchenmärchen). — H. Hempel, Das Frau-Holle-Märchen und sein Typus (Greifswalder Dissertation 1923, Maschinenschrift). — A. Romain, Zur Gestalt des Grimmschen Dornröschenmärchens. In: Zeitschrift für Volkskunde [2] IV (1933), S. 84ff. — J. Müller, Das Märchen vom Unibos (Jena 1934).

Einzelfragen: F. M. Goebel, Jüdische Motive im märchenhaften Erzählungsgut (Greifswalder Dissertation 1932). — P. Groth, Die ethische Haltung des deutschen Volksmärchens (Leipzig 1930). — E. Müller, Psychologie des deutschen Volksmärchens (München 1928). — W. Linde, Das Stiefmuttermotiv im Märchen der germanischen Völker (Berlin 1933). — M. E. Rosenbaum, Liebe und Ehe im deutschen Volksmärchen (Jenaer Dissertation 1932). — A. Genzel, Die Helfer und Schädiger des Helden im deutschen Volksmärchen (Leipziger Dissertation 1922, Maschinenschrift). — F. v. d. Leyen, Zum Problem der Form der Märchen. In: Wölfflinfestschrift 1924. — R. Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen (Berlin 1900). — G. Kahlo, Die Verse in den Sagen und Märchen (Jenaer Dissertation 1919). — J. H. Siuts, Jenseitsmotive im deutschen Märchen (Leipzig 1911). — W. Hegar, Die Verwandlung im Märchen. In: Hessische Blätter für Volkskunde 28, S. 110ff. — K. Friedrichs, Das Recht in den Kinder- und Hausmärchen. In: Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde XXII, 16ff. — J. Ipsen, Die Einleitungen zu den Unterweltsmärchen bei Grimm. In: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde. — O. Ludwig, Richter und Gericht im deutschen Märchen (Bühl 1935). — J. Malthaner, Die Erlösung im Märchen (Diss. Heidelberg 1934).

Zur Geschichte des deutschen Märchens. F. v. d. Leyen, Märchen und Spielmannsdichtung. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift X, 129ff. — G. Ehrismann, Märchen im höfischen Epos. In: Paul und Braunes Beiträge XXX. — H. Samson, Beiträge zum deutschen Märchen im ausgehenden Mittelalter (Kölner Dissertation 1931). — O. Rossag, Volksmärchen und Volksmärcheninteresse im 18. Jahrhundert (Greifswalder Dissertation 1931). — H. Lucke, Der Einfluß der Brüder Grimm auf die Märchensammler des 19. Jahrhunderts (Greifswalder Dissertation 1933). — K. Schmidt, L. Bechstein als Märchensammler (Leipzig 1935).

Das Märchen in mündlicher Überlieferung. W. Wisser, Auf der Märchensuche (Hamburg o. J.). — Ders., Das Märchen im Volksmund (Hamburg 1925). — H. Grudde, Wie ich meine „Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreußen" aufschrieb (FFC. 102; Helsingfors 1932). — O. Brinkmann, Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft (Münster 1933).

Zur Eigenart des deutschen Märchens. A. v. Löwis of Menar, Der Held im deutschen und russischen Märchen (Jena 1912). — E. Tegethoff, Die Dämonen im deutschen und französischen Märchen. In: Schweizer Archiv für Volkskunde 24, S. 137ff. — K. Plenzat, Die ost- und westpreußischen Märchen und Schwänke nach Typen geordnet (Elbing 1927).

Sage und Legende.

Von Dr. **Paul Zaunert.**

Voraussetzungen und Stoffe.

Anstatt mit einer Definition anzufangen, wollen wir lieber von der lebendigen Sage, der Tatsache Sage ausgehen, wie sie auch in unserer Gegenwart noch vorhanden ist. Der Gewährsmann, den ich sprechen lasse, steht im Anfang der Dreißiger, er arbeitet als Schmied in einer Fabrik, in einem kleinen niederhessischen Ort, sein Vater ist Töpfer, seine Mutter eine Bauerntochter.

Mein Großvater — so erzählte er — war aus dem Waldeckschen hierher gezogen. Als es mit ihm zu Ende ging, hat er in der letzten Nacht kurz vor seinem Tode auf einmal gesagt: „Ich bin nochmal in dem alten Hause gewesen und hab nochmal alles angeguckt." In derselben Nacht hat der Mann, der nun da wohnte, was gespürt, es war so sonderbar, als wenn da wer herumginge. Und am andern Morgen hat er seine Leute gefragt: „Seid ihr oben gewesen?" Aber von denen war es keiner. Später hat er's uns erzählt, das hat mit Tag und Stunde genau gestimmt.

Wir bekommen hier zugleich eine Vorstellung davon, wo Sage wächst und wie die Leute zu ihr stehen, unter denen sie wächst. Sie ist ein Stück von ihrem Leben, gehört zur Familie, sie ist einfach da; gleichviel, was Außenstehende davon halten mögen, wie der Fachmann sie kritisch beleuchten, benennen und klassifizieren möge.

Was wir heute Sage nennen, war immer schon da, vor den Begriffen also auch, die sich das 19. und 20. Jahrhundert davon machten. Auf der einen Seite haben wir einen durch die Jahrhunderte gehenden Strom der Überlieferung im Volke, ein Wissen, das von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird. Auf der andern ein Interesse der Bildungsschicht, die diese Dinge vor hundert und etlichen Jahren für sich wiederentdeckte und zu begreifen sucht (im Wortsinne, abtastet), Einteilungen vornimmt und auf einen Ausschnitt die Benennung „Sage" anwendet. Weder die eine noch die andere Seite bleibt bei alledem unverändert; weder der „Sagen"bestand noch die Gelehrten- und Bildungswelt, die sich mit ihm befaßt. Teile, große Partien der Sagenüberlieferung sinken ab, anderwärts setzt neue Zellenbildung an; der Abgang wird leichter bemerkt als der Zuwachs und von manchem für das Überwiegende gehalten. Auf der andern Seite stehen auch die Begriffe der gelehrten Forschung von diesen Dingen nicht so fest, wie wohl mancher glaubt. Sie wandeln sich mit der Blickrichtung, Zielsetzung und Selbstbegrenzung der Wissenschaft. Überschauen wir zunächst die Masse der Sagen, die allmählich in den Scheinwerfer der Wissenschaft traten, nach ihren Hauptinhalten, ohne die Absicht der bestmöglichen Einteilung:

Ein sehr großer Teil handelt von geheimnisvollen Anlagen und Künsten gewisser Leute, Entrückungs- und Verwandlungszuständen wie denen des Alps und Werwolfs, Zauberei allermöglichen Schattierungen von der schwärzesten bis zur weißen Sympathie; Hexen und Zauberern; seherischen Fähigkeiten. Letztere leiten in den Vorgeschichten schon über zu einer anderen nicht minder umfangreichen Gruppe, nämlich der um den Tod: Vorboten, Sterbestunde, Leiche, Kirche und Kirchhof; die ganze Frage, was wird aus den Abgeschiedenen nach dem Tode? Vorstellungen von Totenscharen und ihren dämonischen Führern und Führerinnen, ihrem Aufenthalt in den Bergen. Und weiter die endlose Reihe spukhafter Erscheinungen und Begebenheiten. Da sind weiter Übergangsformen zu elbischen Sagenwesen und dann diese selbst in reiner Ausbildung:

die Wasser-, Erd- und Berggeister, Kobolde, wilden Waldleute. Letztere wieder werden zum Teil den Riesen ähnlich, die im übrigen sich deutlich herausheben als besondere Gruppe. Neben und zwischen dem Zauberwesen, den Gespenstern und Elben, tauchen Tiergestalten auf. Manche Sagentiere bilden einen Kreis für sich, wie Drache und Schlange. In anderen Sagen wieder tritt das Geist- und Spukhafte mehr zurück, sie befassen sich mit merkwürdigen Formen und Eigenschaften von Tieren und Pflanzen oder anderen Naturdingen. Mit Geister- und Zauberglauben oft verknüpft erscheint die Schatzsage. In ihr tritt nicht selten auch der Teufel auf, der anderwärts manchmal in den Fußtapfen älterer Riesen, Dämonen, Elben geht, vor allem aber als Anstifter und Urquell alles Bösen wirkt. Als Gegenmacht erscheint das Christentum mit seinen Heiligen und Wundern, mit seinen Kirchen, Kreuzen, Bildern, Glocken und sonstigen geweihten Dingen. Auch ohne die kirchliche Einkleidung tritt der Gedanke der sittlichen Weltordnung und des Rechts in anderen Sagen in den Mittelpunkt. Er greift in die Totensage, er liegt zugrunde in Erzählungen von Wahrzeichen der Unschuld, von wunderbaren Rettungen, großen Freveln und ihrer Vergeltung. Mit letzterer verbinden sich oft Naturkatastrophen, Sturmflut, Bergwerkseinsturz, Vergletscherung. Derartige Landschaftsschicksale gehen schon über in das Geschichtliche. Hier weiß ferner die Sage zu berichten von heidnischer Vorzeit, Landesbesiedlung, Einführung des Christentums, Kriegs- und anderen Notzeiten, wie z. B. dem Schwarzen Tod, ferner von Glaubenskämpfen, großen Taten und Tätern, Kaisern und Königen, Fürsten- und Herrengeschlechtern. Von der Vergangenheit wendet sie den Blick zukünftigen Dingen, letzten Weltzeiten zu, und von den großen gemeinsamen Schicksalen zu den engeren und engsten Kreisen der Ortsgeschichte, zu der Entstehung von Städten und Dörfern, Bauten, Bergwerken, merkwürdigen Bildern, Wappen, Orts- und Flurnamen, zu ungewöhnlichen Begebenheiten und Leuten der Gegend, zu welch letzteren sowohl Räuber, wie Schälke und komische Käuze, Menschen von großer Körperkraft oder Geschicklichkeit oder Narrheit oder sonstigen nicht alltäglichen Eigenschaften gehören können. Hier schließen sich unter anderem die mannigfachen Spitznamen und Spottgeschichten an, die einzelnen Ortschaften, Gauen, Stämmen angehängt werden.

Man sieht, es zeichnen sich die Umrisse von Gruppen ab, aber die Vorstellungskreise greifen mannigfach ineinander.

Grundschichten, Grenzfragen, Wesen.

Und zugleich treten Fragen und Zweifel um die äußere gemeinsame Grenzlinie der gesamten Sagenmasse auf. Zauberei und Hexen, Zwerge und Riesen, Spukgeister und mancherlei andere Wesen, die hier bei der Inhaltsübersicht der Sage auftraten, kommen auch im Märchen vor. Auch das erzählende Volk respektiert nicht die Einteilung der Wissenschaftler. Im Waldeckschen fand ich das Grimmsche Märchen von dem jungen Riesen (Nr. 90) als Geschichte von einem starken Knecht auf einem Gutshof lokalisiert.

Wo liegen die Grenzen zwischen Märchen und Sage? Die Unterschiede können nicht bis in die Wurzeln hinuntergehen. Die Grundschichten, aus denen sie erwuchsen, die Grundstoffe, aus denen sie sich aufbauten, sind bei beiden die gleichen. Es sind die Vorstellungen und Lebensgrundlagen, die allen Völkern gemeinsam sind.

Überall gibt es die naturgewobenen Bande zwischen Mutter und Kind, Geschwistern, Geschlechtern, überall Kampfgefährten und Feinde, Opfer und Aufopferung, Glaube an zauberische Kräfte und Mittel, an dämonische Mächte; überall die Gedanken um Tod und Tote, die teils gefürchtet, teils als Schutzmacht gedacht und gefühlt werden. Aus diesen gemeinsamen Schichten kommt ferner, was Sage und Märchen wissen vom Treiben der Seele in Schlaf und Traum, über die Entstehung von Wind und Wetter, Blitz und Donner, Gestirnen, Bergen und Felsen und anderen Naturformen. Und in demselben Seelen- und Lebensbereich liegt als Wirklichkeit, als reales Geschehen das Ineinanderfließen und Gleichsetzen von Mensch, Tier, Pflanze, die Sympathie zwischen ihnen (Lebens- und Schicksalsbäume, Bäume, die seufzen und bluten, bei einer Mordtat zittern usw.), die Möglichkeit magischer Einwirkung auf ihr Wachstum, das Herüber- und Hinüberwechseln, die Verwandlungen zwischen Mensch und Tierheit (als Werwolf gehen, Berserkergang, Tiergestalten der Hexe, der Totenseele, Verwünschungen).

Die Sage nun bleibt dem allen nahe. Einen ihrer Grundzüge konnten wir schon an dem eingangs wiedergegebenen Beispiel gewahren. Wo sie noch hundertprozentig ist, ist sie überzeugt von der Wirklichkeit dessen, was sie berichtet; ist sie gewiß, an eine reale Macht zu rühren, an die realste aller Mächte; sie steht auf festestem Glaubensgrunde.

Wie sich Sage und Märchen zueinander verhalten, hat besonders von der Leyen klargemacht. Die Sage will nicht eigentlich erzählen, sie will ein Geschehnis, eine Erscheinung fassen und erklären, gibt ein Wissen um sie; das Märchen will erzählen um des Erzählens willen. Die Sage versieht ihren Bericht daher gern mit genauen Zeit- und Ortsangaben, nennt Gewährs-

leute, beteiligte Personen, die wirklich gelebt haben. Das Märchen löst sich von solcher Fixierung, geht von Land zu Land, greift auf, was seinem Zweck, dem Erzählen und Fabulieren dient. Die Hexen, Riesen, Zwerge, Nixen, Waldleute der Sage sind leibhaftiger, tragen mehr von ihren Ursprungselementen als die des Märchens, die sich in die Rollen eingespielt haben, die ihnen in dieser Phantasiewelt zugeteilt werden. Die Sage ist einfacher, bleibt bei einem oder wenigen Motiven, das Märchen verknüpft viele und verschiedenartige, erfindet neu, überrascht, steigert. Die Sage endet meist traurig oder gar nicht; die Erlösungen, Schatzhebungen usw. mißlingen sehr oft; das Märchen strebt dem glücklichen Ausgang zu.

Damit sind Grundrichtungen angegeben, die im Wesen der Sage hier, des Märchens dort liegen. Zugleich zeigt sich damit die Problematik und Bedingtheit der Grenzziehung zwischen beiden. Der Bereich dessen, was als wirklich gilt, und dessen, was nur Spiel der Einbildungskraft ist, ja auch der Aktionsradius der Phantasie, ihre Bewertung als geistige Entdecker- und Finderkraft — sie greifen verschieden weit, nicht nur bei verschiedenen Völkern, sondern auch bei demselben Volke in verschiedenen Zeiten und Schichten. Auch in der Sage wirkt ferner Eifer und Lust des Erzählens mit, märchenhafte und novellistische Motive dringen bei der Ausgestaltung ein.

Leichter lassen sich, im großen und ganzen gesehen, Sage und Schwank sondern. Man sieht ja gleich, wohin der Schwerpunkt bei letzterem verlegt wird. Der Schwank will nicht mehr eine merkwürdige Realität vermitteln und deuten, er will uns zum Lachen bringen. Aber auch hier gibt es in den Grenzzonen ein lebhaftes Herüber und Hinüber.

In den zahllosen Ortsneckereien z. B. ist oft das einzige Wirklichkeitselement die Ortschaft selbst, der etwas angehängt, die zum Schilda gestempelt wird, oder die Tatsache traditionsgemäßer Reibereien zwischen zwei Nachbarorten. Das Erzählte selbst aber ist sehr oft reiner Ulk. Andererseits gibt es im Lebenskreise einer jeden Volksgruppe doch auch wirkliche, nicht nur erdachte, komische Personen und Vorfälle; und wenn es auch zutrifft, daß die Sage in ihrer Grundstimmung ernst, ja tragisch ist, so schließt das doch nicht aus, daß auch jene wirklichen Menschen, die mit einem besonderen Talent zum Erleben heiterer Szenen, zum Improvisieren von Schwänken und Eulenspiegeleien geboren sind, zu Objekten der echten Sage werden.

Die Paarung in der Überschrift dieses Abschnittes und das christliche Element, das uns bei der Übersicht der Sagenstoffe begegnete, führen uns weiter zu der Frage, wie sich Sage und Legende zueinander verhalten. Die Personen, von denen die Legende berichtet, haben für den Kreis, für den sie eigentlich da ist, in dem sie entstanden ist, wirklich gelebt, ja sie sind noch gegenwärtig in einem erhöhten Dasein. Es werden wirkliche Orte genannt und eine wirkliche Zeit, in der sich die Geschehnisse zugetragen haben. Und diese selbst sind Geschehnisse im vollsten Sinne, sie sind tatsächlich geschehen, für die Auffassung des gläubigen Kreises. Die Legende will also ernst genommen werden wie die Sage. Und man könnte sie demnach eine Sage von heiligen Personen, Orten und Dingen nennen? Lieber nicht. Es ist besser, sie zunächst von ihrem besonderen Ursprung her zu sehen, wie es André Jolles tut, von dem Kreise her, in dem sie sich gebildet hat. Der Kern unserer Vorstellung von ihr, das, was dem Bilde Geschlossenheit, Substanz, Farbe, Gehalt gibt, das ist doch jene reiche, durch das Mittelalter hin wachsende christlich-kirchliche Überlieferung. Aus ihr stammt auch der Name Legende, aus kirchlich-lateinischem Sprachgebrauch.

Die vorher als wesentlich bezeichneten Merkmale der örtlich-zeitlichen Fixierung gelten nur für die strenge Form der alten Berichte, welche Tatsachen der heiligen Geschichte, Fundamente und Bausteine der Kirche geben wollen. Jüngere sekundäre Legendenbildung, die naturgemäß besonders in der Volkslegende hervortritt, bewegt sich in der Randzone, löst sich von der Bindung an irdischen Ort und historische Zeit, spielt frei im Irgendwo und Irgendwann; das Rankenwerk der Phantasie, mit dem liebevolle Andacht das Bild der Heiligen umgab. Ähnlich wie auch die Sage in Märchen und Schwank übergeht. Das letztere Element, die Einmischung komischer Züge in die Legende braucht aber für den Volksmenschen noch nicht den Glaubensernst aufzuheben, sondern kann neben ihm bestehen; wie man es schon an den alten geistlichen Spielen und Volkspredigten wahrnehmen kann.

Entstehung und Wandlungen der Sage wie der Legende, von denen spätere Abschnitte handeln werden, geben weiteren Aufschluß darüber, wie beide zueinander stehen. So viel sieht man schon jetzt: es sind zwei Überlieferungsströme verschiedener Herkunft, die sich begegnen, und die Legende ist der jüngere.

Mit großer Liebe vertiefte sich die germanistische Forschung von Anbeginn in das Studium der Beziehungen zwischen Sage und Mythus. Man empfand, daß hier nahe verwandte, ja ursprünglich gleiche

Kräfte in beiden wirksam waren. Aber dem Blick der romantischen Geschichtsbetrachtung wandelten sich die Begriffe Mythus, Sage, Märchen und ihr Verhältnis zueinander.

Zunächst waren sie nur bestimmt gewesen, in der Fülle der Überlieferungen, die sich der Forschung in dem schier unübersehbar weiten Gebiete erschloß, zum Sichten und Ordnen zu dienen, verschiedene Gestaltungsstufen zu unterscheiden und zu bezeichnen. Dann aber glaubte man, jeder dieser Gattungen, dem Mythus sowohl wie der Sage und dem Märchen, eine bestimmte Periode der menschlichen und Volkstumsentwicklung zuweisen zu können; auf das Zeitalter des Mythus, so meinte man, seien ein Zeitalter der Sage und des Märchens gefolgt, sie hätten einander abgelöst; und in der Sage suchte man demnach überall nach umgesetzten Mythen und verkleideten Göttern. Die Sage war nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur Material für die mythologische Forschung.

Je eingehender man sie aber studierte und mit den Mythen verglich, um so mehr stellte sich heraus, daß dies geistreich gedachte Schema der Romantik nicht haltbar war, daß die Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens viel reicher war und tiefer führte, daß der Fäden viel mehr waren, die zwischen Sage und Mythus hin und her liefen; daß die Sage nicht nur Nachzügler und Erbe des Mythus, daß sie vor-, neben- und nachmythisch war. Sie bewahrt tieferliegende Vorstellungs- und Glaubensschichten, aus denen sich die Gestalten der Götter erst erhoben und herausarbeiteten. In der Volkssage wie im Brauchtum lebten noch manche urtümlich einfachen weniger ausgeformten Bildungen fort und liefen neben den höheren Gestaltungen des Mythus und Kultus weiter.

Sagen- und Brauchtumsentwicklung stehen in Wechselwirkung; es konnte also dabei sehr wohl das Auftreten von Kulten, die sich in enger gezogenen Kreisen, in Geheimbünden an höhere Götterbildungen schlossen oder solchen Götterglauben gestalteten, von der Sage des Volkes aufgefangen werden (wie unter anderem die Arbeit von O. Höfler es für den Wodanskreis zeigt); doch mußten sich hier solche Reflexe notwendig mit älterem Glauben mischen (vgl. auch S. 331).

Oft auch ist es kaum möglich, zu sagen, wo die Götter anfangen und die Mächte und Formungen der niederen Mythologie, die Dämonen, aufhören. Freilich darf man nun nicht in das Gegenteil verfallen und in allen Sagen, wie sie auf uns gekommen sind, Zeugnisse einer uralten „vormythischen“ religionsgeschichtlichen Stufe sehen; vieles ist jüngere Bildung und hat neuere, im Gang der Geschichte hinzutretende Aufbaustoffe in sich aufgenommen, wie sich im folgenden Abschnitt noch des näheren zeigen wird.

Die Umwege der Mythen- und Sagenforschung sind nicht vergebens gewesen, sie haben zu fruchtbaren Erkenntnissen geführt, unsern Blick geschärft; wir sehen heute in der Sage nicht mehr nur eine Aussage über Mythenbildung vergangener Zeiten, sie hat für uns Eigenwert bekommen als unmittelbare Wesensäußerung unseres Volkstums; dahin leiten uns gleich die folgenden Gedankengänge.

Meinungsverschiedenheit und Unklarheit besteht noch vielfach über die Beziehung zwischen Volkssage und Geschichte. Das liegt daran, daß der eine sich bei Volk, Sage und Geschichte etwas anderes denkt als der andere. Was ist denn nun „Volk“ für die Sagenforschung?

Man kann die Sage nicht auf den Dorfkreis und etwa die angrenzende Schicht der Land- und Kleinstadt einschränken. Nicht nur die Tatsache, daß es eine Seemanns- und Bergmannssage gibt, läßt sich dem entgegenhalten. (Man hat immerhin den einen den „Bauer des Meeres“ und auch den andern einen „verwandelten Bauern“ genannt.) Auch mit den Adelsgeschlechtern wuchs echte Sage, mit Städten und Bürgerfamilien, in den Kreisen der Geistlichkeit. Bestimmte Sagentypen, wie die von Vorzeichen und Vorgesichten des Todes, von geheimnisvollen Vorgängen in der Sterbestunde, Anmeldung in der Ferne Sterbender und sonstige Fernwirkungen — dergleichen geht durch alle Schichten. Und beim Tode eines bekannten Industriellen erzählten sich die Werksangehörigen: in dem Sarge da ist er gar nicht, da sind nur Steine drin, es ist eine Scheinbeerdigung; er selbst lebt noch, ist übers große Wasser gegangen usw. Ähnliches Sagengewebe konnte man um das Ende des schwedischen Industriemagnaten Kreuger wahrnehmen.

Wir können heute nicht anders, als in dem Volk einen Gesamtorganismus sehen, der alle Stände umfaßt (ich verkenne dabei keineswegs die Tatsache, daß die Forschung bisher beste und am leichtesten greifbare Überlieferung vom Landvolk bezog).

Und nun weiter, was ist Geschichte? Nur das urkundlich feststellbare äußere Geschehen innerhalb eines zeitlichen und politischen Rahmens? Gerade von der Volkskunde her wird man mehr von der Geschichte fordern, wird man verlangen, daß in ihr die Tatsache Volk, der Organismus Volk im Mittelpunkt steht. Geschichte ist dann Schicksal und Lebenswille dieses Organismus, Lebenswille einer natürlichen gewachsenen Menscheneinheit, der sich in Schaffen, Taten, Leiden umsetzt. So verstanden, wird Geschichte fortwährend Sage, und zeugt Sage wieder Geschichte; denn sie bewahrt Erfahrungen, eine artgemäße seelische, sittliche Haltung den Dingen und Begebenheiten gegenüber und damit Samen zu neuem Geschehen.

Nicht nur was wir historische Sage nennen, sondern alle Sage muß dann für Geschichtserkenntnis wesentlich und fruchtbar werden. Man kann gar nicht über Geschichte etwas Endgültiges ausmachen, ohne den Träger dieses Lebensprozesses, den Organismus Volk, und seine Verhaltungsweise so von innen her begriffen zu haben, wie ihn die Sage sehen lehrt.

Jetzt wird uns erst deutlich und kommen wir zu einer vollständigen Auffassung dessen, was Sage eigentlich ist. Es genügt nicht, sie als mündlichen Bericht und Deutungsversuch einer merkwürdigen Begebenheit oder Erscheinung zu betrachten; immer ist sie in ihrem Leben gebunden an eine Menschengruppe, die eine natürliche schöpfungsmäßige Einheit bildet, an eine echte organisch gewordene und gewachsene Gemeinschaft. Nur innerhalb eines solchen Lebenskreises mit einheitlichem Fühlen, Denken und Wollen lebt sie selber wirklich. Mag dieser Organismus nun Sippe, Stamm oder Volk heißen, immer heißt sein oberstes Gesetz Leben, sein Leben, sein Wachstum. Alle Dinge, die ihm begegnen, muß er entweder in Leben verwandeln, in *sein* Leben, oder er muß sie abstoßen, ausscheiden. Was nicht in das Leben dieser organischen Bildungen eingehen kann, kann auch nicht in die Sage eingehen. Unter der Gesamtmasse der Begebenheiten und Personen, die das Weltgeschehen der Sage als Stoff darbietet, wird nach diesem Gesetz eine Auslese gehalten, werden die „Motive" und „Helden" gewählt.

Man braucht nur die Sagen einer Landschaft, etwa Schleswig-Holsteins, durchzublättern, um zu erkennen, was für Charaktere und Charakterzüge von einer Volksgruppe als die wesensgemäßen herausgestellt werden: Graf Geert, der isern Hinrik, der Knabe Alf (der nachmalige Alf VIII.), Klaas Lembeke, Wessel Hummer, Pidder Lüng, Henning Wulf, Hartwig Reventlow, der alte Jakob in Schrevendorf, der Bauer Mau in der Dänenzeit, Maren Jepsen, die in die Torfkuhle sprang, den Schweden zu entgehen, das „brave Mütterchen", das sein Haus anzündete als Warnungssignal, als ganz Husum sich auf dem Eise belustigte und eine Sturmflut drohte.

Der höchste, den andern Gemeinschaften übergeordnete, sie umfassende Organismus, mit dem Sage wachsen kann, der Organismus Volk, strebt nun bei uns erst nach voller Selbstverwirklichung. Unser Volk lebte bisher mehr in seinen alten Teilorganismen, Familien, Bauernschaften und Stadtgeschlechtern, Gau- und Landschaften und Stämmen, Wirtschafts- und Berufsgruppen. Auch in letzteren war immer da, wo sie in Sippen wuchsen und in ihnen einen Zusammenhalt hatten, die Sagenbildung am stärksten. Wie wir das bei Fischern und Seefahrern, Berg- und Hüttenleuten und Schmieden, Winzern und Sennen, Forstleuten und Waldgewerben, Geistlichen und Kriegsleuten sehen können.

Erkennen wir, daß Sage an solches organische Wachstum, von der Sippe herauf bis zum Volk, gebunden ist und uns davon sprechen will, so kommt Sinn und Zusammenhang in das zerstückte, bunte Vielerlei, in dem nach und nach bald hier bald da einzelne Überlieferungen, Reihen, Typen, Splitter zutage traten und dessen Sichtung und Ordnung der Forschung so viel zu tun gab.

Etwas von diesem mit Wesen und Werden der Sage gegebenen Zusammenhang war ja schon in dem Beispiel zu spüren, das diese Darstellung einleitete (S. 326). Ebenso wie da handelt es sich bei einer sehr großen Zahl von Überlieferungen zunächst um die Familie selbst, ihren Sitz und Besitz, Haus und Hof und Acker: tote Mütter, die es zu ihrem Kinde zieht, andere Verstorbene, denen eine ungerechte Erbteilung oder die Sorge um Haus und Hof keine Ruhe läßt, Ahnenseelen, die warnend, helfend wiederkehren; die weiße Frau zumal, die als Schicksalskünderin erscheint — wie eine Sippenseele, den nordischen Fylgjen ähnlich — jedesmal wenn ein Glied des Hauses stirbt, aber auch wenn eins geboren wird. Dann weiter, dieser Erscheinung verwandt, die Hausgeister mit wechselndem Namen Heinzelmann, Hütchen, Chimke, Niß Puk, Kobold, Heugütel; die glückbringende Hausotter (wiederum eine Seelenerscheinung); Besitzmehrer wie die dienstbaren Geister in Tiergestalt (Drache, Hühnel,

Alf, die mitunter vererbt und in die Aussteuer mitgegeben werden) oder die Flaschengeister (Spiritus familiaris, Spielmännchen), Hecktaler, Pakte mit dem Bösen; Schätze, die in Schlössern und Höfen vergraben werden. Verfall und Vergeudung des Familiengutes durch Trinker und Spieler. Grenzsteinverrücker, falsche Landmesser und Meineidschwörer, die das Erbland oder die Allmende geschmälert haben und zur Buße nach dem Tode „glühnig gehen" müssen. Gefahren, die vor allem dem Nachwuchs, den Kindern, aber auch andern Familiengliedern sowie dem Vieh, der Wirtschaft drohen durch Hexen und andere feindliche Mächte; und zugleich die Abwehr solcher Schäden. Die Friedebrecher und Schädiger der Gemeinschaft, Übertreter ihrer Lebensordnung: Mörder, Räuber, Raubritter, betrügerische Wirte, schlechte Dorfschulzen, gewalttätige Gutsherrn und andere Übeltäter; wobei jedoch nicht alles, was hier vorkommt, als aus der Art geschlagen gilt: bei dem Bericht von Räubern und Raubschützen z. B. und ihrer Kühnheit, Verschlagenheit, Selbstherrlichkeit klingt nicht selten etwas mit wie: „das gehört zu uns". Und ebenso bei der Unverwüstlichkeit mancher andern Wildlinge, ihren Rekorden im Trunk, in Spielsucht, Verschwendung, Raufhändeln. Wir sind damit schon über den Kreis von Sippe und Sippengruppierungen der Dorf- und Stadtschaften hinaus in den größeren des Stammes gekommen. Die Sage hebt einzelne Gestalten und Taten heraus, in denen sich Stammesart besonders verkörpert; auch wohl einzelne Große, deren Tun schicksalvoll für den ganzen Stamm wird. Die Landschaft aber, der Naturrahmen, der dies ganze Stammeswesen einfaßt, ist gleichsam eine erweiterte, ins Größere übersetzte Dorfgemarkung und Sippenangelegenheit. Alles, was da geistert unter und über der Erde, in Luft, Wasser, Feldern und Wäldern und Bergen, alles, was in dieser Sagenlandschaft ist an freundlichen und feindlichen Wesen und Gewalten, steht in unlöslicher Beziehung zu den Stammesgeschlechtern der Menschen, die hier siedeln. Das Totenvolk, das in den Bergen haust, rührt sich und kommt hervor, wenn Krieg dem lebenden Stammvolk droht. Sehr sinnfällig wird das Zusammenspiel der lebenden Stammesmenschen mit der Geisterwelt, die sie umgibt, in der Sage von den wilden Heeren, wilden Jagden, die im Sturm ihre bestimmten Straßen fahren. Denn diesen Überlieferungen liegt nicht nur eine „Vorstellung" zugrunde, daß da in den Scharen ruheloser Toter unausgelebte Kräfte und Leidenschaften, „ewige" Jagd- und Kampfgier und Berserkerwildheit weitertobten; dieselben Triebe waren auch in den Lebenden, gefangen und überdeckt vom Tagesbewußtsein, und strebten nach Entfesselung in ekstatischen kultischen Umzügen Vermummter mit Lichtern, Musik- und Lärminstrumenten, wilden Rufen, Tänzen und Läufen; mit alldem suchten und fanden die Eingeweihten solcher Banden und Verbände Gemeinschaft und Kameradschaft mit der Sturmschar der toten Vorfahren, Einströmen in den Strom entfesselter Seelenkräfte, den man da in Herbst- und Winterstürmen gegenwärtig wußte. Und dies Wüten der Geisterjagd in Wind und Wetter brachte dann weiter zugleich dem Fruchtlande Gedeihen.

Auch die Sage von den elbischen Wesen der Landschaft ist erfüllt von Sippenbeziehung: Liebschaft und Ehe zwischen ihnen und den Menschen, Raub von Kindern, Mädchen, Frauen, wechselseitigen Dienstleistungen im Haushalt, Glückskleinode und andere Gaben aus Elbenhand, aber auch Verfeindung und Racheakte. Nicht zu vergessen endlich die Heiligtümer und Heiltümer der Gaue, die alten wie die jüngeren christlichen, sie sind oder werden diesem ganzen Organismus eingegliedert. —

In all den Berichten von Geistern und magischen Kräften, Schätzen, Glocken, vom Teufel und in vielem anderen herrscht bei den einzelnen Stämmen weitgehende Übereinstimmung — wie das nicht anders zu erwarten ist bei der Gemeinsamkeit der Grundschichten, aus denen sich dieser Sagenbesitz aufbaut. Doch ist zu beobachten, daß bestimmte Gruppen und Typen bei dem einen reicher, bei dem andern karger entwickelt sind oder gar schwinden und fehlen. Bei dem einen findet sich auf altertümlicherer Stufe, was bei dem andern schon Spätform geworden ist; bei dem einen ist die Sage wortkarg, düsterer, schauerlicher, bei dem andern redseliger, gemütlicher, launiger; bei dem einen streitbarer, bei dem andern passiver; bei dem einen protestantisch, bei dem andern katholisch getönt.

Im mitteldeutschen Land z. B. ist vom Main zum Harz und bis zur Saale die Frau-Hollen-Sage verbreitet (gewesen), mit dem hessisch-thüringischen Bereich um Meißner und Hörselberg als Kerngebiet. In den Landstrichen westwärts davon, von Niederhessen durch Waldeck gegen das Sauerland hin, auf dem Westerwald, im Bergischen, auf der Eifel findet sich eine Vielheit von Hollen (als Name einer ganzen Gattung), von Geistern teils mehr wichtelhaft-elbischer Art, teils gespenstisch-totenspukähnlich, teils wie Penaten (in bergischen Aufzeichnungen des 15. Jahrhunderts „weiße Frauen oder heilige Holden", „selige Frauen" oder „gute Holden", die unter krausen Büschen und Bäumen und an andern Stellen des Hofes wohnten); und vom Vogelsberg über Westerwald-Eifel hin begegnet uns die Sage von den wilden Frauen, in der manche Elemente des Frau-Hollen-Zyklus sind. Hier hat sich also das Vorstellungsgewebe noch nicht zusammengezogen zu der Einzelgestalt der Seelenherrin und Wettermacherin, die besonders die Kleinkinderseelen zu sich zieht und wieder auf die Welt kommen läßt, den Äckern und Ehen Fruchtbarkeit gibt. Auf der andern Seite aber stellen sich neben die mitteldeutsche Frau Holle wieder Einzelwesen, wie in Niedersachsen Frau Freke, in Mecklenburg und der Priegnitz Frau Gode, im Brandenburgischen ferner noch Frau Harke (Havelland, Barnim) und Frau Fuik (Uckermark), im Vogtland Frau Werre, in Franken Frau Trempe, in den österreichischen Alpen Frau Stempe, vor allem aber im ganzen oberdeutschen bayrisch-alemannischen Bereich und noch bis ins Fränkische und Thüringische hinein die Percht, die Frau Berchte. Alle diese Gestalten zeigen Familienähnlichkeit.

Die Unterschiede in dem Sagengut der einzelnen Volksgruppen sind bedingt durch Landschaft, Stammesgeschichte, Kreuzung mit Überlieferungen der Vorbewohnerschaft. (Vgl. den Abschnitt über die Stämme und ihre Sage bei Zaunert „Die Stämme im neuen Reich" S. 65ff.)

Wie stark die Umwelt das Gesamtbild der Sage mitbestimmt, sieht man — um nur zwei besonders auffallende Beispiele zu nennen — an den Sagen der meeresnahen Friesen und der Hochbajuwaren und Hochschwaben im Alpenlande. Wie sich auf ostdeutschem Kolonialboden der Sagenbestand wandelt, kann man u. a. bei den Obersachsen beobachten. Germanisches Erbgut der Niederdeutschen, wie die alte Riesensage und die von den Vorgeschichten, auch bei den Franken und Hessen noch gut bezeugt, bei den Thüringern schon schrumpfend, verliert sich ostwärts der Saale. Dagegen tritt hier, Unglück und Tod ankündigend, die Klage- oder Haulemutter auf. Die Nixen und Wassermänner der deutschen Altstämme fanden im Ostlande überaus zahlreiche Basen und Vettern und vermehrten sich stark. Der tiergestaltige dienstbare Hausgeist, den die Franken als Drachen, die Thüringer als Hänsel mitbrachten, traf im Osterland und Meißnischen mit dem Kobold zusammen (auch die alte deutsche Heimat kannte mannigfache Hausgeister); beide Vorstellungskreise beeinflußten sich gegenseitig, und diese Kolonialtypen wuchsen sich in der Neuzeit erst noch recht aus und schossen ins Kraut, während die älteren westdeutschen Formen nur fortvegetierten.

Die Hauptmasse der bisher aufgezeichneten Sagen hat sich in Zeiten gebildet, in denen der größere Teil des Volkes nur erlebte, was die eigene Wirtschaft und Dorfschaft und Heimatlandschaft betraf; erst wenn das Gesamtschicksal der Nation in Gestalt von Kriegsnot, Glaubens- und Machtkämpfen und revolutionären Bewegungen in diesen Kreis hineintrat, konnte es zu Sage werden. Nur bei einzelnen überragenden Vertretern der Kaiser- und Reichsherrlichkeit im Mittelalter und wieder bei der neuzeitlichen ostdeutschen Großmachtbildung, die durch Persönlichkeiten wie Friedrich und Josef den Zweiten verkörpert wurde, war es anders.

Wie das räumliche, so ist das zeitliche Blickfeld bestimmt durch den festen Standort der Sage innerhalb der lebendigen Überlieferung der Familien- und sonstigen Bluts- und Schicksalsgemeinschaften. Sehr oft weiß die Sage von geschichtlichen Dingen nur, was der Großvater und etwa Urgroßvater miterlebt haben. Was jenseits dieser Familienchronologie liegt, wird summarisch als „Franzosenzeit", „Schwedenzeit", „Türkenkrieg", „Russenzeit" gefaßt oder fließt gar ineinander zu der Erinnerung an einen „großen Krieg", der vor langer Zeit einmal war oder sich auch zu dem Zukunftsbilde letzter gewaltiger Kämpfe ballt. Weitere Zusammenfassungen und Vereinfachungen volksmäßiger Geschichtsschau ergeben sich aus den glaubensgeschichtlichen Haupterlebnissen. Vorgeschichtliche und keltisch-römisch-germanische Altertümer werden wohl kurzweg als heidnisch bezeichnet: Heidenkirchen, -löcher, -felsen, -mauern, -hügel, -pötte, -könige, und dem allen wird dann die christliche Zeit gegenübergestellt. Einen Einschnitt in letzterer macht ferner für evangelische Lande etwa noch die Reformation. Das Typisieren und Hereinrücken in den Gesichtskreis der Lebenden führt dazu, daß Befestigungen vorgeschichtlicher oder früher geschichtlicher Zeiten zu „Schwedenschanzen" werden, daß der alte Reitersprung den Felshang hinab noch wieder in der Franzosenzeit getan wird; daß die alten Belagerungssagen von der Weibertreue, von mancherlei anderen erprobten Listen, von Verräterei, von Vertreibung des Feindes durch Bienen usw. zum Teil bis ins 18. Jahrhundert mitwandern.

Geschichtliche Erinnerungen und Sagenwachstum aus ihr werden unterstützt durch Feste und Bräuche, Bauwerke, Grabmäler, Bilder, Inschriften, Burg- und Kirchentrümmer, ja durch die Trümmergestalt des Heimatlandes selbst, wie z. B. bei der zerstückten friesischen Küsten- und Inselwelt.

Die Näfelser Fahrt, ein religiös-vaterländisches Brauchtum der Schweizer, bewahrt z. B. noch immer das Andenken an die Abwehrschlacht gegen die Habsburger von 1388, mit alljährlicher Prozession zu den elf Gedenksteinen auf der Walstatt; die Naumburger begehen ihr Kirschfest, die Kamenzer ihr Forstfest zum Gedächtnis der Errettung aus Hussitendrangsal, ähnlich Dinkelsbühl seine „Kinderzeche" von der Schwedenzeit her. Die Pfalzen in Kaiserslautern und Gelnhausen erinnerten an die Staufen Friedrich II. und I., Bauten und Grabstätte zu Aachen an Karl d. Gr. (Sage vom Ring im See; von der Wiederkunft Karls in der Kreuzfahrerzeit; von seinen großen Bauplänen). Das Düsseldorfer Denkmal des volkstümlichen Kurfürstenherzogs Jan Willem, über den viel Geschichten im Umlauf waren, gab in der Kunststadt selber auch Anlaß zur Sagenbildung. (Vgl. ferner die altkölnischen Beispiele S. 342.)

Lebensdauer und Lebensfähigkeit der geschichtlichen Sage hängen davon ab, wieweit sie eins wird mit dem Wesen der Bluts- und Schicksalsgemeinschaft, in deren Bereich sie auftritt, und natürlich wieweit diese Gemeinschaft sich selber treu bleibt oder immer wieder zu sich selber finden kann. Was einmal in diesem Kreise gelebt und gefühlt wurde, kann wiederkommen, auch wenn es vergangen und vergessen schien oder unbeachtet weitervegetierte.

So gewann die Kaisersage für das 19. Jahrhundert wieder neues Leben und wurde zum allverständlichen Ausdruck nationalen Sehnens. So erschienen in der jüngst durchlebten Krisenzeit, als der Nation der Untergang drohte, die Gestalten Yorks, Schills, Blüchers und zumal König Friedrichs. Kein Zweifel, daß in unserer Zeit in den Deutschen der Gegenwart die Sage vom Preußenkönig mächtig arbeitet. Streng fordernd, treibend, weisend, aber auch ermutigend und freimachend geht sie unter den Lebenden. Nicht anders wie unter den Geschlechtern der Vorzeit die Sippengeister und Seelenführer. Auch sie fordert vollen Glauben, und die Welt, der Staatsbau, von dem sie kündet, geben sich uns als unsere einzige wahre Wirklichkeit, der einzige feste Boden, auf dem wir stehen können. Nur die Ausdrucks- und Verbreitungsmittel unserer Zeit sind andere geworden. Wenn im vorigen Jahrhundert neben den Geschichten und Anekdoten die Neuruppiner Bilderbogen den alten Fritz und Preußenstaat ins Volk trugen, so propagierte ihn in unseren Tagen der nationale Gedanke viel mächtiger durch politisches Plakat, Film, Rundfunk, Bühne. So wie die Kirche bereits im Mittelalter ihre Heiligen dem Volk durch Bildwerk und Aufführungen verleiblichte und der Volkslegende stets neue Nahrung gab.

Was sich heute an Vorstellungen in unserem Volksganzen um Friedrich den Großen formt, ist echte Sagenbildung in unserem Sinne, denn es ist der Vorgang, in dem sich der Organismus Volk den großen Preußenkönig, seinen Staat und seine Staatsgesinnung einverleibt. Es ist Friedrich-Sage des 20. Jahrhunderts, nicht mehr wie ihn das 18. Jahrhundert sah, und auch nicht mehr nur die Alten-Fritz-Geschichten, die sich das Volk im vorigen Jahrhundert erzählte.

Wie wir sahen, geht die Lebensdauer für einen großen Teil der geschichtlichen Sagen nicht über drei bis vier Generationen heraus, genauer gesagt: überdauert der Tatsachenbestand des geschichtlich Erlebten sehr großen Teiles eine solche Spanne nicht und hat sich in diesem Zeitraume der Inhalt der geschichtlichen Sage allemal stark gewandelt. Man kann also nicht erwarten, daß das, was das 18. Jahrhundert und die vorangehenden Zeitalter an geschichtlicher Sage besaßen, als Ganzes auf dem Wege mündlicher Überlieferung zu uns gelangte. Dennoch haben diese früheren Zeiten und Geschlechterfolgen ihre Sage von geschichtlichen Erlebnissen gehabt, und gewiß sogar in reicherer und ungestörterer Entfaltung als das letzte Jahrhundert. Wie weit ist davon nun noch ein Niederschlag in ihrem Schrifttum, bei den Chronisten jener Zeit zu finden? Man hat vielfach diese alten Geschichtsschreiber als Gewährsleute für die Sage, insbesondere historische Sage, abgelehnt, mit der Begründung: ihre Darstellung gehe wohl oft von dem wirklichen Verlauf der Dinge ab und ins Seltsame, Wunderbare; aber solche Ausschmückung und Fabelei sei noch nicht Sage, diese müsse sich erst im Volk gebildet haben. Sicherlich ist vieles in den Chroniken Lesefrucht ihrer Verfasser, Arbeit nach berühmten Mustern, deren Züge übertragen werden auf den Stoff und die Gestalten, die der Chronist unter den Händen hat, und sicherlich ist manches novellistisch gesehen und ausgeführt, weil der Geschmack des Lesers es so wollte und weil der Chronist selbst es nicht anders sehen konnte. Alles das hat man bei der Sagenforschung zu berücksichtigen, man soll aber deswegen doch nicht diese Tür gleich wieder zuschlagen und sagen, hier sei nichts zu holen.

Ein westfälischer Geschichtsschreiber um 1400, der Paderborner Kanonikus und nachmalige Bielefelder Dechant Gobelinus Persona, zeichnet in seinem „Cosmidromius" u. a. einmal auf, was sich in jenen Zeiten, also Ende des 14. Jahrhunderts, im Hause Hardenstein an der Ruhr mit dem Ritter Neveling von Hardenberg und dem Zwergkönig Goldemer begeben hat (incubus nennt ihn Gobelinus), so wie er es „von vielen gehört und von Neveling selbst nach 26 Jahren genauer erfahren hat". Sein Bericht ist in mehrfacher Beziehung lehrreich. Wir blicken hier unmittelbar in die Realität der Sage hinein: während neuere Überlieferung dies Elbenvolk schon meist in die Vergangenheit rückt, tritt uns hier der elbische Geist, der unsichtbare Hausgenosse der Leute auf Hardenstein, als ein Stück Wirklichkeit um den Menschen des 14. Jahrhunderts entgegen.

In der 1499 bei Johann Koelhoff gedruckten Kölner Chronik finden wir ferner in älterer einfacherer Fassung die Geschichte von der scheintoten Frau, die, durch des Totengräbers Raubversuch geweckt, in ihr Haus zu ihrem Eheherrn zurückkehrt. In beiden Fällen, bei dem Westfälinger wie bei dem Kölner, noch keine geschichtliche, sondern Familiensage, doch aber ein Beweis, daß diese Chronikenschreiber auch reine Sage aus ihrer Zeit aufnehmen. Und an anderer Stelle, wo es sich nun wirklich um stadtgeschichtliche Stoffe handelt, beruft sich die Koelhoffsche Chronik auf einen „gemeinen Spruch", den man darauf gemacht habe und der mit goldenen Buchstaben geschrieben stehe an der Stadt Tanzhaus, das man nennt Gürzenich; und sie fügt dann hinzu: wäre die Geschichte nicht gewißlich und wahrhaftig *von ihren Voreltern auf sie gekommen*, so wäre es von den Bürgern zu Köln nicht zugelassen worden, daß man das so offenbarlich dahin schriebe. Da handelt es sich also nicht um Chronistenphantasie, sondern um wirkliche Überlieferung in der altansässigen Bürgerschaft (weiteres über geschichtliche Sage in dieser Chronik im nächsten Abschnitt S. 343).

Wir sehen also, wir können nicht stehenbleiben bei einer Bestandsaufnahme der Sage so, wie sie noch in mündlicher Erzählung der Gegenwart faßbar ist. Eine solche Grundlage ist notwendig und selbstverständlich; aber unerläßlich ist auch, zu wissen, was an geschichtlicher Sage, an Sagenbildung überhaupt, in den deutschen Volksgruppen früherer Zeiträume auftritt. Ohne sie würde die statistische Erfassung der heutigen Verbreitung Stückwerk bleiben. Erst so bekommt man einen Schlüssel zur inneren Geschichte, Lebensgeschichte, Seelen- und Charakterkunde der Geschlechterreihen, in deren Zuge schließlich auch die heutigen gehen.

Zu denselben Gesichtspunkten, wie sie sich aus allen vorstehenden Untersuchungen und Betrachtungen ergeben haben, ist von einer anderen Seite her auch André Jolles gelangt. Er sucht das Wesen der Sage zu begreifen, indem er auf die Isländersaga zurückgeht. Ihr Typ hat sich, nach Heusler und Jolles, aus der mündlich erzählten Geschichte der Siedlerfamilien dort entwickelt. Gleich dieser primären Sagaform ist auch die Sage ihrem Wesen nach eine „Geistesbeschäftigung, in der sich die Welt als Familie aufbaut, in der sie in ihrer Ganzheit nach dem Begriff des Stammes, Stammbaumes, der Blutsverwandtschaft gedeutet wird".

Lebensgeschichte der Sage und Legende.

Wendet man den Blick von dem Saga-Urbild wieder auf die deutsche Sage, so zeigt eine Gesamtschau freilich etwas viel Mannigfaltigeres, Gestaltenreicheres, Verwirrenderes. Dort ein einheitliches Gefüge, vollen, kräftigen Wuchs und folgerechte, wuchtige Auswirkung der Sippencharaktere, energische Durchführung der Motive; in der deutschen Sage dagegen viel Fragmentarisches, dessen Zusammenhang man erst finden muß, viel Ansätze, viel sich kreuzende und verschlingende Linien, dafür größeren Farbenreichtum, kühnere Griffe nach Neuem, weitere Sichten und Möglichkeiten, die sich auftun. Während sich dort in Island eine verhältnismäßig kleine Sippengruppe ganz für sich einrichten und entwickeln konnte, drängen sich in der deutschen Welt verschieden entwickelte Stämme und Untergruppen mit ihren verschiedenartigen Lebenskreisen und Umwelten, dazu noch die kolonialen Neubildungen. Und nicht nur das, es treten noch starke fremde, außergermanische Einflüsse hinzu, die zu verarbeiten sind. Die Frage, was an dem ganzen Sagenbesitz unseres Volkes eigen und was übernommen ist, läßt sich nur in Einzeluntersuchungen Schritt für Schritt der abschließenden Beantwortung entgegenführen.

Auf eine Tatsache, mit der die Sagenforschung dabei von vornherein rechnet, wurde schon vorher (S. 327) hingewiesen; nämlich daß eine Grundschicht von Vorstellungen allen Völkern gemeinsam ist, daß über die ganze Erde hin gleichartige Elemente der Sagenbildung auftreten. Darüber hinaus aber kann es auch bei verschiedenen, weit voneinander entfernten Völkern zu gleichartigen Verbindungen, Motivreihungen kommen, was u. a. Hans Naumann ausführlich erörtert und belegt hat (Opfer für den Wassergeist bei Deichschaden u. ä. Bauopfer; Schlange als Seelentier in Verbindung mit Schatz; der menschenraubende Drache, Vampir oder Dämon, dem der Beste oder die schönste Jungfrau geopfert wird, Dazwischenkunft eines lichten Helden, der den Unhold tötet, das Opfer rettet.)

Bodenständig ist jedenfalls eine Sage wie die vom Seddiner Grabhügel (Westpriegnitz), von dem eine alte Überlieferung unter den Bauern der Gegend war, daß da ein Riesenkönig liege, mit Schwert und Kleinodien, in einem goldenen Sarge, und der goldene Sarg in einem silbernen, und dieser wieder in einem eisernen.

Ausgrabungen erschlossen tatsächlich eine Beisetzung aus der Bronzezeit mit fürstlicher Ausstattung. Die Urne mit der Asche befand sich in einem zweiten größeren Gefäß, und da dies wieder der Hügel umschloß, stimmte es auch mit der dreifachen Verwahrung der sterblichen Reste; die Sage, die schon von Särgen spricht, hatte den späteren Übergang von der Leichenverbrennung zur Beerdigung mitgemacht. Ähnliche Hünengräbersagen finden sich noch oft in Niederdeutschland; von Mecklenburg bis zum Emsland und Niederrhein erzählt man von solchen Königen in „goldenem Haushalt", auch von mehrfacher Einsargung (z. B. auf der Hohenwarte, einer münsterländischen Heide, und von einem Fürstengrab bei Xanten). Und noch weiter verbreitet ist die Sage von Spukerscheinungen an vorgeschichtlichen Grabstätten.

Wir kommen hier zu einem der ersten, ältesten, dauerndsten Erreger und Beweger sagengestaltender Kräfte: dem Urerlebnis des Todes. Man sucht ihn zu begreifen als eine Entrückung, Verwandlung, Wirkung einer Verwünschung oder anderer magischer Gewalten, als ein Erstarren zu Stein. Die Gefühle, Vorstellungen, Deutungen, die in diesem Bereich entstanden, Angst und Grauen vor den Toten, Trotz und Abwehr gegen sie, Verehrung, Fürsorge und Gaben für sie, Verbundensein mit ihnen: alles das wirkt in der Sage fort bis in die Gegenwart. Zwei Vorstellungsreihen von dem Dasein nach dem Tode sind es in der Hauptsache, die nebeneinander hergehen, sich kreuzen und mischen. Die eine, die das Fortleben des Toten an seinen Körper gebunden glaubt, die Vorstellung vom „lebenden Leichnam", von manchen für die „ältere" gehalten (von G. Neckel und H. Naumann besonders herausgearbeitet), tritt durch alle Zeiten hin und noch in Erzählungen neueren und jüngsten Datums zutage:

Zu dieser Reihe gehören z. B. nachzehrende Tote; verstorbene Mütter, die ihre Kinder säugen; tote Kinder, deren Leichenhemd von den Tränen der Überlebenden naß ist; Grabinsassen, die hervorkommen und tanzen, in gewissen Nächten ihre Messe haben; ungerächt gebliebene Ermordete; frevelnde Hand aus dem Grabe; Spinnstubengeschichten von Mutproben auf dem Kirchhof und in der Totenkapelle, von geraubten Hemden, Mützen und Galgenfleisch der Toten; vom herbeigeholten „Klapperer" oder „Klappermichel", der infolge einer Verwünschung oder Schuld nicht verwesen konnte usw.

Der zweite Vorstellungsprozeß, gefördert durch Entrückungs- und Traumerlebnisse, Träume von längst Verstorbenen usw. löst die Seele vom Einzelleibe, ohne sie rein geistig und stofflich zu denken, läßt sie als Hauch, Schatten, in Gestalt von Seelen, Tieren und auch in menschlicher Gestalt und Gebärde, die den Lebenden eigen waren, auf die Fahrt gehen. Teils zu dauerndem Aufenthalt in einem Totenreich, aber nicht in einem allen Menschen gemeinsamen, sondern in einem eigenen, besonderen des Stammes, das in einem der Berge des Stammesgebietes liegt. Teils aber folgt dem Tode Unrast und Schweifen zwischen Himmel und Erde.

In den Geisterpferden, die hin und wieder noch in neuerer Volkssage vorkommen, sind vielleicht zum Teil Nachfahren zu sehen von pferdegestaltigen Dämonen der Urzeit, die den Toten im Sturm entführten. Die Vorstellungen von der Einzelseele sind, wie schon anderwärts ausgeführt wurde, vom Sippenzusammenhang her gedacht und darin gebunden. Der Einzelne war nur Erscheinungs- und Wirkungsform der Sippenseele, Durchgang und Kreuzung der Bluts- und Sippenströme. Von den Totenscharen, dem wilden Heer, wurde schon an anderer Stelle gesprochen. Weiterwirken der entfesselten Seelenkräfte und Weitertun der Erdentat, die den Mann geprägt hatte, ist u. a. auch das Thema der Geisterschlacht, die das Kampfgetümmel der Lebenden wiederholt (Sage von einer solchen z. B. bei Neuleiningen in der Pfalz; gespenstische Heereszüge auf der Vördener Heide, einem Kampfplatz zwischen Karl und Wittekind, u. a.). Ebensolche Geisterkämpfe treten aber auch als Vorzeichen, Vorspiel, Vorspuk, Vorgesicht, Prophezeiung auf, z. B. vor der Schlacht bei Hemmingstedt, bei Fehrbellin und besonders dicht in Westfalen um den Birkenbaum und Helweg, dessen Namen man dahin deutet, daß er so viel begangen und befahren wurde, wie die Straße ins Totenreich, ins Reich der Hel.

Die Sage von der Überfahrt der Toten über ein großes Wasser zeichnet schon der byzantinische Geschichtsschreiber Prokop im 6. Jahrhundert auf nach einem Bericht von der Kanalküste des Frankenreichs gegenüber der Insel Brittia.

Man braucht aus der von Prokop angegebenen Örtlichkeit noch nicht auf keltischen Ursprung dieser Sage zu schließen, denn das Küstenland hier wurde bereits im vorhergehenden Jahrhundert „Litus Saxonicum", „Sachsengestade". In allen ihren wesentlichen Zügen ist diese Totenüberfahrt noch im 19. Jahrhundert bei den Friesen bezeugt.

Dieser Typus der Überfahrtssage ist nun aber andererseits in den Sagenkreis der Zwerge übernommen, wie ja in vielen Fällen Übergang, Weiterschreiten von den Motiven der Totensage zu diesem Sagenzyklus der Unterirdischen, der elbischen Geister überhaupt zu beobachten ist (Beispiele bei Zaunert, „Natursagen, S. 15ff.; „Westfälische Sagen", S. 17ff.). Die Seelenkräfte, die in den Totenseelen frei werden und fortwirken, werden nun die nämlichen, die im Naturgeschehen tätig sind (wie schon beim wilden Heer). Dieses Werden und Wachsen der elbischen Geisterwelt, die Art, wie man in ihr die Natur, das Wesen des Wirklichen erfaßte, war eine notwendige Anschauungsform der Frühzeit. Zu ihr trieb in Verbindung mit dem Seelenglauben der urtümliche Naturalismus, der die gesamte Natur in allen ihren Reichen nur belebt sehen, Stoff nicht ohne Leben denken konnte; dahin trieben ferner die Erfahrungen magischer Kräfte, das Ineinanderübergehen von mensch-, tier- und pflanzenhaftem Leben im Bewußtsein der Frühzeit.

Wenn auch der gemeinsame Sagenbesitz der indogermanischen Völkerfamilie in seinem ganzen Umfange noch nicht festgestellt ist, so sieht man doch bereits eine weitreichende Verwandtschaft in den Bezirken der niederen Mythologie, zumal bei diesen elbenartigen Wesen. Auch die Riesensage reicht vielleicht in diese, sicher aber in früheste germanische Zeit zurück, denn es ist die Art primitiver Erklärungsversuche, zu den Naturerscheinungen als deren Hervorbringer Wesen von proportionaler Größe zu denken, Riesen also als Gewitterer, als Urheber von Gebirgen, Versetzer und Werfer von Felsen.

Die indogermanische Verwandtschaft in diesen Sagengruppen geht über die Sagengestalten weiter zu Motivknüpfungen und begünstigte die Übernahme von Erzähltypen. Die Überlistung des deutschen Wald- oder Wassergeistes durch falsche Namensangabe („Selbtan" oder „Selberjedan") finden wir bereits ähnlich in der bekannten Sage von Niemand-Odysseus und Polyphem. Die Graubündner Sage vom trunken gemachten Fänkenmannli (wilden Mann) hat einen Vorgänger schon in der altrömischen vom König Numa und dem Faun. Die geheimnisvolle Todesbotschaft, in der deutschen Wildleute- und Zwergensage sehr verbreitet, kommt bereits bei Plutarch vor. Ebenso treten Raub von Menschen durch Geister dieses Schlages und die umgekehrten Fälle, Gefangennehmung der letzteren durch Menschen, verunglückte Ehen zwischen beiden Partnern, von denen die germanische Sage berichtet, schon in der Antike auf.

Auch die Sagentiere lassen sich zum Teil auf diese frühen Zeiten zurückführen,

auf Winddämonen (außer dem in Pferdegestalt z. B. den Korneber, Roggenwolf und -hund) und solche des Wassers (z. B. den Seebullen); in allen Elementen haust der Drache, zu dem der heimische Lindwurm wohl ausgestaltet wurde durch Hinzutritt antiker, griechisch-römischer Züge, wie sich schon aus der Übernahme des lateinischen Namens schließen läßt. Die Spuren einzelner Sagengebilde von solchen mythischen Tieren weisen zurück bis zu leichenfresserischen Tierdämonen, zumal in der nordisch-eddischen Überlieferung. Andererseits ist immer mit Neubildung aus dem Verwandlungs- und Seelenglauben und Spukerscheinungen zu rechnen.

Ein sehr fruchtbarer Boden für Sagenentstehung sind Schlaf und Traum. Nöte und Ängste in diesen Bewußtseinszuständen schufen manche Sagengestalt. In unserem heutigen Sprachgebrauch, der noch von Alpdruck redet, ist ja noch ein Rest der Vorstellung, daß hier ein solcher Zustand durch ein außer uns existierendes unheimliches Wesen verursacht werde.

Dieses, der Alp, die Nachtmahr, das Doggi, die Trud, ist entweder ein Geisthaftes oder ein Mensch, der unter einem Zwang handelt, in einer geheimnisvollen Teilung, Spaltung seiner Persönlichkeit, bei der der Körper reglos und starr zuhause bleibt, die Triebe, die Seelenkräfte aber schweifen gehen. Eine besondere Spielart ist ferner der quälende Mittagstraum, der im sonnedurchglühten Felde des Hochsommers Gestalten wie die der Mittags- oder Sichelfrau im ostdeutschen Volksglauben und der Mittagsmuhme, Ennondersmoer oder -möhn im Jülicher Land entstehen ließ.

Traumangst der Wöchnerin, daß ihr des Nachts ihr Neugeborenes genommen werde oder an Stelle des gesunden, wohlgebildeten plötzlich eine häßliche Mißgeburt liege, schuf Sagen wie die von kinderraubenden Unterirdischen und Hollen und vom Wechselbalg. Aber auch gute Träume, Glücksträume der Wöchnerin können in die Sage eingehen und ein heiteres Zwischenspiel oder Vorspiel der Sippenschicksale entstehen lassen, wie die „Zwergen"hochzeit in der Wochenstube, wo daneben die urtümliche Sitte, den Ahnengeistern ein Speiseopfer zu bereiten, mit zugrunde liegen mag. Und mancher Gegenbesuch vom Menschen bei Unterirdischen und bei der schatzhütenden weißen Frau im Berge, manche mißglückte Erlösung oder Schatzhebung läßt sich auf Traumerlebnisse zurückführen, in denen Glück und angstvoll vergebliches Mühen sich

mischen. Die von Laistner in dieser Richtung unternommenen Deutungsversuche waren einseitig und gingen zu weit, haben aber den Blick auf diese Dinge gelenkt und für sie geschärft.

Alle diese Sagenerlebnisse gehen über die Traumgrenzen hinaus, wie sie wohl heute noch von rationalistischer Auffassung gezogen werden. Denn sie setzen außer dem Traumabenteuer des Träumenden, außer den nur im Ich vorhandenen Traumbildern einen tatsächlich vorhandenen Geister- und Seelenbereich voraus, der zu dem Träumenden in Beziehung tritt, Menschen und Kräfte, die von außen her in die Traumwelt hineinwirken. Wie das in den Alpsagen ja besonders deutlich wird. Seelische Vorgänge dieser Art stehen in nächster Nähe des Zauberglaubens und gleiten leicht in ihn über.

In den nordwestfälisch-oldenburgischen Sagen von der Walriderske verbindet sich beides. Es werden von ihr dieselben Dinge wie von der Mahr berichtet, außerdem macht sie Luftfahrten in einem Siebe wie ein Zauberweib, wirft einem Schläfer einen Zaum über und verwandelt ihn in ihr Reittier, was auch oft von den Hexen gesagt wird, aber sich offenbar aus den Alpvorstellungen entwickelt hat. Den Namen der Walriderske stellt man neben den der Walküren oder erklärt ihn als „Wallreiterin" und faßt ihn dann wie den der altnordischen tunriþa, „Zaunreiterin", einer Frau, die auf einem Zaunstecken reitet, also ein Zauberweib ist.

Das Wesen der alten Zauberin, wie die germanische Zeit es gekannt hat, bewegt sich in denselben seelischen Bezirken und Bahnen. Ihr nächtliches Treiben, ihre Nachtfahrten und Verwandlungen geschehen in ekstatischen Zuständen; daneben aber tritt ein bewußtes zauberisches Tun, mit Zauberrune, -spruch, -handlung und -geräten, mit Tränken, Salben und sonstigen Mitteln. Zauber und Weissagung durch Loswurf, aus Opfern, Tierstimmen, Angang und andern Vorzeichen, durch Geister- und Totenbeschwörung und -befragung stehen in enger Verbindung.

Man treibt Wetter- und Feuerzauber, zaubert in Liebessachen und für Waffensieg sowie zur Abwehr von Bösem, übt also Gegenzauber, der auch einen aktiven Schadenzauber voraussetzt. Aber dieser, der Siechtum, Unfall, körperliche Entstellung und sonstiges Unglück bewirkt, wendet sich vor allem doch gegen den Sippen- und Stammesfeind, wie umgekehrt der Heilzauber dem Blutsgenossen gilt. Auch das Zauberwesen ist so einer natürlichen, gewachsenen Lebensordnung eingegliedert und von ihr in Schranken gehalten. Eindrucksvolle Gestalten zauberkundiger Seherinnen treten uns schon in den Römerberichten entgegen: Aliruna (oder besser Albruna), Veleda, die Semnoninnen Ganna und Waluburg und andere; ihnen schließen sich die langobardische Gambara, die Thiota bei den Alemannen und Franken des 9. Jahrhunderts, die holstische Frau Hertje um 1400 an. Auch der Norden bietet charakteristische Typen, wie z. B. den runenwissenden Skalden und Wiking Egil oder die uralte Thurid in der Grettirsaga. Bekannt ist die Rolle der Völva, die dem nordischen Großbauern nicht eigentlich ehrwürdig ist, vielmehr eine, die man zu scheuen hat, die man aber doch zu Zeiten nicht entbehren kann. Das Zauberwesen des Nordens, auf das die lappische Nachbarschaft abgefärbt hat, kann nur mit Abstrichen für das germanische Gesamtbild herangezogen werden.

Wie in der Alpsage die Seele einer Frau im Banne einer geheimnisvollen Veranlagung in dämonischer Triebhaftigkeit entrückt wird, so kennt das germanische Altertum Männer, die zu Zeiten, besonders nach Sonnenuntergang Natur, Gestalt und Stärke von Wölfen, Bären, Stieren, Ebern annehmen und in diesem Zustande umherschweifen.

Solche Entrückung und Verwandlung berichtet die Isländersaga z. B. von Kweldulf („Abendwolf"), dem Vater Skallagrimms und Großvater Egils. Anfälle von derartiger ekstatischer Wildheit sind es auch, die den Berserker überkommen (d. h. den „Bärengewandtragenden"), wenn er ohne Brünne in den Kampf stürzt, in rasender Wut in seinen Schild beißend, alles niederschlagend, „weder Eisen noch Feuer können ihm etwas anhaben". In der Wölsungasaga erleben Siegmund und Sinfjötli solche Verwandlung, indem sie Wolfshäute finden und überwerfen, in denen ein Zauber ist.

Es ist die Frühform des Werwolfsglaubens, die wir in diesen nordischen Überlieferungen haben.

Wie die aktiven Kräfte und Überkräfte, die Steigerungen und Ausbrüche, so wirkte auch das Gegenteil, die hilf- und wehrlose Schwäche, das Erleiden und Überwältigtwerden mit bei der Entstehung und Ausbildung der Sage.

Aus jähem Schrecken, der den einsamen Wanderer zur Nachtzeit an verrufener Wegstelle lähmend befällt, aus einer Angst, die ihm den Atem nimmt und sich schwer und schwerer auf ihn legt, leitet man heute die Sagen vom Aufhocker, Huckup, ab. Durchsichtig scheinen auch Sagenerlebnisse wie dieses: einem Manne, dem die wilde Jagd im Walde begegnet, wird aus ihr heraus „ein Beil in die Schulter gehauen", und er bekommt davon einen krummen Buckel; ein anderer, der nach ihr zum Fenster hinaussah, hat nachher ein geschwollenes Gesicht; ein dritter, dem ein Spuk in die Quere kam, einen Gesichtsausschlag.

Solche und andere Leibesschäden, durch Anhauch, Blick, Berührung von Geistern oder durch zaubernde Menschen (noch heute reden wir von „Hexenschuß") bestätigten die Wirklichkeit des Erlebten; in modern medizinischer Betrachtung erscheinen sie als Suggestionserkrankungen (soweit solche Mäler und oft tragischen Folgen der Begegnung nicht auf Rechnung der ausgestaltenden Phantasie des Sagenerzählers gesetzt werden). Eine weitverbreitete Sage berichtet, wie ein lebender Mensch von der wilden Jagd mitgerissen und lange Zeit entrückt wurde. Ein solcher Fall wurde sogar im 16. Jahrhundert vom Luzerner Magistrat zu Protokoll genommen. Der Nerven- und Irrenarzt von heute konstatiert hier eine „Reise im epileptischen Dämmerzustand"; ebenso wie er auch noch manches andere, was die Sage von Entrückung, Verwandlung, Versteinerung berichtet, auf Anfälle und Träume eines Epileptikers zurückführen wird. Die Sage geht den umgekehrten Weg; wie sie denn auch das Auftreten epidemischer Krankheiten, die Seuchen verschiedener Art, die sie unter dem Namen Pest zusammenfaßt, zum Wirken eines dämonischen Wesens macht.

Zum alten germanischen Bestande gehören auch die der Elbengruppe nahestehenden Sagen von einem Meister der Schmiedekunst; sie gingen in verschiedenen Gestaltungen in die Heldensage über, lebten aber auch in der niederdeutschen Volkssage, besonders Westfalens, daneben des Bergischen Landes und Nordalbingiens fort. Die Thidrekssaga gesellt zu dem Meisterschmiede Wieland die Gestalt eines Meisterschützen, dort Wielands Bruder Egil; auch der alte dänische Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus weiß eine solche Schützensage zu berichten, nennt ihren Helden aber Palna-Toke. Unter den deutschen Überlieferungen ist die vom Tell am bekanntesten geworden.

Daneben stellt sich aber eine ebenfalls alte holsteinische von dem Marschbauernführer Henning Wulf; eine pfälzische von dem „Zauberschützen" Punker von Rohrbach erscheint zuerst in dem „Malleus maleficarum" („Hexenhammer") 1487 und ist wahrscheinlich von dessen Autoren erst für ihren Zweck dahin übertragen und zurechtgemacht. In ihrem Ursprung ist die Meisterschützensage, wie schon A. Heusler zeigte, am besten zu verstehen als ein Ereignis zwischen Gefolgsmann und Gefolgsherr im Geiste der Völkerwanderungszeit.

Eine große Menge neuen Stoffes und fremder Anschauungen trugen die Spätantike und bald in Gesellschaft mit ihr das Christentum in die germanische Sagenentwicklung hinein. Der Volksglaube der römischen Spätzeit, in gefährlichem Zersetzungs- und Gärungsstadium (siehe die Darstellung von G. Fischer, Bd. 1, S. 86f. dieses Werkes), von Orienteinflüssen voll, wirkte sowohl unmittelbar wie auf dem Wege über die romanischen Völker und durch Vermittelung des Christentums, das auf seinem Gange durch die Völker des Imperiums viel von deren Zauber- und Dämonenglauben aufgeladen hatte.

So sind anscheinend an der Mischung des mittelalterlichen Hexenglaubens auch die antiken Vorstellungen von den Lamien, Empusen, Strigen beteiligt, Gestalten, wie sie der alte Goethe in seiner klassischen Walpurgisnacht wieder spuken ließ. Die Herrin dieses gespenstischen Gesindels, die spätantike Diana-Hekate, wurde in christlicher Zeit zum Teil umgetauft zur Herodias, und diese Gestalt der Herodestochter fand auch Eingang in den deutschen Volksglauben, wo sie als Führerin der wilden Jagd oder der Hexenfahrten vorkommt.

Vor allem aber wurde das Bild des alten heidnisch-germanischen Zauberwesens, und besonders der Frauen, die sich mit ihm befaßten, umgezeichnet und verzerrt, und überhaupt der ganze Zauber- und Dämonenkomplex ungeheuerlich aufgetrieben und überzüchtet, als dies alles nun in den Teufelsglauben einmündete, der mit der christlichen Dogmatik zu den Germanen kam. Seit dem 13. Jahrhundert etwa wird der Teufel mit erhöhter Macht und erweiterten Befugnissen ausgestattet. Es setzt sich die Vorstellung fest, daß Zauberer und Hexe mit ihm im Bunde sind und letztere mit ihm Buhlschaft treibt. Theologen und Juristen des späten Mittelalters arbeiten vereint an dem Schauergemälde einer zünftig organisierten Geheimwissenschaft der schwarzen Magie, ja einer förmlichen Antireligion der Teufelsanbeter mit ihrem die Kirche nachmachenden und verhöhnenden Ritual. Es entsteht eine systematische Naturgeschichte des Teufels und seines Anhanges. Das alles, verstärkt durch Bildwerk und durch das Schauspiel der Hexenprozesse, grub sich tief in Volksglaube und -sage hinein. Noch in neuerer Zeit werden Erscheinungen wie die des Räubergeheimbundes der Bockreiter in niederrheinischen Landen und die der Freimaurerei von der Volksphantasie an diesen Teufelskreis angeschlossen.

Dieser Teufelskomplex war aber erst das Gegenbild, der Riesenschatten der neuen Gestaltenwelt, die im Gefolge des Gottessohnes der Christen in das deutsche Volksdenken einzog und deren Kerntruppe

Erschröckliche vnd zuvor nie erhörte newe Zeitung/welcher massen im Landt zu Gülch vber dreyhundert Weibspersonen/mit dem Teuffel sich verbunden/in Wolffs gestalt sich verwandlen könden/vnd wie vil Männer/Knaben vnd Vichs sie vmbgebracht haben/deren dann auff den 6. tag May/ im Jar 1591. zu Ostmülch/zwo Meil von Gülch/85. mit dem Fewr gestrafft worden sein/Allen frommen Frawen vnd Mägden zur Warnung vnd Exempel in Truck verfast.

291. Flugblatt, Augsburg 1591, von Hexen im Jülicher Lande. Der Teufel gibt jedem der Weiber einen Natterbalg zum Umgürten, sie verwandeln sich damit in Wölfe, überfallen in dieser Gestalt Menschen und Vieh. Wie der Henker sie bindet, rafft der Teufel gleich zwei im Sturm hinweg und zerreißt sie. Die anderen werden verbrannt.

die Heiligen sind. Wie sich diese christliche Elite bildete, wie ihre Mitglieder aus der Menge erwählt und zu Heiligen erhoben werden, dieser Hergang gibt uns zugleich Aufschluß über innere Geschichte und Wesen der Legende. Das Verfahren der Heiligsprechung wurde im 17. Jahrhundert durch Papst Urban VIII. abschließend geregelt.

Wie oft im geschichtlichen Leben erfolgte auch hier die Kodifikation, nachdem in Wachstum und Gestaltung die Heiligenverehrung und Legende bereits den Höhepunkt überschritten hatten. Jolles behandelt diese Dinge eingehend S. 24ff. Die Kanonisation, die Erhebung eines Christen zum Heiligen, geschieht in zwei Stufen: 1. Seligsprechung, gewöhnlich erst fünfzig Jahre nach dem Tode spruchreif, durch einen Ausschuß von Kardinälen und anderen Würdenträgern, erheischt Bewährung eines außergewöhnlichen christlichen Heroentums, in den Kräften des Hoffens, Glaubens, Liebens, der Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung. Diese Tugenden sind nicht Abstraktionen, sondern etwas real Wirkendes. Der Heilige soll die anderen nach sich ziehen, sie sollen schrittweise werden wie er, ihn nachleben, in ihn verwandelt werden (also wie in der Sage die Gestalten der Helden wirken sollen). Eine weitere Vorbedingung, die sich aus dieser entwickelt, ist die, daß die Tugendkraft dessen, der ein beatus, ein Seliger werden soll, sich in seinem Leben zum Wunder steigert. Die Begriffsbestimmung des Wunders, die hier von der Kirche gegeben wird, ist für uns wissenswert: „das, was von Gott geschieht über die uns bekannten Ursachen hinaus". Was also über den erkennbaren Kausalzusammenhang hinausgeht.

2. Wenn nun der Seliggesprochene noch „posthume Wunder" wirkt, d. h. solche, die an seinem Grabe, in seiner Wohnstätte, durch seine Reliquien geschehen, so erklärt ihn in zweiter und letzter Instanz der Papst selbst zum Heiligen: „decernimus et definimus sanctum esse".

Für den Lebenswandel wie für die Wunder werden bei diesem Verfahren in beiden Instanzen Zeugen erfordert. Es muß der vollgültige Beweis erbracht werden. Die Legende, die von dem Leben und Wirken des Heiligen meldet, ist also für den Kreis, innerhalb dessen sie lebt, für die Gläubigen der alten Kirche (gerade so wie die Sage für den ihrigen) ein Wahrheitsbericht. Sie ist nicht nur eine erbauliche, schöne Geschichte, sie führt zu etwas unmittelbar wirkendem Gegenwärtigen hin, das mit der Heiligsprechung mobil gemacht worden ist.

Wir haben zunächst den Eindruck, daß hier von außen her eine fremde, eigengesetzliche, auf eigene Zwecke gerichtete Macht in unser Volkstum hineinwirkt und den Kreis seiner Sagenbildung stört. Indessen bei näherem Zusehen ändert sich das Bild. Bei den Heiligen zunächst, die aus deutschem oder germanischem Blut geboren sind oder wenigstens auf deutschem Boden selbst gelebt haben, war der Verlauf ihrer Heilig-

292. Wunderbare Heilung des blinden Sängers Bernlef. St. Liudger macht das Zeichen des Kreuzes über seinen Augen. (Miniatur aus dem Leben des heiligen Liudger. Pr. Staatsbibliothek, Berlin.)

werdung doch wohl größtenteils so, daß schon bei ihren Lebzeiten ihr Wesen und Tun unmittelbar auf das Volksgemüt wirkte und sich im Volke selbst schon die Legende um sie zu bilden begann, ehe ihre Selig- und Heiligsprechung erfolgte.

Diesen Eindruck hat man z. B. bei Gestalten wie Goar im Rheinland, Willibrord und Liudger unter Friesen und Westfalen, Gallus und Ulrich bei den Alemannen; und zu ihnen treten heilige Frauen wie Mathilde, die Mutter Ottos des Großen, die Landgräfin Elisabeth, Lioba bei den Ostfranken, Hedwig, die Schutzpatronin Schlesiens, Odilia, die des Elsaß u. a.

Aber auch was an Heiligen schon mit dem Christentum gekommen, schon auf morgenländischem und römischem Boden gewachsen war, konnte sich dem Einfluß der deutschen Umwelt nicht entziehen. Es ging mit ihnen nicht nur eine äußerliche Anpassung, sondern eine Wesensänderung vor.

Nicht bei allen kommt das in der Volkslegende zu vollem Ausdruck; bei manchen setzt sich diese spärlicher an, um so reichlicher Kult- und Brauchtumsentwicklung; so bei Martin, Michael, Johannes; bei Nikolaus überwiegt noch die letztere.

Wie der streitbare Michael, so fand auch der ritterliche St. Georg leicht Eingang, in seiner Urgestalt der römische Offizier der Diocletianischen Zeit, der mutig den Bekennertod leidet; durch Verbindung mit der Perseussage schon im Morgenlande der Drachentöter und Erretter der Jungfrau geworden; im Hochmittelalter, in der „Legenda aurea“, hat er sich völlig aus dem leidenden Helden der Märtyrerzeit zum tätigen nach dem Sinne der abendländischen Ritterschaft und nach germanischem Empfinden verwandelt. Augenfällig ist auch die Veränderung, die mit St. Peter vorging, dem Kultus und Hierarchie eine hohe Würde verliehen. Das Volk nimmt ihn nicht respektvoll und feierlich, sondern teils praktisch-wirtschaftlich, teils gemütlich und humorig als himmlischen Türhüter und Minister in Wetterangelegenheiten. Die legendare Volkserzählung holt den Himmelspförtner auch gern wieder auf die Erde herab, ist unermüdlich ihn zu vermenschlichen. Und gibt lachende Lehre und Weisheit in den oft mehr märchen- und schwankhaften Geschichten von den Wanderungen des Herrn und seines Gefährten Petrus, in denen sich alte Lieblingssage von den unerkannt unter den Menschen wandernden Göttern fortsetzt.

Eine sehr beliebte Vorstellung bei vielen, die sich mit der Religionsgeschichte unseres Volkes befassen, ist die, daß bestimmte Heilige an Stelle bestimmter germanischer Götter der letzten heidnischen Periode getreten seien und sie abgelöst hätten. Man gerät hier leicht in voreilige Verallgemeinerungen und Parallelen, die z. B. für St. Nikolaus und Leonhard unhaltbar sind. Andererseits läßt in manchen Fällen, so bei alten Michaelskapellen (auf dem Heiligenberg bei Heidelberg u. a.) die Örtlichkeit den Schluß zu, daß hier an heidnische Überlieferungen und Heiligtümer angeknüpft wurde. Es ist also für jede einzelne Gleichsetzung eine Nachprüfung unerläßlich, die oft mehr in das Gebiet von Brauchtum und Kult führt.

Eine sehr seltsame Erscheinung in diesem Zusammenhang ist die „heilige Kümmernis“ oder „St. Kummernus“; es sind von dieser Gestalt alte bis ins 8. Jahrhundert zurückreichende Überlieferungen in Bayern, den Alpenländern, am Mittel- und Niederrhein anzutreffen. (Vgl. Bd. I, S. 213 f. und Tafel VII.) Die Legende macht aus ihr eine Königstochter, die Christin geworden und an der nun das Wunder geschehen sei, daß ihr der Bart wuchs, damit sie nicht in eine heidnische Ehe hineingezwungen werden konnte; und ihr zorniger Vater habe sie dann ans Kreuz schlagen lassen. Man vermutet hier mit Recht vorchristliche Grundlage, ein heidnisches Idol (Donar??) oder eine frühe noch heidnisch beeinflußte Christusauffassung, die angeknüpft habe an die alte germanische Vorstellung eines Königs, der sich selbst für sein Volk opfert, oder einen Sonnen- und Thinggott.

Oft sind es nicht die Endgestaltungen der germanischen Mythologie, die persönlichen Götter, deren Wirkensart und Machtbereiche auf Heilige übertragen wurden, sondern es bemächtigten sich gerade aus tiefer gelagerten Glaubensschichten heraus noch kräftig fortlebende Vorstellungen der Legendenbildung.

St. Ulrich und St. Trutpert z. B., die sich im Schwarzwald anbauten, hatten zusammen nur ein Beil, das sie einander übers Gebirge weg zuwarfen, gerade wie die Riesen der alten Sage. Wie eine der Idisen löst Maria dem Gefangenen die Ketten oder erscheint in Schwanengestalt und trägt ihn aus dem Kerker in die Heimat; rettet einen Ritter vor Verfolgungen, ficht für einen anderen, den „Marienritter“, ein Turnier durch, in des Ritters Gestalt; breitet schützend ihren Mantel über eine belagerte Festung und fängt die Kugeln ab; tut für eine verlaufene Nonne deren Dienst, wiederum in ihrem Äußern ihr ganz gleichend; läßt sich also des öfteren auf Gestaltwandel ein; verleiht ihren Schützlingen ein ungewöhnliches Wissen, hilft noch in neuerer Zeit Studenten in Examensnöten — ganz abgesehen davon, daß sie als „Mutter der Barmherzigkeit“ viele mütterliche Mächte und Ämter der heidnischen Zeit ersetzen muß.

293. Klingsor weissagt aus den Gestirnen die Geburt der heiligen Elisabeth.

Auch der Teufel, dem die Theologie eine so großartige Stellung zuteilte, mußte sich bequemen, die Rolle minderer Dämonen zu spielen, Dienste bei kirchlichen und profanen Bauten zu leisten und sich prellen zu lassen. Vom namenlosen Volkserzähler bis zum größten Dichter der Nation haben die Deutschen daran gearbeitet, diesen Fremdling einzudeutschen. Die mannigfachen Geschichten von seiner Überlistung gehen aus dem Gebiet der eigentlichen Sage und Legende oft in das des Märchenschwanks über.

Die Erzählungen von heiligen Personen bilden zwar den Grundstock der Legende, aber doch nicht deren ganzen Bestand, es kommen noch viele Überlieferungen von heiligen Stätten und Dingen hinzu. Die neuen, christlichen Kultmittelpunkte der Landschaft sollten von vornherein durch ein Wunder, durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Geschehnisse aus der Umwelt herausgehoben und verklärt, zugleich aber das Heilige, das Wunder, mit der Heimaterde vermählt werden.

Oft gab eine wunderbare Errettung oder Heilung, ein Traum, eine Vision, ein überirdisches Licht den Anlaß zur Stiftung einer Kirche oder Kapelle. Schon die Stätte, auf der das neue Heiligtum stehen soll, umgibt ein Geheimnis, sie wird durch die Legende geweiht. Wo nicht eine Erscheinung den Ort vorbestimmt, ist die Gemeinde oft ungewiß und geteilten Sinnes, welches der rechte ist. Wird der Bau am unrechten Platz begonnen, so wird (eine der häufigsten Legenden) durch höhere Macht das Bauholz samt dem darauf eingeschlafenen Zimmergesellen immer wieder dahin versetzt, wo Gott und der Heilige es hinhaben wollen. Es ist möglich, daß dabei manchmal eine alte Kultstätte ihre Anziehungskraft ausgeübt hat. Zu einer solchen Vermutung stimmt auch oft die Aussage der Legende, daß die endgültige Baustätte auf einer Höhe lag, die man zuerst der mühsameren Arbeit wegen hatte vermeiden wollen. Vorchristlicher Volksglaube wirkt auch mit, wenn der Platz für Kirche und Kloster durch Tiere gewiesen wird: durch Raben, einen Schwan, weiße Pferde und Stiere, Kühe, einen Hirsch mit Goldkreuz inmitten seines Geweihs, einen Esel mit Geldsack für den Klosterbau — oder wenn aus einer Tanne, die gefällt werden soll, eine Stimme ruft; oder wenn ein Bildchen, von frommer Hand in einem alten Baum angebracht, der Anfang einer Wallfahrt wird. Ebenso entspricht es alten Kultgewohnheiten, wenn bei dem neu entstehenden Heiligtum eine Quelle fließt, deren Wasser Heilkraft besitzt oder bekommt. Bilder, die von ihrem gewohnten Standort weggenommen, immer wieder an ihn zurückkehren, zeigen, wie ein solcher Kult sich organisch dem Leben des Gaues verbunden hatte. Solche alten Erbstücke der Landschaft widerstehen dem Feuer wie der Roheit fremden Kriegsvolks und anderem Frevel.

Diese Beispiele, die sich noch leicht vermehren ließen, zeigen, wie die Legende auch hier, um im Volke zu wurzeln, von denselben Kräften sich durchdringen lassen muß, die bei der Sagenbildung wirkten. Andererseits aber durchsetzte auch christliche Anschauung den alten Sagenbestand.

Die steinschleudernden, kirchenfeindlichen Riesen werden gezähmt zum Kirchenbau. Das Volk der Unterirdischen weicht scheu vor dem Glockenklang. Der Kobold, der beten soll, kann die Worte Jesus Christus nicht sprechen. Der wilde Jäger wird

294. Grabstein eines Grafen von Gleichen (jetzt im Erfurter Dom, um 1250 entstanden), nach jetzt vorherrschender Ansicht Lambert II., der zweimal verheiratet war, in 1. und 2. Ehe mit einer deutschen Frau. Die Sage von einem zweibeweibten Grafen v. Gleichen, der bei Lebzeiten der ersten Frau eine zweite mit aus dem Morgenland brachte und dann mit beiden lebte, tritt im 16. Jahrhundert auf. Es ist möglich, das eine wirkliche Begebenheit im Hause Gleichen aus der Türkenzeit dabei mit zugrunde liegt. Die viel umstrittene Entstehungsgeschichte der Sage ist noch heute nicht völlig geklärt.

zum Sonntagsschänder. In die alte Totensage von den ruhelosen und zur Ruhe gebrachten Seelen, von Entrückten, Versteinerten, in Zauberschlaf Versenkten, dringen christliche Vorstellungen vom Fegefeuer, von der armen Seele und ihrer Erlösung aus solcher Pein; oder von ewiger Verdammnis. Sie vermischen sich auch mit alten Rechts- und Sühneanschauungen in Sagen von Verrückung der Marksteine, vom Meineid bei Grenzstreitigkeiten, von Mordtaten, unschuldig Verurteilten und von frevelnden Händen, die sich gegen die Eltern erhoben oder das Heilige antasteten. Zur Erbauung und Zerknirschung der Gemeinde zuerst von der Kanzel herab erzählt wurden wohl Pointen, wie die von der ruhelosen Seele und ihrem künftigen Erlöser, dessen Wiegenholz noch in der Eichel oder anderen Baumsamen schlummert. Oder die andere von dem großen Sünder, dessen Bußzeit um sein wird und der losgesprochen werden kann, wenn der Stab des geistlichen Richters, der dürre Stecken des heiligen Vaters grünt (Tannhäuser) oder wenn das Holz, in das der Missetäter die Zahl seiner Morde eingekerbt hat, wieder treibt und Frucht trägt.

Im alten Morgenlande bereits lebendig und im römischen Imperium zur „Kaisersage" weitergebildet war die Weissagung von dem kommenden großen Herrscher, der ein goldenes Zeitalter heraufführen werde; jüdisch-christlich wurde sie besonders nach der religiösen Seite entwickelt zu den Zukunftsbildern vom Sendling des Satans, dem Antichrist und seiner Überwindung durch den wiederkehrenden Christus, sowie vom tausendjährigen irdischen Gottesreich. In einer oströmischen Fassung des 8. Jahrhunderts findet sich bereits der Zug, daß der letzte Kaiser und Neugründer des Reiches auf heiligem Boden seinen Schild am dürren Baum im Haine Mamre aufhängen wird. Seit das weströmische Kaisertum an die germanischen Franken überging, wurden solche Vorstellungen auch den deutschen Stämmen geläufig, verbanden sich mit Kaisergestalten des Mittelalters und der heimischen Sage vom Totenberg und entrückten Helden.

Man legt zuviel Gewicht darauf, daß die Sage hier ihre Helden ausgewechselt hat, von Karl zu den Friedrichen und Otto dem Roten. Man vergißt die Akzentverlegung. Das Hauptgewicht für das Volk lag doch in dem Gedanken, daß man einmal einen solchen mächtigen großen Kaiser und mit ihm ein solch herrliches starkes Reich besaß und daß das alles nicht für ewig tot und dahin, sondern heimlich bei uns, dort nahe im Berge sei, wie eine Saat in der Erde, die wieder aufgehen muß.

Die Zeit des Rittertums und der Kreuzzüge brachte neue Stoffe und Motive. Die Neuverknüpfung mit dem Orient wird unter anderem veranschaulicht durch die Sagengruppe von der Fahrt des Ritters oder Pilgers ins Morgenland, Gefangenschaft, wunderbarer Befreiung und Heimkehr, wobei nicht alle Motive in jeder Erzählung vorzukommen brauchen.

Erzählungen z. B. von Friedrich II., Heinrich dem Löwen, Ritter Brömser von Rüdesheim, dem Grafen von Gleichen (Abb. 294) und vielen anderen Orientfahrern bis in die Zeit der neueren Türkenkriege und bis auf Kaiser Joseph II. Mehr noch als Sagenelemente wanderte damals Märchenhaftes aus dem Orient zu; zu dem, was in die Sage Eingang fand, gehört u. a. der Traum vom Schatz auf der Brücke.

Aus dem Morgenlande vernahm man auch schon im Mittelalter die seltsame Kunde, daß noch ein Augenzeuge des Leidensweges und Opfertodes Christi fortlebe; eine der Weiterbildungen dieser Überlieferung ist die Legende von Ahasverus, dem ewigen Juden, die Anfang des 17. Jahrhunderts dann durch

das Volksbuch in Umlauf kam und an die überall im Volk sich weitere Sagengebilde ansetzten. Die Juden — und ebenso seit Anfang des 15. Jahrhunderts die Zigeuner (Heiden, Tatern) — trugen überhaupt mancherlei neue Stoffe und Anregungen in die Sagenbildung hinein, sowohl durch ihre Erzählungen wie durch ihre Heimlichkeiten, Riten, magischen Künste, ihren Gegensatz zur Kirche, ihre Gesamterscheinung. Ferner glaubt man Einfluß der internationalen ritterlichen Unterhaltungsliteratur des Mittelalters in manchen Sagenzügen zu sehen, so z. B. wenn die schreckhaften Erscheinungen, die der Erlöser einer verzauberten Jungfrau zu bestehen hat, ausgemalt werden.

Lebhaft und sehr beachtenswert endlich ist die Sagenentwicklung und -überlieferung in den Städten des Mittelalters.

In der bereits erwähnten Kölner Chronik von 1499 wird u. a. von dem Bürgermeister Hermann Gryn erzählt, den Pfaffenhinterlist in ein gefährliches Abenteuer mit einem Löwen hineinlockte. Diese Tradition war damals nach Ausweis der Kölner Jahrbücher schon mindestens 100 Jahre alt, wahrscheinlich älter; der Chronist führt ein Steinbild auf einem Pfeiler am Rathaus an (das war vielleicht älter als die Sage und diese eine Umdeutung davon); auch war die Sage „gemaelt up dem raithaus", also bei Ratsgeschlechtern und Bürgerschaft schon lange ein gültiges Stück Stadtgeschichte. In derselben Chronik finden wir zuerst die Marsiliussage aufgezeichnet; der Chronist beruft sich dafür auf das Grabmal des Stadtretters in der Mauer, den „Martzillis- oder besser Marsiliusstein" und die Inschrift am Gürzenich (vgl. S. 334). Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, daß die Stadt alljährlich auf den Donnerstag nach Pfingsten den „Holzfahrttag" feierte zum Gedächtnis des Marsiliussieges über einen römischen Kaiser, eines Glücks- und Ruhmestages der Stadt also. Wahrscheinlich haben wir in dieser Sage eine jüngere Sinngebung für einen Altkölner Frühlingsbrauch, der nun zur Feier und Kundgebung wehrhaften städtischen Freiheitsstolzes wurde. Solche Sage schufen die langen leidenschaftlichen Macht- und Unabhängigkeitskämpfe der Stadt mit den Bischöfen; Kämpfe der Stadt, d. h. im Grunde der alten Geschlechter, der Patrizier, die die Geschichte der Stadt machten.

Für einen Hauptabschnitt dieses Ringens ist der Gewährsmann Meister Godefrit Hagene, der Reimchronist, der es als Stadtschreiber und getreuer Gefolgsmann des Patriziats miterlebte. Er reimt und erzählt nicht zu seinem Privatvergnügen, sondern ist Anwalt und Sprecher der Geschlechter, einer festgefügten sozialen und auch stammesgeschichtlich repräsentativen Gruppe. Seine im allgemeinen unbeholfene Darstellung gewinnt episches Leben nur an einigen Stellen. Dazu gehört vor allem die Gefangenschaft der elf Patrizier auf der bischöflichen Burg zu Are und ihre abenteuerliche Flucht. Und gerade hier konnte Hagene nicht als Augenzeuge, sondern nur nach den mündlichen Erzählungen berichten, wie sie sich im Kreise jener Geschlechter selbst geformt hatten; und zwischen den Ereignissen selbst und der Niederschrift lagen schon etwa zwei Jahrzehnte.

Hier also sind bereits Ansätze zu echter Sagenbildung gegeben: einheitliche, gleichgerichtete Denk- und Wesensart, Lebens- und Machtwille dieser Stadtgeschlechter hat an dem Erlebnis bereits gestaltet. Man sieht zugleich, daß man die Sage, wenn man sie in ihrem Werden erfassen will, in diesem Stadium nicht von dem geschichtlichen Erdreich trennen kann, in dem sie erwächst.

Am Ende des Mittelalters haben wir folgendes Gesamtbild der Sage und Legende: das feste Gefüge der germanischen Frühzeit erscheint mannigfach gelockert und gewandelt, die Sippen- und Stammesverbände, die natürlichen Zusammenhänge, in denen die Sage lebte, sind vielfach auseinander- und durcheinandergeraten und in neue Gruppenbildungen übergegangen. Viel Fremdes ist hereingeschwemmt und hat sich zwischen den alten Bestand gesetzt. Dennoch behauptet sich die große Lebenskraft des Volkstums. Es halten sich nicht nur wurzelstarke, alte Stöcke der Sage, es geht durch die christlich-mittelalterliche Periode neben dem, was die Kirche brachte, jüngere Sagenbildung in fast allen Arten weiter; wieviel von deutschestem Wesen hat sich nicht allein in der Sagengruppe von den elbischen Wesen gestaltet. Ja so stark ist der Strom der Sage, daß auch die Legende mit hineingezogen wird. Das Volkstum arbeitet mächtig, alles von außen Gekommene in eigenes Leben umzusetzen und in selbstgeschaffenem Weltbilde zu fassen. Gerade da, wo so vieles zusammentraf, wo Geister-, Zauber- und Teufelsglaube sich mischten und gefährlich überwucherten, griff die Sage fest zu, rang mit den wirbelnden, chaotischen Gewalten und bereitete jene urdeutsche Gestaltung vor, ohne welche die große Epoche deutschen Geisteslebens im 18. Jahrhundert nicht zu denken ist, nämlich die Faustdichtung.

Ein Doppelereignis der deutschen Geistesgeschichte, die Reformation und das Mündigwerden der Wissenschaft, hat auch in der Geschichte der Sage und Legende eine Wendung herbeigeführt. Das Ende

des Mittelalters ist auch für sie beide ein Markstein. Eine unmittelbare Folge des Glaubenswechsels war, daß in den protestantischen Ländern mit der Abschaffung der Bilder und Heiligenkulte, der Aufhebung der Klöster die lebende Legendentradition abbrach und das, was von ihr verblieb, verblaßte. Und weiter, daß der Kreis der Gläubigen, in dem die Legende lebte, in der gesamten Christenheit nun kleiner wurde. Aber die neue Zeit schuf überhaupt eine geistige Atmosphäre, die dem Gedeihen der Legende nicht günstig war und auch in die katholischen Bezirke hineinwirken mußte.

Wer die katholische Welt von außen sah als eine geschichtliche Erscheinung gleich anderen, dem lag es nahe, auch den Begriff der Legende auf andere Religionen zu übertragen, Legendenbildung hier und dort zu vergleichen, Parallelerscheinungen zu finden, Übernahme von Motiven zu vermuten, nach Formgesetzen zu suchen. Man sah das Hinausgehen der legendarischen Erzählungen über die geschichtliche Wirklichkeit, d. h. über das, was aus historischen Zeugnissen als wirkliches Geschehnis zu ermitteln war. Für den wissenschaftlichen Betrachter nahm also die Legende den Charakter eines historisch nicht verbürgten Berichtes an, und besonders das Eigenschaftswort „legendarisch" wird geradezu als gleichbedeutend mit „unhistorisch" gebraucht. Da man nun zugleich von dem, was die Legende in der katholischen Welt gewesen war und zum Teil noch sein soll, auch eine Vorstellung hat, so hat der Begriff der Legende etwas Schillerndes bekommen. Man redet von Legenden um große Männer oder gar um ganze Dynastien, und je nach der Einstellung meint es der eine mehr kritisch verneinend, der andere mehr positiv verehrend, also mit ähnlichem Gefühl, wie es im Lebenszentrum der alten Legende stand.

Für den ganzen Bereich der Sage sodann bedeutet das Erwachen und Erstarken des rationalen Denkens zunächst eine notwendige Selbstheilung im Lebensprozeß der abendländischen Völker. Hexen-, Teufelswahn, Geisterfurcht, die verheerend überhand genommen hatten, werden Schritt für Schritt eingedämmt. Doch die geistige Bewegung schoß im Fortgange über ihr Ziel hinaus. Vernunft und Wissenschaft erhoben Totalitätsanspruch, traten als unumschränkte Herrscher auf, mißachteten ihre natürliche Begrenzung und Bindung durch die lebendigen Kräfte des Volkstums. Man deckte nicht nur vieles in dem Geister- und Zauberunwesen als Betrug und Selbstbetrug auf, man glaubte weiterhin die ganze Volksüberlieferung in Begriffe auflösen, die ganze Sage erklären zu sollen, bis man alles wegerklärt hatte, eine Methode, die noch heute gern geübt wird. Aber es änderte sich die Stellung des abendländischen Menschen zur Natur überhaupt völlig. Die Idee der technischen Nutzung und Beherrschung wird für ihn mehr und mehr zur herrschenden. In ihrem Banne stehend muß er die Natur entgöttern, entseelen, töten und zerstückeln, um sie restlos ausbeuten und seinem rationalistisch-zivilisatorisch-industriellem System einbauen zu können. Die Geistesrichtung, die zur Herrschaft kam, war also auch für die Sage nicht gedeihlich.

Wie sich die Entstehung der Sage von den Gesichtspunkten aus darstellt, die wir im Gange unserer Betrachtung gewonnen haben, das ist mit den bisherigen Ausführungen bereits gesagt. Man kann nun darüber hinaus noch einzelne Sagen vornehmen, Einzelheiten herausheben und daraufhin untersuchen, wie sie an der Bildung der Sage beteiligt sind; man kann die besonderen Bedingungen festzustellen suchen, unter denen eine Sage zustande kommt, die charakteristischen Bewußtseinszustände, von denen größtenteils bereits die Rede war, Schlaf und Traum, ferner geringe Schulung oder zeitweilige Ausschaltung des logischen Denkens, die Erregungsgrade, krankhafte Verfassung, Rausch. Sodann die äußeren Umstände: die Zeit, zumal die Nacht, als Mitschöpfer der Sage, daneben die Mittagsstunde; Natureindrücke: Lichter und Schatten, Nebel, Schnee und Mond, Tier-, Baum-, Fels- und Berggestalt, Wellen- und Windesbewegung und -stimme, Widerhall, Rauschen, Knarren und Knacken im Walde und ähnliche nächtliche Geräusche auch im Hause — immer wirken doch Natur und Menschenwelt als ein Ganzes und in ihrer Ganzheit gegenwärtig (natürlich dem Erlebenden unbewußt); immer ist es ein Zusammenspiel von Stunde und Ort, Wetter, Licht und Dunkel, Stille und Lauten, Naturformen und Gebärden einer Landschaft, und in ihr heimlich fortwirkend das Sagenerlebnis früherer Geschlechter, ein Zusammenspiel also dieser Landschaftselemente mit dem Menschen, nicht nur in seiner augenblicklichen individuellen Stimmung und Bereitschaft: auch in ihm geht ein Strom weiter, arbeitet das Erbe der vorhergehenden Geschlechter fort. Die einzelne Sage besteht nur scheinbar selbständig und für sich, jede ist nur ein Bruchstück, ein Glied, ein Teilerlebnis des

Gesamterlebnisses, in dem das Volk sich selber erlebt.

Man wird sich also über die Tragweite und Grenzen der psychologischen Methode und ihrer Einzeluntersuchungen mehr als bisher klar werden müssen. Wenn z. B. Ranke unter seinen Erlebnissagen als Beispiel für Sagenentstehung die Geschichte von dem jungen märkischen Bauern anführt, dem auf nächtlichem Heimwege der mondbeschienene Nebel bei der Spukruine zu einer weißen Frau wird, die Wäsche aufhängt; so hat dies Sagenerlebnis bereits zur Voraussetzung, daß es bei der Ruine schon immer nicht geheuer war, und wahrscheinlich auch, daß der junge Mensch, in einer Umgebung noch lebendigen Volksglaubens aufgewachsen, schon früher von einer weißen Frau gehört hat; ebenso wie im nächsten Beispiel bei Ranke der Elsässer Musikant von dem Geisterschimmel, den er im Wiesennebel zu sehen glaubte. Es ist also die Wurzel schon da, aus der hier nur ein neuer Trieb kommt. Nicht Ursprung, Entstehung, sondern bereits Wiederentstehung haben wir hier. Wiederholung früherer Erlebnisse der Generationenreihe.

295. Erscheinung und Beschwörung eines Geistes in Aub im Hause des Herrn Ferd. Schmidt von Eyssenberg 1666. (Frankfurter Stadtbibliothek.)

Auch bei dem Sammelbegriff „ätiologische Sage" hat man es mit einer Hilfskonstruktion zu tun, die für Forschung und Studium nützlich, doch leicht die Sage aus dem organischen Zusammenhang löst und von dem ablenkt, was für das Volk das Wesentliche ist. Schon die Bezeichnung ist nicht ganz glücklich gewählt, denn für das Volk stehen nicht Ursachen, sondern Urheber hinter den Erscheinungen, lebendige Wesen und Willen.

Man meint also Sagen, in denen das Volksdenken eine Erklärung sucht etwa für auffallende Lage oder Gestalt eines Steines, Berges, alten Bauwerks, für Figuren und Wappen, für ein Steinkreuz, das einsam am Wege oder in der Gemarkung steht, für merkwürdige Funde, Spuren von Siedlungen, sonderbare Namen von Ortschaften, Fluren, alten Geschlechtern, für ein seltsames altes Brauchtum usw. Den Findling, den einzeln im Flachlande liegenden Block, hat ein Riese dahin geschleudert; die Vertiefung im Fels ist eine Roßtrappe oder Abdruck von Teufelsklaue oder -gesäß. Der Grabstein des Grafen von Gleichen, mit den zwei Frauen, die er nacheinander gehabt hat, wird phantasievoll mißverstanden als Denkmal einer Doppelehe, die sich aus morgenländischen Abenteuern entwickelte usw. Immer nur, und das ist für uns das Wesentliche, kann die Sage ihre Deutungen entnehmen aus dem Lebenskreise der Geschlechter, von denen und für die diese Erklärung gesucht wurde.

Auch an der Weiterformung der Sage haben Bilder nicht unwesentlichen Anteil, denken wir an Darstellungen des Todes, Teufels, sagenhafte Ungeheuer usw. Vor allem aber ist das Wort hauptbeteiligt, als Leib der Sage. Das unheimliche Ding, das Etwas, das Wesen, wofür das Sagenerlebnis Ausdruck sucht, wird in unbestimmtem Umriß gelassen oder wird Person; ein Kerl, ein Männchen, ein Wible, Tier, bekommt einen Namen, oder es wird an bereits vorhandene bekannte Gruppen von Sagengestalten angeschlossen. Die verschiedensten Grade der Verdeutlichung, Verlebendigung kann man verfolgen. Ein Ruf, Trotzwort, Herausforderung, ein Spruch, Segen, Fluch gegen den Spuk, Rede und Gegenrede, zuweilen ein Reim sind wesentliche weitere Stufen der Formung. Im Eifer lebhafter, eindringlicher Vermittelung bildet die Phantasie weiter, vertraute Wendungen fließen ein, man sucht zu erklären, zu motivieren, den Eindruck zu vertiefen. Die Gewalt des Erlebnisses fordert einen verstärkten tragischen Schluß, auch wo er vom letzten Gewährsmann nicht mit überliefert war. Denn Ergänzungen und Veränderungen geschehen auch infolge lückenhafter Weitergabe; einzelne Züge, Glieder der Handlung werden vergessen, sie werden entweder ersetzt oder die Sagensubstanz schrumpft zusammen. Ein formender Wille im Aufbau ist manchmal

296. Ein Werwolf, der angeblich 1685 in Neuses (Mgr. Ansbach) auftrat, in einem Brunnen gefangen und getötet wurde, danach als Gespenst umging. (München, Kupferstichkabinett.)

wahrzunehmen, Motivwiederholung mit umgekehrtem Vorzeichen oder dreimal sich steigernde Wiederkehr (die Dreizahl spielt auch in Zauber- und Rechtsformel eine Rolle). Im ganzen aber ist man sorglos in der Formerhaltung der Sage; im Gegensatz zum Märchen gibt es, wie von der Leyen fein bemerkt, berufsmäßige Sagenerzähler nicht. Die gut erzählte Geschichte kann ja, wo das Erzählen zur Hauptsache wird, unter Umständen den Blickpunkt der Sage verlieren. Das proteusartige Wesen der Sage, ihre ewige Selbstverwandlung muß sich naturgemäß auch in der äußeren Form auswirken. Wir haben uns daran gewöhnt, den mündlichen Prosabericht für ihre einzige Erscheinungsform zu halten, aber ihr Inhalt und Kern gehen auch noch in andere Formen ein.

Der bayrische Hiesel z. B. lebt mehr im Bild und Lied als im mündlichen Prosabericht fort, die Wassermannsbraut finden wir in schlesischen und obersächsischen Volksliedern, in letzteren auch die Sage vom Teufelsroß, das Gedächtnis der Naumburger Hussitennot wird im Kirschenfest bewahrt, die Erinnerung an einen alten holsteinischen Grafen in einer sprichwörtlichen Redensart: „dat is recht en isern Hinnerk", Nachklänge der Schweden- und Franzosenzeit finden wir in Abzählreimen der Kinder und ähnlichen Versen.

Auch die Sage wandert, wofür an anderer Stelle schon frühe Beispiele angeführt wurden.

Die Erzählung von der Totenmesse, die uns schon im 6. Jahrhundert begegnet, finden wir in neueren Überlieferungen weit verbreitet, die vom Riesenspielzeug wanderte von Niederdeutschland nicht nur durch das ganze deutsche Volksgebiet, sondern nach allen Ländern um die Ostsee und im Südosten nach Ungarn. Und so treffen wir in allen landschaftlichen Sammlungen immer wieder alte Bekannte: die Magd, die sich zum Feueranmachen dreimal Glut von einem Geldfeuer holt; die Wunderblume oder Springwurzel, die den Schatz- oder Totenberg aufschließt; die Kartenspieler mit dem Teufel; die hilfreichen Heinzelmännchen und ihren Kleiderlohn; die Wehmutter bei der unterirdischen oder Wasserfrau; die drei Wasserfräulein als Spinnstuben- und Tanzbodenbesuch und ihre verspätete Heimkehr; die Belagerungsgeschichte von der Weibertreue; die Untergangssage (von der gottlosen Stadt, den frevelhaften Burg- oder Bergleuten) und viele andere. Auch an Wanderlegenden fehlt es nicht. Dazu gehören z. B. außer den S. 341 genannten das Rosenwunder (bekannt aus dem Elisabethzyklus) und das von der Quelle, die der Stab eines Heiligen aufstieß.

Indem Sage und Legende weitererzählt und abgerückt werden vom Ursprungsort, werden schließlich die Namen der Orte und Personen, an die sie zuerst gebunden waren, aufgegeben, die Erzähltypen verbinden sich in anderer Umwelt mit anderen Orten und Persönlichkeiten, siedeln sich neu an. Bei der überall gleichen Grundlage des Lebens und der Volksanschauung war das leicht, verwandte Traditionen und Ansätze am neuen Orte kamen dem entgegen. Einzelne Sagentypen und Motivverknüpfungen wanderten aber nicht nur durch die Landschaften, sie wechselten auch in den verschiedenen Sagengruppen, nicht nur zwischen

der Riesen- und Teufelssage, auch zwischen der letzteren und der Alp-, Toten-, Hexen-, Erd- und Wassergeister- und Räubersage hin und her.

Wie sich in einer örtlichen Überlieferung die Motivkreise erweitern, kann man an Aufzeichnungen ein und derselben Sage in verschiedenen Entwicklungsstadien beobachten, die zum Teil in weit voneinander abstehenden Zeiten liegen.

So z. B. bei der Goldemersage (Zaunert, Rheinlandsagen Bd. I, 194). Die Prophezeiung von der letzten Schlacht am Birkenbaum und verwandte, gleichsam in die Zukunft projizierte Sagen, in denen sich Mythisches, Biblisches, Historisches verbindet, nahmen immer wieder zeitgeschichtliche Elemente auf, die besonders in der großen Kriegsperiode zu Anfang des 18. Jahrhunderts ihren Inhalt und ihre Gestaltung bestimmten, aber auch in der Folgezeit immer wieder neu hinzutraten, bis auf die „Wagen ohne Pferde" und die Tauchboote.

Wenn dagegen die ursprünglichen Motive, die seelischen Grundlagen und Wirklichkeiten, aus denen die Sage erwuchs, der Sicht entschwinden, veräußerlicht sich die Auffassung.

Man sieht es an der Werwolfssage, die in neuerer Zeit nur noch von einem „Hexenband" oder Gürtel spricht, durch die sich gewisse Leute in ein solches Untier verwandeln (Abb. 291), also nur noch eine Art Zauberei; und die Verfallsform der Sage ist dann die des falschen Werwolfs, der gespielt wird etwa zu Erpressungszwecken u. ä.

Ganze Sagengruppen, wie die reich ausgestalteten Elbensagen von Unterirdischen, Waldleuten, Wassermännern und Nixen, scheinen ein für allemal fertig und auserzählt. Sie gleiten in Märchen und Kindergeschichte hinüber. Die eigentliche Ursache dieses Vorganges ist die bereits erwähnte Veränderung der Einstellung zur Natur; die Mächte, die in dieser Sage walten, hörten auch für den Volksmenschen mehr und mehr auf, Wirklichkeit zu sein — oder als solche angesehen und gewußt zu werden, sie rückten in die Hintergründe des Bewußtseins.

Aus der Auffassung, die sich aus den bisherigen Betrachtungen über Wesen, Werden, Wandlungen der Sage ergab, erhält man nun auch einen sicheren Maßstab für die Bewertung, für den Rang, den man den einzelnen Sagen zuweisen kann. Nicht die hohen Semester an sich machen sie für uns wertvoll und andererseits ebensowenig der Umstand allein, daß sie noch in der heutigen mündlichen Überlieferung angetroffen wurden —, denn das hängt von Zufällen ab, und der Zustand der Sage dabei kann sehr verschieden sein. Sondern einzig und allein der Grad ihrer Verwandtschaft mit uns ist maßgebend, wieweit sie sich als ein Glied unseres Volksorganismus erweist, wieweit in ihr Tat und Sinnesart, Tugend und Fehler, Weisheit und Dummheit sind, zu denen unser Herz ja sagt.

Erhaltung und Fortleben.

Die deutsche Dichtung, so wie sie sich selbst wiederfand, fand auch wieder zur Sage und führte die von ihr begonnene Gestaltung weiter. Die Zeit der Romantik brachte sogar etliches Neue, das volkläufig wurde, wie Brentanos Loreley, Hauffs Lichtenstein oder allenfalls die Kölner Geschichte von Jan von Werth und der Griet. Aber sie brachte noch viel mehr üble Pfuscherarbeit von Mitläufern und Nachmachern der Romantik, Zwitterbildungen, in denen Modemotive, Sentimentalitäten und Schauerlichkeiten in die Sage hineingefälscht wurden. Und trotz der von den Grimms gepredigten Gewissenhaftigkeit hielten sich die Sagenaufzeichner jener Periode sehr oft nicht an die vom Volke gebrauchten Benennungen der Sagenwesen und Vorgänge, immer wieder trug man irgendwelche romantischen und mythologischen Liebhabereien hinein. Doch hat — abgesehen von den mythologischen Vorbehalten, die vielen Forschern gegenüber zu machen sind — das 19. Jahrhundert in liebevoller, pflegsamer Arbeit eine Reihe von sehr wertvollen, ja unschätzbaren Sammlungen gezeitigt (vgl. die Angaben über das Schrifttum am Schluß dieses Kapitels). Das 20. Jahrhundert kann seine Aufgabe nicht nur darin sehen, diese Arbeit des Sammelns, Erhaltens und Sichtens weiter und zum Abschluß zu führen, sondern wir wollen sie für das gegenwärtige und zukünftige Leben der Nation fruchtbar machen; die Sage soll helfen, die Instinktsicherheit wiederzugeben und zu stärken, Ausrichtung und Weg des nationalen Lebens zu weisen.

Wenn man in der Gegenwart keine Sagenbildung mehr zu sehen glaubt, so liegt das auch mit daran, daß man immer nur die alten ausgebildeten Typen, die fertigen Sagen vor Augen hat, statt auf die Anfänge zu sehen. Die Klassifikationen und Abstempelungen benehmen den unbefangenen Blick für das Leben. Sage bildet sich auch heute noch, nur meist anonym, „noch verkannt und sehr gering" —, das ist vielleicht gut und muß so sein. Man würde mehr von ihr sehen, wenn man nicht doch immer wieder noch die Sage als das betrachtete, was schon nicht mehr wahr ist, statt sie als das zu nehmen, was sie wirklich ist, nämlich die artgemäße Auffassung ursprünglich empfindender Volksmenschen. Wertungen und Deutungen des Geschehens, Einschaltung von „Motiven", Beweggründen, die dem leidenschaftlich Mitlebenden die wahrsten sind, Wunschbilder und Zielsetzungen, Hoffnung und Furcht, Abscheu und Verehrung: alles das geht von Mensch zu Mensch, von Mund zu Mund, heute wie einst, arbeitet an den Taten und Menschen, treibt die Geschehnisse weiter, indem es ihren Sinn und Willen lenkt. Hier ist Sage am Werk. Daß sie es in unserem Jahrhundert schwer hat, sich durchzusetzen und in ihrem Wachstum über die Urzellen und Keimformen hinauszukommen, ist nur zu begreiflich, da ihre Kreise durch die verschiedensten Tendenzen gestört werden, durch wissenschaftliche und kirchliche Dogmatik, literarische Betriebsamkeit und Schlagwörterjagd, unfruchtbare Skepsis, bolschewistische Minier- und Zersetzungsarbeit. Die Sage kann ja nur Leben gewinnen nach dem Grade von Gläubigkeit, von dem sie getragen wird.

Mit Sippe und Stamm war sie groß geworden. Was von diesen noch lebt, das umfaßt und erhält einzig der Organismus Volk; in ihm lebt und wirkt es weiter. Dieser Großorganismus, das Volkstum als ein Ganzes, ein lebendiger Leib, aber ist noch jung, ist noch im Werden und Wachsen. Warum soll mit ihm nicht neue Sage werden?

Schrifttum.

Aus der großen Menge der Einzelveröffentlichungen kann hier nur eine Auswahl gegeben werden. Weitere Nachweise in Pauls Grundriß der german. Philologie II, 1² (1909), 1219ff. (bis z. Jahre 1908). Ferner in den Jahresberichten f. german. Philologie. Von 1917 ab in der Volkskundlichen Bibliographie, herausgeg. v. E. Hoffmann-Krayer u. P. Geiger (1919ff.).

1. Zusammenfassende Darstellungen und Abhandlungen: Wehrhan, K., Die Sage (Handb. z. Volkskunde I, 1908). — Böckel, O., Die deutsche Volkssage, 2. Aufl., 1922. — Ranke, Fr., Sage (in: Deutsche Volkskunde, herausgeg. v. John Meier 1926, S. 193ff.; dort auch die Einzelarbeiten desselben Verfassers angegeben). — v. d. Leyen, Fr., Volkssage, in: Deutsche Volkskunde, herausgeg. v. Ad. Spamer, I, 203ff. — Ders., Volkstum und Dichtung, Studien zum Ursprung und zum Leben der Dichtung (1933). — Jolles, A., Einfache Formen; Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz (Sächs. Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut f. neuere Philol. II, Heft 2), 1930. — Darstellung und Erzählung verbindet das „Deutsche Sagenbuch", herausgeg. v. Friedr. v. d. Leyen. 1. Die Götter u. Göttersagen der Germanen, von Fr. v. d. Leyen (3. Aufl., 1924). 2. Die deutschen Heldensagen, von Fr. v. d. Leyen, 1912. 3. Die deutschen Sagen des Mittelalters, von K. Wehrhan, 2 Bde., 1919 u. 1920. 4. Die deutschen Volkssagen, von F. Ranke (2. Aufl., 1924).

2. Sammlungen, die das ganze deutsche Volksgebiet umfassen: Brüder Grimm, Deutsche Sagen, 2 Bde., 1816 u. 1818, 4. Aufl., besorgt v. R. Steig, 1906. — „Stammeskunde deutscher Landschaften", herausgeg. v. Paul Zaunert (1924ff., die einzelnen Bände siehe unter 3), stellt den charakteristischen Sagenbesitz der einzelnen deutschen Großlandschaften in den organischen Zusammenhang mit ihren Stammestümern und ihrer Geschichte, erfaßt daher die gesamte Überlieferung der Sage und Legende in ihren Quellen, sowohl die gegenwärtige mündliche wie die früherer Zeiten. — Neuere und neueste Fixierungen stellt vorzugsweise zusammen: Eichblatts „Deutscher Sagenschatz" (die einzelnen Bände siehe unter 3). — Leyen, Fr. v. d., und Höttges, V., Lesebuch der deutschen Volkssage, 1933.

3. Landschaftlich begrenzte Sammlungen: Kuhn, A., u. Schwarz, W., Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, 1848. — Müllenhoff, K., Sagen, Märchen u. Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein u. Lauenburg, 1845, neue Ausg. 1921. — Meyer, G. F., Schleswig-Holsteiner Sagen, 1929 (= Stammeskunde deutscher Landsch.). — Hansen, C. P., Sagen u. Erzählungen der Sylter Friesen, 3. Aufl., 1895. — Lübbing, H., Friesische Sagen, 1928 (= „Stammeskunde deutscher Landschaften").

Schambach, G., u. Müller, W., Niedersächsische Sagen und Märchen, 1855. — Kahlo, G., Niedersächsische Sagen I (Prov. Sachsen, Braunschweig, Anhalt = Eichblatt 7), 1923. — Mackensen, L., Niedersächs. Sagen II (Hannover, Oldenburg = Eichblatt 8), 1925. — Strackerjan, L., Aberglaube u. Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, 2. Aufl., von K. Willich, 2 Bde., 1909. — Benecke, O., Hamburgische Geschichten u. Sagen, 5. Aufl., 1903. — Deecke, E., Lübische Geschichten u. Sagen,

6. Aufl., 1925. — Voges, Th., Sagen aus d. Lande Braunschweig, 1895. — Pröhle, H., Harzsagen, 2. Aufl., 1886. — Sieber, Fr., Harzland-Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1928.

Kuhn, A., Sagen, Gebräuche u. Märchen aus Westfalen und einigen anderen, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands, 2 Teile, 1859. — Zaunert, P., Westfälische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1927.

Bartsch, K., Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg I, 1879. — Jahn, U., Volkssagen aus Pommern u. Rügen, 2. Aufl., 1890. — Haas, A., Pommersche Sagen, 4. Aufl., 1924 (Eichblatt 1). — Ders., Rügensche Sagen, 6. Aufl., 1922. — Knoop, O., Volkssagen, Erzählungen usw. aus dem östlichen Hinterpommern, 1885 (statt dessen ließ K. später die Sagen u. Erzählungen dieses Gebietes in Sammlungen für die einzelnen Kreise, Naugard, Dramburg, Lauenburg usw. erscheinen).

Kuhn, A., Märkische Sagen u. Märchen, 1843. — Schwartz, W., Sagen u. alte Geschichten der Mark Brandenburg, 8. Aufl., 1922. — Lohre, H., Märkische Sagen (Eichblatt), 1921. — Knoop, O., Ostmärkische Sagen, Märchen u. Erzählungen, 1909. — Ders., Sagen der Provinz Posen, 1922.

Tettau, W. J. A., und Temme, J. D. H., Die Volkssagen Ostpreußens, Litthauens u. Westpreußens, 1837. — Lemke, E., Volkstümliches aus Ostpreußen 1884—1899. — Plenzat, K., Ostpreußische Sagen (Eichblatt 11), 1926. — Ders., Sage u. Sitte in Deutschherrenlande, 1926. — Schwarzien, O., Memelländische Sagen, Märchen u. Schwänke, 1925. — Hantke, M., Sagenschatz des Weichsellandes, 1924. — Loewis of Menar, A., und Hoerschelmann, Märchen u. Sagen der Baltischen Provinzen (Die Baltischen Provinzen, Bd. 5), 1916.

Kühnau, R., Schlesische Sagen, 4 Bde., 1910—1913. — Ders., Sagen aus Schlesien mit Einschluß Österreichisch-Schlesiens (Eichblatt 4), 1925. — Ders., Oberschlesische Sagen geschichtlicher Art, 1926. — Ders., Sagen der Grafschaft Glatz, 1926. — Ders., Mittelschlesische Sagen geschichtlicher Art, 1929. — Peuckert, W. E., Schlesische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1924.

Meiche, A., Sagenbuch des Königreichs Sachsen, 1903. — Haupt, K., Sagenbuch der Lausitz, 2 Bde., 1862. — Köhler, J. A., Sagenbuch des Erzgebirges, 1886. — Ders., Volksbrauch, Aberglauben u. a. alte Überlieferungen im Vogtlande, 1867. — Endt, J., Sagen u. Schwänke aus d. Erzgeb. (= Beiträge z. Deutschböhm. Volksk. 10), 1925. — Eisel, R., Sagenbuch des Vogtlandes, 1871. — Sieber, Fr., Sächsische Sagen. Von Wittenberg bis Leitmeritz (= „Stammeskunde deutscher Landschaften"), 1926. — Ders., Wendische Sagen (= Deutsche Volkheit 4), 1925.

Bechstein, L., Thüringer Sagenbuch, 2 Bde., 1858. — Witzschel, A., Sagen aus Thüringen (= Kleiner Beitrag z. deutschen Mythologie, Sitten- u. Heimatkunde aus Thüringen, 1), 1866. — Quensel, P., Thüringer Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1926. — Wucke, Chr. L., Sagen der mittleren Werra, der angrenzenden Abhänge des Thüringer Waldes, der Rhön u. der fränkischen Saale, 3. Aufl., herausgeg. v. H. Ulrich, 1921.

Wolf, J. W., Hessische Sagen, 1853. — Lyncker, K., Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen, 1854. — Bindewald, Th., Oberhessisches Sagenbuch, Neue Aufl., 1873. — Wehrhan, K., Sagen aus Hessen u. Nassau (Eichblatt 5), 1922. — Zaunert, P., Hessen-Nassauische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landschaften"), 1929. — Runkel, O., Aus dem Sagenschatz der Heimat; Westerwaldsagen I, 1929.

Hessel, K., Sagen u. Geschichten des Rheintales von Mainz bis Köln, 1904. — Ders., Sagen u. Geschichten des Moseltales, 1896. — Schmitz, J. H., Sitten u. Sagen usw. des Eifler Volkes, 2 Teile, 1856 u. 1858. — Lohmeyer, K., Die Sagen des Saarbrücker u. Birkenfelder Landes, 1920. — Schell, O., Bergische Sagen, 2. Aufl., 1922. — Ders., Sagen des Rheinlandes (Eichblatt 6), 1922. — Zaunert, P., Rheinlandsagen I: Niederrhein bis Köln, Bergisches Land, Eifel; II: Rheintal von Bonn bis Mainz. Volksglaube der Gegenwart (= „Stammeskunde deutscher Landschaften"), 1924. — Henßen, G., Neue Sagen aus Berg u. Mark, 1927. — Ders., Rheinische Volksüberlieferung in Sage, Märchen u. Schwank (= Rheinisches Volkstum 2), 1934. — Gredt, N., Luxemburger Sagen u. Legenden, 1885.

Hebel, F. W., Pfälzisches Sagenbuch, 1912. — Ders., Pfälzische Sagen, Neue Folge, 1930. — Bouchholtz, Fr., Lothringische Sagen, 1924.

Bechstein, L., Die Sagen des Rhöngeb. u. des Grabfeldes (a. u. d. T.; Der Sagenschatz des Frankenlandes), 1842. — Fentsch, Ed., Volkssage u. Volksglaube in Oberfranken, Mittelfranken u. Unterfranken (Bavaria III, 1 [1865], 267; III, 2 [1865], 900; IV, 1 [1866], 174). — Vgl. f. Franken auch Al. Schöppner (siehe unten). — Herrlein, Ad. v., Die Sagen des Spessart, Neue Aufl., 1906. — Klarmann, J. A., und Spiegel, Sagen u. Skizzen aus dem Steigerwald, 1912.

Meier, E., Deutsche Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Schwaben, 2 Teile, 1852. — Kapff, R., Schwäbische Sagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1926. — Reiser, K., Sagen, Gebräuche, Sprichwörter des Allgäus, 2 Bde. (1899 bis 1902). — Vonbun, F. J., Die Sagen Vorarlbergs, 1858.

Baader, B., Volkssagen aus dem Lande Baden, 2 Bde., 1851 u. 1859. — Künzig, J., Badische Sagen, 1923 (Eichblatt 10). — Ders., Schwarzwaldsagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1930.

Stöber, A., Die Sagen des Elsasses, 2 Teile, Neue Ausg., 1892 u. 1896. — Hertz, W., Deutsche Sage im Elsaß, 1872. — Müntzer, D., Elsässisches Sagenbuch, 1910. — Bouchholtz, Fr., Elsässische Sagen (Elsaß-Lothring. Hausbücherei 1/2), 1922. — Stintzi, P., Die Sagen des Elsasses, 1929.

Rochholz, E. L., Schweizersagen aus dem Aargau, 2 Bde., 1856. — Lütolf, A., Sagen, Bräuche, Legenden aus den 5 Orten, 1862. — Herzog, H., Schweizersagen, 2 Bde., 3. Aufl., 1913. — Kuoni, J., Sagen des Kantons St. Gallen, 1903. — Müller, J., Sagen aus Uri. Aus dem Volksmunde gesammelt. Herausgeg. v. H. Bächtold-Stäubli, Bd. 1 (Schriften d. Schweizer Gesellsch. f. Volkskunde 18), 1926. — Walliser Sagen, herausgeg. v. dem histor. Verein v. Oberwallis, 2 Bde., 1907. — Jegerlehner, J., Sagen u. Märchen aus dem Oberwallis, Basel 1913. — Ders., Walliser Sagen, 1922. — Ders., Sagen aus dem Unterwallis, Basel 1909. — Luck, G., Rätische Alpensagen, 1902.

Schöppner, Al., Sagenbuch der Bayerischen Lande, 3 Bde., 1851 u. 1853. — Panzer, F., Beitrag zur deutschen Mythologie. Bayerische Sagen u. Bräuche, 2 Bde., 1848 u. 1855. — Sepp, J., Altbayerischer Sagenschatz, 1876. — Leoprechting, K. v., Aus dem Lechrain, 1855. — Schönwerth, Fr. X., Aus der Oberpfalz, 3 Teile, 1857—1859. — Bauernfeind, W., Aus dem Volksleben, Sitten, Sagen usw. der Nordoberpfalz, 1910. — Lüers, Fr., Bayerische Stammeskunde (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1933.

Grohmann, J. V., Sagen aus Böhmen, 1863. — Jungbauer, G., Böhmerwaldsagen (= „Stammeskunde deutscher Landsch."), 1924. — Altrichter, A., Sagen aus der Iglauer Sprachinsel (= Mitteil. d. Iglauer Museumsvereins 3), 1920. — Ders., Aus dem Schatzberg. Sagen u. Märchen aus der Iglauer Sprachinsel, 1931. — Ullrich, J., Volkssagen aus dem Kuhländchen, 4. Aufl., 1925. — Lehmann, E., Neue Volkssagen aus dem Schönhengstgau, 1927.

Vernaleken, Th., Alpensagen. Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Vorarlberg, Kärnten, Steiermark, Salzburg, Ober- und Niederösterreich, 1858. — Pöttinger, J., Niederösterreichische Volkssagen, 1925. — Mailly, A., Niederösterreichische Sagen (Eichblatt 12), 1926. — Mailly, A., Parr, Ad., u. Löger, E., Sagen aus dem Burgenlande, 1931. — Depiny, Ad., Oberösterreichisches Sagenbuch, 1932. — Wagner, K. O., Pinzgauer Sagen (Deutsche Hausbücherei), 1925. — Hausmann, Fr., Oststeirische Sagen u. Schwänke, 1931. — Graber, G., Sagen aus Kärnten, 4. Aufl., 1927. — Mailly, A. v., Mythen, Sagen, Märchen vom alten Grenzland am Isonzo, 1916. — Ders., Sagen aus Friaul u. d. Julischen Alpen, 1922.

Alpenburg, J. N. Ritter v., Mythen u. Sagen Tirols, 1857. — Zingerle, J. V., Sagen aus Tirol, 2. Aufl., 1891. — Heyl, J. A., Volkssagen, Bräuche u. Meinungen aus Tirol, 1897. — Lindner, Fr., Aus den hohen Tauern, Tiroler Volkssagen, 1925.

Müller, Fr., Siebenbürgische Sagen (= Siebenbürgisch-deutsche Volksbücher I), 2. Aufl., 1885. — Karasek-Langer, A., und Strzygowski, E., Sagen der Beskidendeutschen (= Ostdeutsche Heimatbücher 3), 1930. — Dies., Sagen der Deutschen in Galizien (= Ostdeutsche Heimatbücher 4), 1932.

4. Schrifttum zu einzelnen Stoffgebieten, Typen und Themen. Zum Abschnitt: Voraussetzung und Stoffe: Dähnhardt, O., Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln u. Legenden, 4 Bde., 1907 bis 1912. — Wrubel, Fr., Sammlung bergmännischer Sagen, 1882. — Perger, A. Ritter v., Deutsche Pflanzensagen, 1864. — Handrick, E., Müllersagen, 1928. — Erdmann, E., Glockensagen (Beitr. z. rhein. u. westf. Volksk. in Einzeldarst. 6), 1931.

Zum Abschnitt: Grundschichten, Grenzfragen, Wesen: Wundt, W., Märchen, Sage, Legende als Entwicklungsform des Mythus (Archiv f. Religionswissensch. XI, 200). — Panzer, Fr., Märchen, Sage u. Dichtung, 1905. — Bethe, E., Märchen, Sage, Mythus, 1922. — Rutgers, H. W., Märchen u. Sage. Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis mit besond. Rücksicht auf die Siegfridsagen, 1923. — Siehe ferner v. d. Leyen unter Schrifttum z. Märchen. — Brinkmann, O., Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft (= Veröffentlichungen der volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts f. westfälische Landes- u. Volkskunde I, 4), 1932. — Henßen, G., Zur Geschichte der bergischen Volkssage, 1928. — Höfler, O., Kultische Geheimbünde der Germanen I, 1934. — Ninck, M., Wodan u. germanischer Schicksalsglaube, 1935. — Wähler, M., Die weiße Frau, 1931. — Waschnitius, V., Percht, Holda und verwandte Gestalten (Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Klasse 174, 2, 1914). — Eine Charakteristik der rheinischen Sage von P. Zaunert in der Festschr. z. rheinischen Lehrerversammlung, Düsseldorf 1927. — Röth, E., Weltanfang u. Weltende in der deutschen Volkssage (Frankf. Quellen u. Forschungen 2), 1932. — Schwartz, W., Die Weltgeschichte im Spiegel des Volkstums (Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 3 [1893], 117). — Hoffmann, W., Die Sage von der Weinsberger Weibertreu, Diss., Königsberg 1925.

Zum Abschnitt: Lebensgeschichte der Sage und Legende: Naumann, H., Primitive Gemeinschaftskultur, 1921. — Neckel, G., Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben, 1914. — Klapper, J., Die schlesischen Geschichten von d. schädigenden Toten (Mitt. d. Schles. Gesellsch. f. Volkskde. XI, 58). — Tobler, O., Die Epiphanie der Seele in der Volkssage, 1911. — Zaunert, P., Deutsche Natursagen, I. Reihe, 1921. — Taylor, A., Northern Parallels to the Death of Pan (Washington Univ. Studies X, Humanistic Series No. 1). — Laistner, L., Nebelsagen, 1879. — Ders., Das Rätsel der Sphinx, 2 Bde., 1899. — Noreen, E., Om ordet häxa (Uppsala Universitätets Årsskrift 1924, 2); dazu E. Mogk im Reallexikon der german. Altertumskunde unter „Hexen". — Hertz, W., Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte, 1862. — Heusler, A., Der Meisterschütze (in Festschr. f. Theodor Plüß), 1905.

Hansen, J., Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im Mittelalter u. die Entstehung der großen Hexenverfolgung, 1900 (Histor. Bibliothek 12). — Ders., Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte d. Hexenwahns u. der Hexenverfolgung im Mittelalter, 1901. — Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse, neu bearb. von M. Bauer, 2 Bde. (1911). — Wagner, W. H.

Teufel u. Gott in d. deutschen Volkssage (Diss., Greifswald 1930). — Olbrich, K., Die Freimaurer im deutschen Volksglauben (= Wort u. Brauch 20), 1930.

Zur Legende: Jolles, A., a. a. O. — Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen u. ihrer Reliquien in Deutschland bis z. Beginne des 13. Jahrhunderts (= Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" 47), 1890. — Wilhelm, F., Deutsche Legenden u. Legendare. Texte u. Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter, 1907. — Günter, H., Die christliche Legende des Abendlandes (= Religionswiss. Bibliothek, herausgeg. v. Streitberg u. Wünsch, Bd. 2), 1910. — Umfassende Kodifikation in „Acta Sanctorum Bollandistarum" (Bruxellis etc. 1643—1902). — Die „Legenda aurea" des Jacobus de Voragine, deutsch von R. Benz, 1917ff. — Vgl. ferner: Jung, E., Germanische Götter u. Helden in christlicher Zeit, 1922. — Timerding, H., Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer („Frühgermanentum", Bd. 3 u. 4), 1929. — Bethany, M., Erzählungen des Cäsarius von Heisterbach, 1905. — „Deutsche Volksheilige und ihre Erforschung (= Mitteilungen des Deutschen Instituts f. Volkskunde I), 1933. — Vetter, F., Schweizerische Reformationslegenden (Zeitschr. f. schweizerische Geschichte III, 1). — Strauß, v., u. Torney, Lulu, Legenden von der heil. Elisabeth; Zaunert, Paula, Marienlegenden (beide in der „Deutschen Volkheit"). — Die „Stammeskunde deutscher Landschaften" bringt Beispiele der Legendenbildung besonders in den „Rheinland"-, „Schwarzwald"-, „Westfälischen Sagen" und im bayerischen Bande. — Einzeluntersuchungen verzeichnen die Jahresberichte f. german. Philologie.

Zum folgenden: Golther, W., Tannhäuser in Sage u. Dichtung des Mittelalters u. der neueren Zeit, 1907. — Nyrop, Kr., Fortidsagn og sange 6: Tannhäuser i. Venusbjærget, 1909. — Ranke, Fr., Der Erlöser in der Wiege, 1911. — Schrifttum z. Kaisersage bei Wehrhan in v. d. Leyens „Deutschem Sagenbuch" III, Bd. 1. — Vgl. auch J. Petersen, Die Sehnsucht nach dem Dritten Reich in deutscher Sage u. Dichtung, 1934. — Ferner sei hier noch auf folgende Veröffentlichungen hingewiesen: Jostes, Fr., Der Rattenfänger von Hameln, 1895. — de Wyl, Karl, Rübezahl-Forschungen. Die Schriften des M. Joh. Praetorius (Wort u. Brauch 5), 1909. — Jungbauer, G., Die Rübezahlsage, 1923. — Zur Entstehung und Wanderung der Sage: Fr. Ranke in John Meiers „Deutscher Volkskunde" (siehe unter 1); „Sage u. Erlebnis" (Bayer. Hefte f. Volkskunde I, 1914, 40). v. d. Leyen in Spamers Deutscher Volkskunde I (siehe oben). — Höttges, V., Die Sage vom Riesenspielzeug (Deutsche Arbeiten der Univ. Köln), 1931. — Prophezeiungen u. Kriegsgeschichte z. B. bei Zaunert, Westfälische Sagen 237 u. 375.

Zum Abschnitt: Erhaltung und Fortleben. Zeit der Romantik: Zaunert, Rheinlandsagen I, Einleitung. — Bützler, J., Geschichte der rheinischen Sagen und die Romantik in ihrem Einfluß auf deren Wiederbelebung (Beitr. z. rhein. u. westf. Volksk. in Einzeldarst., herausgeg. v. Jos. Müller u. K. Schulte-Kemminghausen, Heft 2), 1928.

Das Volkslied.

Von **Dr. Franz Götting,**
Assistent am Goethe-Museum in Frankfurt a. M.

Wenn man bei der Betrachtung des Volksliedes von seinem eigentlichen Leben, dem Gesungenwerden, absieht, wird man leicht in die Gefahr kommen, es mit der Kunstdichtung in eine Reihe zu stellen und nach dem Maßstab dieser zu bemessen. Die Volksliedforschung, die sich von ihren Anfängen bis heute am eifrigsten um die sprachliche Gestaltung des Liedes bekümmert hat, ist dementsprechend auch fast immer diesen Weg gegangen. Auf dem Gebiete der ästhetisch-formalen Analyse des Liedes ist bisher das meiste geleistet worden. Aus der ästhetischen Bewertung kann sowohl eine Überschätzung des Volksliedes als auch eine Unterbewertung ihre Berechtigung herleiten. Beides zeigt die Geschichte der Volksliedforschung. Die Überbewertung des Volksliedstiles steht am Anfang, eine Verkennung seiner originalen Eigenart konnte man in der letzten Zeit beobachten, da man das Volkslied zwar klar von der Kunstdichtung trennte, aber es nur im Schatten dieser sehen konnte. Damit geht Hand in Hand, daß der Begriff selbst im Laufe von 150 Jahren in Inhalt und Umfang sich erheblich gewandelt hat. Volkslied besagt noch vor 50 Jahren etwas anderes, als was wir heute darunter verstehen. Heute sind wir der Ansicht, daß Kunstlied und Volkslied zwei unmeßbare Größen sind, die zwar häufig genug gleichen Ursprung haben, doch, wenn einmal geschieden, nach verschiedenen Maßstäben zu bewerten sind. Erst so kann sich unser Blick für die Eigenart der Volksdichtung öffnen.

Das Volkslied Herders und der Romantik.

Am Anfang der Volksliedbeschäftigung auf deutschem Boden steht keine theoretische Abhandlung, sondern der Aufruf Herders zum Sammeln deutscher Nationallieder (1767). Damit ist die ganze Frühzeit der Bemühungen um das Volkslied gekennzeichnet, angefangen vom Sturm und Drang, dessen Bestrebungen die Romantik aufnimmt. Kein theoretisches Interesse — dieses, sofern es da ist, stellt sich nur in den Dienst des anderen — führt Herder an das Volkslied heran: ein großer Enthusiasmus beseelt ihn für alles Wesenhafte, Echte, ursprünglich Gefühlte, für die Natur im Rousseauschen Sinne. Diese Natur ist für ihn alles das, was auch den eigentlichen Wert der Kultur ausmacht. Die zeitgenössische Dichtung ist tot, weil es ihr eben an der Natur gebricht und sie in rationalistischer Formspielerei ihr wahres Wesen verloren hat. Seine Intention geht auf Erneuerung der Dichtung. Goethe konnte darum den eigentlichen Sinn von Herders Volksliedbestrebungen in die Worte fassen: „Humanität sei unser ewig Ziel" (Maskenzug 1818, W. A. I 16, S. 271). Die wahre Humanitas findet er in der Volkspoesie, im Volkslied verwirklicht. Und darum wendet sich seine ganze Liebe, die durch Rousseaus Naturevangelium entfacht, durch Vicos Lehre vom kulturschöpferischen Volksgeist bestärkt, durch Percys Sammlung altenglischer Balladen letztlich ausgelöst wird, den Dichtungen zu, die noch von der allwirkenden Natur durchseelt sind, und diese nennt er Volksdichtung.

Es wird klar, daß Herders Volksliedbegriff viel umfassender ist als unserer. Volk, in der Aufklärung ein Schimpfwort, erhält jetzt einen fast religiösen Glanz und umschließt für ihn alles, was der göttlich-schöpferischen Urkraft, aus der alle große Dichtung geboren wird, noch nahesteht. Darum kann er in seiner 1778 veröffentlichten Sammlung „Volkslieder" unbedenklich Homer, das Hohe Lied, Shakespeare-Monologe und lappländische Volksgesänge nebeneinander stellen. Alles, was „echt", d. h. keine rationalistische Kunst ist, gehört zur Volkskunst. Und Volk ist im Leben überall dort noch anzutreffen, wo die moderne Gesellschaftskultur nicht hat eindringen können. Vor allem in der Frühzeit der Völker. Bei den fern abliegenden „wilden" Volksstämmen ebensogut wie in den unteren Schichten der eigenen Nation. Dort ist auch wahre Volkspoesie noch lebendig, über deren Ursprung das Geheimnis waltet. Die Lieder sind alt, das genügt, und ihr Alter verbürgt ihre Qualität. Das Wort Volkslied besagt also nichts über Entstehung und Leben — ob in der Unterschicht oder sonstwo —, es besagt im Grunde nur Ursprünglichkeit. Doch ist der Volkscharakter jeder Nation durch seinen nur ihm zukommenden Volksgeist eigentümlich geprägt, und diese Einzigartigkeit spiegelt sich auch in den Liedern der Nation. Die alle tragende Natur jedoch ist allgemein, übernational: Herders Sammlung ist darum nicht an die Grenzen der Nationen gebunden. Eine klare Definition von Volk und seinem Lied können wir nicht erwarten. Wie sollte das Irrationale schlechthin sich auch rational erfassen lassen?

Durch die Kritik von Fr. Nicolai wird Herder veranlaßt, seinem Volksbegriff nach einer Seite hin bestimmtere Grenzen zu setzen, wobei seine ästhetisch-idealistische Grundhaltung deutlich zum Vorschein kommt. Er zieht einen Trennungsstrich zwischen Volk und Pöbel: „Volk heißt nicht der Pöbel auf den Gassen, der singt und dichtet niemals, sondern schreit und verstümmelt" (Werke, hrsg. v. Suphan, 25, S. 323). Gerade das, was uns für das Volkslied wesentlich ist, seine „Verstümmelung", will er nicht gelten lassen. Deshalb kann auch unbedenklich vom Sammler der Versuch gemacht werden, die aufgenommenen Lieder zu verbessern, um ihre ursprüngliche runde Form wieder herzustellen. Herder will durch seine Sammlungen auf die Dichtung der Zeit praktisch einwirken, insofern er sich eine Erneuerung der Lyrik aus dem Volkslied erhofft. In der lebendigen Wirkung auf die zeitgenössische Kunstdichtung liegt auch der große Wert der Volksliedbemühungen dieser Frühzeit.

297. Der junge Herder. Aus Johann Kaspar Lavaters Physiognomischen Fragmenten, Bd. 3, 1777.

Auch der von Herder beeinflußte Bürger läßt, da einseitiger, noch klarer die Einstellung des Sturm und Drang zum Volkslied erkennen. Der Titel seines

Aufrufes: „Herzensausguß über Volkspoesie" (Deutsches Museum, hrsg. von Boie und Dohm, 1776, I, S. 443—450) ist schon bezeichnend. In diesem ruft er nach dem deutschen Percy, der die „Geheimnisse dieser magischen Kunst" (der Volkslieder) mehr als bisher geschehen, aufdecken möge. Denn „für die Kunst, für die einsichtsvolle Kunst, würde sie eine reiche Fundgrube sein" (S. 450). Das schönste Beispiel für die Befruchtung der Kunstlyrik aus der Volkspoesie ist der Straßburger Goethe. Zu gleicher Zeit, als er „aus den Kehlen der ältesten Müttergens" Volkslieder aufhascht, schenkt er den Deutschen die erste wahrlich volkstümlich gefühlte Lyrik.

Der von Herder und vom Sturm und Drang gegebene Anstoß setzt sich in der Romantik fort. Beide Bewegungen, Sturm und Drang und Romantik, leben ja im wesentlichen aus dem Erlebnis des Irrationalen. Das gleiche Erlebnis bemächtigt sich des gleichen Stoffes. Das Volk und das vom Geiste dieses Volkes geschaffene Lied ist der adäquate Wert, der sich ihnen darbietet: Auch hier kein wissenschaftliches Interesse, sondern ästhetisch gefärbter Enthusiasmus! Volk ist keine Realität, sondern romantische Idee, und sein Lied ist dem mystischen Dunkel der Volksseele entwachsen. Wie die Volksseele der göttlichen Urkraft verwandt ist, so ist das Volkslied „unergründlich tief und göttlich edel". Die Wirklichkeit zeigt dem Romantiker nur noch einen Zustand des Abfalles. Die Ursprünglichkeit scheint mit der sich ausbreitenden Bildung immer mehr dahinzuschwinden, und ihr Volk der Sehnsucht verlegen sie in die Unwirklichkeit früherer Zeiten. Mit der Zerstörung des alten Volkes ist für sie auch das vom Volk gesungene Lied dem Untergang geweiht: „Das gewaltsame Vordringen neuer Zeit und ihrer Gesinnung droht diese Nachklänge alter Kraft und Unschuld ganz mit sich fortzureißen" (von Clemens Brentano abgefaßtes Zirkular mit Aufforderung zum Sammeln. Steig, A. v. Arnim und C. Brentano, 1894, S. 177). Und aus dieser Befürchtung, alles, was an guten, alten Liedern noch vorhanden sei, würde der fortschreitenden, entzauberten Zeit zum Opfer fallen, macht man sich ans Sammeln: die beste Frucht romantischer Volksliedbemühung ist die Sammlung der unvergleichlichen Romantikerfreunde Brentano und Arnim: „Des Knaben Wunderhorn" (1806 f.). In diesem Werke scheint der Ruf Bürgers nach dem deutschen Percy seine Erfüllung gefunden zu haben. Görres findet für das Buch begeisterte Worte: „Darum haben die Herausgeber des Wunderhorns die Bürgerkrone verdient um ihr Volk, daß sie retteten von dem Untergange, was sich noch retten ließ. Wie Bienenväter haben sie durch Spruch und Klang und Gesang die fliegenden um sich her gesammelt, eben in dem Augenblicke, da sie verschwärmen wollten, und haben eine Stätte für sie zubereitet, in der sie überwintern können" (H. Lohre, Von Percy zum Wunderhorn, Berlin 1902, S. 131). Mit dem Gedanken, zu retten, was noch zu retten ist, hat sich ein anderer verschwistert: die Sammlung soll praktisch wirksam werden, für die Dichter sowohl als für das Volk, dem seine Lieder hiermit neu geschenkt werden sollen. Am klarsten hat Goethe diesen Gedanken in seiner berühmten Rezension zum Wunderhorn ausgesprochen: „Würden denn diese Lieder, nach und nach, in ihrem eigenen Ton- und Klangelemente von Ohr zu Ohr, von Mund zu Mund getragen, kehrten sie allmählich, belebt und verherrlicht, zum Volke zurück, von dem sie ja zum Teil gewissermaßen ausgegangen, so könnte man sagen, das Büchlein habe seine Bestimmung erfüllt und könne nun wieder als geschrieben und gedruckt verlorengehen, weil es in Leben und Bildung der Nation übergegangen ist" (W. A. I 40, 337—59).

Wie sehr praktisch-ästhetische Gesichtspunkte bei der Entstehung des Wunderhorns mitgeklungen haben, zeigt der ursprüngliche Plan Arnims, eine Druckerei für das Volk aufzumachen, um gute Volksliedtexte im Volk zu verbreiten, ebenso die phantastische Absicht, eine Bänkelsängerschule zur Ausbildung von Volkssängern zu gründen, um so das gesamte Volksliedsingen zu läutern und auf eine künstlerisch gehobene Stufe zu bringen (Brief vom 9. Juli 1802, Steig S. 37 f.). Noch mehr: Durch die Volkspoesie soll die weite Kluft zwischen den unteren Schichten und der Aristokratie der Bildung geschlossen werden. Das sind ähnliche Gedanken, wie sie Fichte mit Hilfe einer allgemeinen Volkserziehung zu verwirklichen gedachte. Arnim geht zwar von einer wenig realen Vorstellung des Volksliedsingens aus, sein Plan gibt uns aber die nationale Grundidee der Wunderhorn-Schöpfer klar zu erkennen. Arnim schaut in seiner Phantasie ein schöneres, goldenes Zeitalter, in dem die Poesie das Volksleben durchdringen und veredeln soll. Das ganze Volk wird eine poetische Gemeinde sein, reif, Goethes Schriften zu lesen und Haydns

298. Von Clemens Brentano entworfenes Titelblatt der Erstausgabe von „Des Knaben Wunderhorn", Bd. 2, Heidelberg 1808.

Schöpfung zu singen. Das Mittel zu dieser Kunsterziehung bildet das Volkslied (J. E. B. Müller, Arnims und Brentanos romantische Volksliederneuerungen, Hamburg 1906, S. 12 f.).

Vom Wunderhorn aus ist für die ganze spätere Zeit die Vorstellung vom Volkslied nicht unwesentlich beeinflußt. Die begrifflich etwas vagen Formulierungen — altes Lied, über dessen Entstehung ein geheimnisvoller Schleier gezogen ist, gefühlvoll, echt, naiv usw. —, alle diese heute noch in Laienkreisen geläufigen Volksliedbezeichnungen haben hier ihren Ursprung.

Worin liegt nun das Eigenartige dieser Romantikersammlung gegenüber Herders Volksliedern? Als den Hauptunterschied müssen wir die Hinwendung zu nur deutschem Liedgut festhalten. Der kosmopolitische Gesichtspunkt wird auf den nationalen begrenzt. Das Lied ist die Blüte der Nation. Und von ihm aus soll auch der gesellschaftlich zerfallene Volkskörper wieder zu einer Einheit zusammenwachsen: „Wären die deutschen Völker in einem einigen Geiste verbunden, so bedürften sie dieser gedruckten Sammlungen nicht" (Arnim). Der Begriff einer neuen organischen Gesellschaftsordnung ist in der Romantik geboren. Darum ist es nicht gleichgültig, daß gerade das Lied einer Zeit, in der eine vom Mittelalter herübergerettete religiös-kulturell-soziologische Einheit und Gliederung des Volkes ihre letzten Blüten treibt: das Lied der deutschen Renaissance und des Übergangs zum Barock, hier in der Romantik eine neue Auferstehung erlebt. Das Lied spiegelt noch die Gefühlseinheit der organischen Ordnung einer verlorenen und wieder herbeigesehnten Zeit, das Leben und Lieben der Bürger und der Handwerker, des Bauern, des Müllers, des Schmiedes, des Soldaten und Studenten in seiner ganzen Einfachheit und Ursprünglichkeit.

Doch sind die beiden Romantikerbrüder alles andere als Wissenschaftler. Nicht unter historischen, geschweige denn volkskundlichen Gesichtspunkten haben sie gesammelt. Nur als Künstler betrachten sie die Lieder. Volkslied ist für sie ein literarischer

Stilbegriff. Altes und neues, Renaissancelied und erst jüngst entstandenes Kunstlied stehen friedlich nebeneinander. Das von Pfeffel 1782 gedichtete und erst 1794 komponierte „Gott grüß euch, Alter" ist ebenso Volkslied wie „Georg von Frundsberg", wie das moderne „Als die Preußen marschierten vor Prag". Luthers „Eine feste Burg ist unser Gott", Opitzens „Ist irgend zu erfragen", das lateinische „Dormi Jesus" wie „Es liegt ein Schloß in Österreich" nehmen den gleichen Rang ein. Das Ordnungsprinzip der Sammlung ist wiederum ausschließlich ein ästhetisches, nämlich „die bedeutende Schönheit jedes einzelnen dieser Lieder" (Wunderhorn I², Nachschrift an den Leser S. 474). Ähnlich wie bei Herder wird von Arnim und Brentano „alle sinnliche, lebendige, wahre Poesie als Volkspoesie" bezeichnet (John Meier).

Wo das Gesammelte den ästhetischen Ansprüchen nicht genügt, wird unbedenklich neu geformt. Man kann deshalb das Wunderhorn im ganzen eher ein Dichtwerk denn eine Sammlung von Volksliedern nennen. Von den etwa 1300 Liedern sind nur annähernd 50 in ihrer ursprünglichen Gestalt belassen worden. Alles übrige ist mehr oder minder stark dichterisch überarbeitet. Ursprünglich echte Volkslieder werden durch Glättung und Abrundung wieder zu Kunstliedern umgemodelt. Man schiebt selbst eigene Dichtungen unter und gibt sie als Volkslieder aus. Brentano schon äußert sich bei der Herausgabe des ersten Teils besorgt zu Arnim, ob man ihnen nicht den Titel „Alte deutsche Lieder" vorwerfen könne. Dieser Vorwurf ist ihnen denn auch oft genug gemacht worden, und zwar gleich aus den Reihen der Romantiker. 1809 klagt Jakob Grimm in einem Brief an seinen Bruder: „Sie wollen nichts von einer historischen genauen Untersuchung wissen, sie lassen das Alte nicht als Altes stehen, sondern wollen es durchaus in unsere Zeit verpflanzen, wohin es an sich nicht gehört." (H. Grimm, Briefwechsel zwischen J. und W. Grimm, S. 98). J. Grimm glaubt nicht an die Möglichkeit, das einer alten Zeit Angehörige poetisch wieder aufleben zu lassen. Nur historisch könne die alte Poesie unberührt genossen werden.

In den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts macht sich — im großen betrachtet — ein deutlicher Wandel in der Volksliedbetrachtung bemerkbar. Die überwiegend gefühlsmäßig-enthusiastische Haltung weicht einer stärker wissenschaftlichen. Während bisher das alte Lied in seiner noch im gegenwärtigen Augenblick innewohnenden Kraft wirken sollte, ganz gleich wo, wann und von wem geschaffen, fängt man jetzt an, es historisch zu betrachten. Das Lied wird Objekt wissenschaftlich-historischer Forschung. Und wie Museumsstücke werden Volkslieder, mit kritischen Anmerkungen versehen, in Sammlungen fein säuberlich zusammengetragen. Auch hier fehlt beim Forscher die Liebe nicht, aber es ist nicht mehr die Freude am Ursprünglichen des Romantikers, sondern die stille Andacht des Gelehrten. Als Typ des kommenden Volksliedsammlers kann Ludwig Erk gelten, der größte Sammler, den wir überhaupt kennen, dessen Nachlaß — etwa 20000 Lieder — den Grundstock des späteren deutschen Volksliederarchivs bildete. (Vgl. unten S. 358.)

Den Übergang zu grundsätzlich historischer Betrachtung machen schon die Brüder Grimm, mag ihre Anschauung vom Lied, besonders über seine Entstehung, auch noch so romantisch gefärbt sein. Wenn Jakob Grimm der Intention des Wunderhornes gegenüber die Möglichkeit bestreitet, die einer vergangenen Zeit angehörigen Lieder poetisch wieder lebendig werden zu lassen, und dem gegenüber behauptet, die alte Poesie könne unberührt nur historisch genossen werden, so spricht darin schon eine neue Zeit, an deren Ende die rein theoretische Haltung sine ira et studio steht, die Volkslied als Wertbegriff allmählich auflöst und an dessen Stelle einen relativen Sachbegriff setzt.

Betrachten wir nur einige repräsentative Sammlungen der folgenden Zeit, etwa Hoffmann v. Fallerslebens „Schlesische Volkslieder" mit Melodien (1842) oder Ludwig Uhlands „Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder" mit Abhandlung und Anmerkungen (1844/45). Beide Verfasser sind typische Übergangssammler. Beide sind Dichter und Wissenschaftler zugleich.

Hoffmann v. Fallersleben legt in einem kurzen Vorwort dar, was er sich unter Volkslied vorstellt. Das Erlebnis des Volkssingens hat ihn zur Sammlung angeregt. Er will also das wirklich gesungene Lied aufnehmen. Als erster bedient er sich moderner Aufnahmetechnik, indem er die vom Lande stammenden Zöglinge eines Schullehrerseminars für die Sammeltätigkeit einspannt.

Diesen gibt er Anweisungen darüber, was ihm als Volkslied wertvoll ist. Manches von dem, was wirklich im Volke gesungen wird, scheidet er als nicht echt aus: Operntexte, Lieder namhafter Dichter, das mundartliche Lied: „Wie das Volk in seinen Liedern überall durch eine edlere und höhere Gefühls- und Anschauungsweise sich aus der gemeinen Wirklichkeit zu erheben trachtet, lieber in einer weitentrückten Vergangenheit als in seinen dermaligen Zuständen ver-

weilt, lieber mit Königen, Markgrafen und Rittern als mit seines Gleichen verkehrt, ... so sucht es auch in eben diesen Liedern sich seiner gemeinen Sprache zu entäußern ... Das Volk ist viel poetischer als diejenigen Poeten, die in einer bestimmten Mundart Verse machen" (a. a. O. S. IV). Damit fallen gerade die wirklich im Volk entstandenen Mundartenlieder!

Hieraus wird schon klar, daß Hoffmann v. Fallersleben nach ästhetischen Gesichtspunkten auswählt, daß er das alte Volkslied der Renaissance allein für echt hält. Ganz besonders willkommen sind ihm romanzenartige Lieder mit den Anfängen: Es war ..., Es hatte ..., Es stand ..., Es ritt ..., Es fuhr ... Er schließt mit dem Wunsch, daß ihm „nun auch noch künftig teils bessere Texte, ... teils bisher unbekannte schöne Volkslieder zugehen mögen (S. V.). Sein Mitarbeiter Ernst Richter, der die Melodien aufzeichnete, bekennt: „Ich habe mich mit mancher Melodie wochenlang herumgetragen, ehe ich bei der Lückenhaftigkeit und Verkehrtheit der Aufzeichnung das Richtige ermitteln konnte; ja es ist mir dabei schier wie beim Componieren ergangen, ich mußte dem günstigen Augenblicke für die Entzifferung der Melodie lange entgegenharren" (S. VII). Dasselbe können wir für die Bearbeitung des Textes annehmen. Eine große Arbeit tut der Aufzeichner hinzu. Trotz aller Bemühung um eine wissenschaftliche Aufnahme verkennt man das die Form auflösende Leben des Volksliedes. Außerdem ist der Blick noch einseitig auf das schöne Lied gerichtet. Trotzdem bleibt Hoffmann v. Fallerslebens Sammlung die beste landschaftliche Volksliedaufnahme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Schon kritischer und mit mehr Wissenschaft beladen geht Uhland ans Werk. Er bemüht sich um einen genauen Quellennachweis für jedes Lied. Seine Absicht ist, eine möglichst vollständige Sammlung des alten, echten Volksliedes zusammenzustellen, wobei echt und alt wiederum einander bedingen (Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder II, S. 981). Die Auswahl trifft er nach folgenden Gesichtspunkten. Er scheidet aus seinem gesammelten Material zuerst die künstlicheren Gattungen aus. Von den übrigbleibenden volksmäßigen Stücken sind „weder zuchtlose noch leblose ... hervorgesucht, mehrere stehen auch jetzt nur zu einstweiliger Vertretung gewisser Liederarten, bis die rechten Muster aufgefunden sind" (a. a. O.). Er sucht also nach der Urform des Liedes! Da, wie er richtig bemerkt, die Aufzeichnung der alten Texte auf fliegenden Blättern und in den Liederbüchern keine gelehrten Zwecke verfolgte, sondern wieder für den lebendigen Gebrauch geschah, sei für den Druck nicht mehr die echte, d. h. ursprüngliche, sondern irgendeine fehlerhafte — nach unserem Sprachgebrauch — zersungene Form festgehalten worden. Diese für das Volkslied natürliche Tatsache ist für ihn ein Übelstand, auf den er sein Recht stützt, solche „Verkümmerungen der Echtheit" auszumerzen. „Somit findet man sich allerdings auf ein kritisches Verfahren hingewiesen, dessen Endziel wieder nur das sein würde, die Lieder auf ihren echtesten Bestand zurückzuführen" (S. 982). Und nun führt er weiter aus, wie er seine Textkritik angesetzt hat, um die Urform des Liedes zu rekonstruieren. „Sie besteht zumeist in Weglassungen." Und zwar alles, was das Lied im lebendigen Singen an Erweiterungen erfährt, ist für ihn vom Übel. Auch moralisch wird gewertet: „Müßige oder unanständige Stellen" sind weggeblieben. Dann: „Hin und wieder sind Strophen, die in verkehrte Folge gekommen waren, zurechtgestellt worden, ... Abmängel der einen Aufzeichnung aus anderer Quelle ersetzt" worden (S. 983). Was den Ursprung der Lieder anbelangt, so kommt er auf Grund seiner Quellenkritik schon zu der Einsicht, daß Verfasser, Jahr und Ort des Ursprunges häufig bestimmbar sind. Dann wieder spricht er von namenlosen Liedern ohne Zeit und Ort.

Uhlands wissenschaftliche Arbeit bleibt noch stark von der Romantik beeindruckt. Ja, wir können sagen, daß der romantisch-literarische Stilbegriff des alten Volkslieds erst durch ihn seine theoretische Klarheit und Schärfe erhält. Trotzdem oder vielleicht gerade wegen seiner ästhetischen Einstellung bildet sein Buch bis heute die wundervollste Sammlung des alten Volkslieds. Nur darf man nicht denken, daß diese Sammlung einen wirklichen Eindruck von dem Lied vermittelt, wie es im 16. und 17. Jahrhundert vom Volk gesungen worden ist.

Wie die Wunderhorn-Sammler und Uhland ihre Quellen behandelten und so die Vorstellung vom „echten" Volkslied schaffen konnten, möge ein Beispiel veranschaulichen (vgl. M. Ittenbach), Mehrgesetzlichkeit, Frankfurt a. M. 1932, S. 54ff.). Wunderhorn II 50. Laß rauschen, Lieb, laß rauschen! (Mündlich.)

Ich hört ein Sichlein rauschen,
Wohl rauschen durch das Korn,
Ich hört ein Mägdlein klagen,
Sie hätt ihr Lieb verlorn.

Du hast ein Mägdlein worben
In Veilchen und im Klee,
So steh ich hier alleine
Tut meinem Herzen weh.

Laß rauschen, Lieb, laß rauschen,
Ich acht nicht, wie es geht,
Ich tät mein Lieb vertauschen
In Veilchen und im Klee.

Ich hör ein Hirschlein rauschen,
Wohl rauschen durch den Wald
Ich hör mein Lieb sich klagen,
Die Lieb verrauscht so bald.

Laß rauschen, Lieb, laß rauschen,
Ich weiß nicht, wie mir wird,
Die Bächlein immer rauschen
Und keines sich verirrt.

Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, S. 78. Laß rauschen! (34).

A.

1. Ich hort ein sichellin rauschen,
wol rauschen durch das korn,
ich hort ein feine magt klagen:
sie het ir lieb verlorn.

2. „La rauschen, lieb, la rauschen!
ich acht nit wie es ge;
ich hab mir ein bulen erworben
in feiel und grünen kle."

3. „Hast du ein bulen erworben
in feiel und grünen kle,
so ste ich hie alleine,
tut meinem herzen we."

B.

Laß rauschen, sichele, rauschen
und klingen wol durch das korn!
weiß ich ein meidlin trauren,
hat iren bulen verlorn.

Folgende Quellen waren den Herausgebern bekannt: 1. Zur ersten Strophe: Graßliedlein Nr. 15 (abgedruckt in Docen Miscellaneen zur Geschichte der teutschen Literatur, München 1809 I, S. 262):

Ich hört ein Sichellin rauschen
Wol rauschen durch das Korn,
Ich hort ein feine Magd klagen,
Sie hett ihr lieb verlorn. —

2. Zur zweiten und dritten Strophe: W. Schmeltzels teutsche Gesänge, 1544, Nr. 25 (hier nach Uhlands Angaben in: Schriften IV, Stuttgart 1869, S. 35f. wiederhergestellt):

La r. l. la. r.
ich acht nit wie es get
ich hab mir ein pulen erworben
in feiel und grüne kle.

Hastu ein bulen erworben
in feiel und grünem kle,
so ste ich hie alleine
tut meinem herzem we.

3. Nur noch Uhland bekannt: G. Forsters fr. Liedlein V, Nr. 35 (abgedruckt nach G. Forster, Frische Teutsche Liedlein, hrsg. v. E. Marriage, Halle 1903, S. 201):

Laß rauschen sichele rauschen
und klinge wol durch das Korn!
weiß ich ein meidlin trawren
hat jren bulen verlorn.

Bei einem Vergleich zeigt sich sofort die selbstherrliche Stellung der Wunderhorn-Herausgeber ihrem Stoff gegenüber. Nicht nur, daß zwei verschiedene Quellen zusammengefügt sind: Zur Abrundung und künstlerischen Ausformung werden zwei Strophen, die dieselbe Stimmung weitertragen und ins Elegische überführen, hinzugedichtet.

Uhland beschränkt sich darauf, neben kleinen Änderungen die verschiedenen Überlieferungen in gutem Glauben in eins zusammenzustellen. Auch so ist ein künstlerisch geschlossenes Gebilde, ein schönes Volkslied entstanden.

Das heute noch lebende Volkslied sieht ganz anders aus. Uhlands Lied, das man oft als das schönste Volkslied bezeichnet hat, ist in seiner strengen Form vom Volk und der Jugend — wie es bei manchen anderen seiner Sammlungen der Fall ist — nicht wieder aufgenommen worden. Einige archaische Reste sind noch in verschiedenen Varianten nachweisbar (Ittenbach S. 62ff.):

Ich stand mal auf hohem Berge,
Da geseh ich ins tiefe Tal,
Da hör ich ein feine Magd schreien,
Sie hat es ihr Lieber verlorn.

Hast du dein Lieber verloren
Und ich hab keine mehr,
So wollen wir beide zusammen
Uns machen ein Kränzelein von

Ein Kränzelein usw.

Die erste Strophe ist in Lothringen nur noch einmal fast wohlerhalten aufgezeichnet, aber von der Geschlossenheit des Uhland-Liedes spüren wir auch hier nichts. Um die ganze Formlosigkeit und Vergröberung zu zeigen, wollen wir das Lied ganz abdrucken:

Ich hört ein Sichlein rauschen,
Wohl in dem klingenden Korn,
Ich hört ein feine Magd weinen
Sie hat ihr'n Lieb verlorn.

Hast du dein Lieb verloren
Ich hab auch keine mehr
Dann kommen wir beide zusammen
Und machen ein Kränzelein.

Ein Kränzelein von Rosen,
Ein Kränzelein von Klee
Den schenken wir unserm Herzliebchen
Wohl für ein ganzes Jahr.

Mer ginge durch e Bongert
Wo viele Äppelcher sind
Die schönen wollen wir pflücken
Die gräßlich lassen wir sein.

Rotäppelchen opp dem Bäumchen,
Und das befehlen ich dir
Herunter sollscht du net fallen
Bis daß ich komm zu dir.

Rotäppelchen aß gefallen
Do war e Mued dorann
So sind die Junggesellen
Se droen e falsche Sann.

E falsche Sann, e stolze Mut,
Dat dröen sie allezeit
Jo wenn sie können ein Mädchen anschmieren
Das ist ihre größte Freud.

Es ist kein Fischlein so kleine
Es schwimmt dem Wasser no
Es ist kein Büblein so kleine
Es läuft de Mäderchen no.

Das Volkslied im Lichte neuerer Forschung.

Entstehung, Ursprung und Wandern der Volkslieder.

Der Gegensatz von moderner Volksliedaufnahme und der Uhlands liegt offen vor Augen, wenn wir die letzte Aufzeichnung mit dem Lied Uhlands vergleichen. Diesen Umschwung bringen erst am Ende des vorigen Jahrhunderts die Volksliedarbeiten John Meiers. Andere nach-Uhlandsche Sammlungen, von denen als die umfangreichste und beste, vor allem, weil in ihr die Melodie mit gleicher Sorgfalt wie der Text aufgezeichnet ist, der dreibändige „Deutsche Liederhort" von Ludwig Erk und Franz Magnus Böhme (1893/94) nicht vergessen werden darf, bringen methodisch grundsätzlich nichts Neues. Als Quellenwerk für das ältere Volkslied hat der Liederhort auch heute noch seine große Bedeutung. Methodisch lehnt er sich stark an Uhland an.

Bei John Meier haben wir zum erstenmal die ganz konsequente und illusionsfreie Hinwendung zum wirklich gesungenen Volkslied. Als das einzig maßgebende Kennzeichen des echten Volksliedes wird jetzt nur noch die Tatsache, ob das Lied wirklich volksläufig ist, d. h. ob es gesungen und zersungen wird, anerkannt, mag es sich um ein schönes oder häßliches, gefühlstarkes oder sentimentales, moralisches oder unmoralisches Lied handeln. Die enthusiastische Naturbegeisterung Herders, die ja seinen Volksliedbegriff zutiefst prägte, ist in einen naturalistischen Wirklichkeitswillen ausgelaufen, der sich entsprechend einen neuen Begriff geformt hat.

Die neue Haltung spricht sich auch in der modernen Sammeltätigkeit aus. Da das Volk immer singe, werde auch immer ein Teil der sangbaren Kunstlyrik mündlich weitergetragen und zu Volksliedern umgewandelt. Die Ansicht, daß die Volkslieder aussterben, wird als romantisch abgelehnt. Man sammelt also nicht mehr ausschließlich, um vor dem Untergang zu bewahren, sondern vor allem aus wissenschaftlichem Interesse. Zwecks theoretischer Erforschung wird mit Hilfe einer zentralen Organisation, des von John Meier gegründeten Deutschen Volksliederarchivs in Freiburg i. Br., eine gewaltige Stoffülle an Liedern zusammengetragen, gesichtet und bearbeitet, und man beginnt jetzt damit, in guten wissenschaftlichen Ausgaben das Gesammelte dem Volk wiederzuschenken. (Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien, hrsg. vom deutschen Volksliederarchiv, Bd. 1, Berlin 1935.)

Die romantische Volksliedvorstellung wurde in der Wurzel getroffen durch John Meiers Nachweis, daß sich ein großer Teil weitverbreiteter, bisher als namenlos angesprochener Volkslieder aus modischen Individualliedern herleiten läßt. Diese zum erstenmal auf dem Dresdener Philologentag 1897 vorgetragene These wirkte geradezu revolutionierend für die ganze weitere Volksliedarbeit.

Schon bei Goethe, Friedrich Schlegel, bei Görres und Uhland finden sich Äußerungen, die den wahren Sachverhalt, daß die Volkslieder ursprüngliche Kunstlieder seien, erahnen lassen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts ging die Musikwissenschaft der Philologie in der Herkunftsbestimmung des Volksliedes voran. Es darf nicht vergessen werden, daß Rochus von Liliencron schon 30 Jahre vor John Meier das Volkslied „als Reflex der Kunstmusik" erkannte. Aber seine Erkenntnisse fanden in der der Germanistik verhafteten Volksliedforschung keinen Nachhall.

1906 erschienen John Meiers „Kunstlieder im Volksmunde". Hierin wird seine Hauptthese:

Volkslieder entstehen durch die souveräne Übernahme von ursprünglichen Individualliedern durch das Volk, das von den individuellen Rechten des Verfassers nichts weiß, mit schlagenden und reichlichen Beweisen erhärtet.

Das klassische Beispiel für die Herkunft eines Volkslieds aus der Kunstdichtung und sein mannigfaltiges Weiterleben im Volksmund ist das Lied „Ein Mädchen holder Mienen" (John Meier, S. 19ff.). Es handelt sich um eine langatmige Ballade im Charakter eines Werbungsliedes, in der das tugendsame, arme Mädchen dem reichen Ritter züchtig widersteht. Der Verfasser H. W. von Stamford veröffentlichte es zuerst 1781 im Voßschen Musenalmanach:

1. Ein Mädchen holder Mienen,
Schön Ännchen, saß im Grünen
Am Rädchen, spann vergnügt,
Und sang: „Ich kann nicht sagen,
Wie schnell in manchen Tagen
Die liebe Zeit verfliegt."

2. „Mein Tagwerk zu vollenden,
Ist nur ein Spiel von Händen;
Oft findet mich schon früh
Die liebe Sonne munter,
Und geht sie Abends unter,
Bin ich noch wach wie sie." usw.

Es schließt:

16. Wenn von der Tugend Wegen,
Wie böse Ritter pflegen,
Euch Mädchen, wer will ziehn;
So fordert ihn zu Taten,
Die edles Herz verraten,
Nur auf, so wird er fliehn;

Wird fliehn, ohn euch zu hassen;
Vielleicht vom Irrweg lassen,
Und froh euch wiedersehn;
Denn wo uns Schönheit rühret,
Und uns zur Tugend führet,
Wer kann da widerstehn?

Für dieses Lied bringt John Meier 24 zersungene Varianten aus dem Volksmund, die alle das Lied in starker Verkürzung wiedergeben, manchmal so entformt nach Sinn und Gestalt, daß wir es kaum wiedererkennen können. Etwa:

1. Schön Hannchen saß im Grünen
Mit ihrem Spinnerädchen
: Und sang ein Lied dazu. :

2. Kaum hatt' sie es gesungen,
So kam ein Herr gesprungen,
: Ein Ritter jung und schön. :

3. „Gutn Tag, gutn Tag, liebs Mädchen
Mit deinem Spinnerädchen,
: Du bist wie Milch und Blut." :

4. Frage: „Sind Sie auch (so) fleißig?"
Antw.: „Ach ja, mein Herr, zu dienen,
Will man sein Brot verdienen,
: Muß man wohl fleißig sein." :

5. Frage: „Haben Sie auch Eltern?"
Antw.: „Ach nein, ich habe keine,
Ich bin so ganz alleine,
: Früh nahm sie mir der Tod." :

(Mündlich aus Lennep 1840, Erks Nachlaß 3, S. 88).

Das angeführte Lied ist auch bezeichnend für den Charakter der Kunstpoesie, die für das neuere Volkslied den größten Beitrag geliefert hat. Es handelt sich nicht etwa um Kunstdichtung hervorragender Qualität, sondern um Produkte von Dichtern zweiten und dritten Ranges. Nicht also um die Lieder eines Goethe, Uhland oder Eichendorff — obgleich man sie in der Schule lernt —, sondern um solche der Art des Stamfordschen. Bei den 567 Kunstliedern, die John Meier als Volkslieder aufgegriffen hatte (Kunstlieder im Volksmunde) war Uhland nur mit „Ich hatt' einen Kameraden" und „Es zogen drei Burschen wohl über den Rhein" vertreten; aber heute vergessene Dichter, wie Kotzebue und Vulpius und Schmidt von Werneuchen, haben einen großen Anteil. Wer kennt noch den Dichter J. A. C. Zarnack, der 1819 „O Tannebaum" dichtete? In den Sammelergebnissen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde zeigt sich als das verbreitetste Volkslied Schlesiens „Müde kehrt ein Wandersmann zurück", verfaßt 1836 von Lebrecht Dreves (A. Hübner, Die Lieder der Heimat, Breslau 1926, S. 35ff.). Dann folgt weiter „In des Gartens dunkler Laube / Saßen abends Hand in Hand", ein Kunstlied derselben Art, wenn auch der Verfasser sich nicht mehr oder noch nicht feststellen läßt. An nächster Stelle steht das Lied: „Eine Heldin war erzogen / Mit Namen Isabell" von Gottlieb Konrad Pfeffel. Im Rheinland wird das Lied „In des Gartens dunkler Laube" als das meistgesungene Volkslied angesehen. Als eines der am häufigsten gehörten Lieder der Pfalz bezeichnet K. Becker im Rheinischen Volksliederborn (1892) „Gestern abend in der stillen Ruh", ein ursprüngliches Schäferlied, das wahrscheinlich J. Chr. Rost (gestorben 1765) zum Verfasser hat. Gerade das schäferliche Rokokolied des 18. Jahrhunderts hat einen starken Anteil im heute gesungenen Volkslied hinterlassen. Das „Ein Schäfermädchen weidete / Zwei Lämmlein an der Hand" war vor dem Kriege noch eines der beliebtesten Dienstmädchenlieder. Tränenselige Rührliedchen finden sich in allen neueren Volksliedsammlungen mit an erster Stelle. Zu den wenigen Liedern Goethes, die volksläufig geworden sind, gehört das frühe Rokokoliedchen

„Kleine Blumen, kleine Blätter
Streuen mir mit leichter Hand
Gute junge Frühlings-Götter
Tändelnd auf ein luftig Band",

wobei das Volk aber aus den Göttern einen Frühlingsgärtner macht (A. Götze, Vom deutschen Volkslied, Freiburg 1921, S. 39).

Hier wird das besonders durch die Arbeiten Hans Naumanns popularisierte Wort vom *abgesunkenen Kulturgut* verdeutlicht. Es besteht heute kein Zweifel mehr, daß der mit der Kulturentwicklung auftretende Geschmackswandel öfter um mehrere Generationen nachschleppend auch in die unteren Schichten eindringt. Wir müssen uns nur hüten, das von John Meier geprägte und oft mißverstandene Wort vom Volk, das nur von den Brosamen lebe, die von den Tischen der Reichen — der Oberschicht — fallen, zu einseitig zu nehmen. Aus dieser rein negativen Sicht, die alles Volksgut nur als schwächlichen Abklatsch der Individualkunst sieht, wird man dem Volkslied nicht gerecht. Zuerst unterschätzt man sehr stark die produktive Leistung des Volkes, die in der Auswahl, Anpassung und Weiterbildung dessen besteht, was es aus den Händen der Oberschicht empfängt. Dann verkennt man, daß der Strom der Kultur sich in einem Kreislauf bewegt. Dem Sinken von oben nach unten entspricht ein Steigen des im Volke Entstandenen und Weitergebildeten nach oben. Das Volk und sein Kulturgut sind immer wieder der Erfrischungsborn echter und lebendiger Individualkultur. Das Volk ist das erhaltende, mütterliche Prinzip, das die Frucht geschichtlich gewordenen Traditionsgutes in seinem Schoße bewahrt. Je stärker und intensiver die Berührungen zwischen den verschiedenen Schichten, desto schneller wird auch der Kreislauf stattfinden, desto eher werden wir unten wiederfinden, was oben geformt ist. Und je minderwertiger das Dargebotene ist, desto schlechter die Qualität dessen, was im Volke lebt. Dieser naturgesetzliche Ablauf bringt es mit sich, daß auch älteres im Volke lebendes Gut durch neueres verdrängt wird. Nach den moderneren Volksliedaufnahmen zu urteilen, scheint das „alte" Volkslied, das durch die Romantikersammlungen zum Teil wieder hervorgeholt war, unweigerlich dem Aussterben verfallen zu sein. L. Pinck nennt seine große Volksliedsammlung aus dem Elsaß, wo — als einem abgelegenen Grenzland — sich noch erstaunlich viel altes Liedgut erhalten hat, nicht umsonst „Verklingende Weisen" (3 Bde., Metz 1926 ff.). Reste des alten Lieds finden wir noch in vielen formelhaften Wendungen und Worten, die sich mit anderen Liedern verschmolzen haben, in Liedanfängen wie: Es wollt . . ., Es war . . ., Es hatte . . ., Es ritt . . ., Es fuhr . . .; oder in Liedschlüssen: Und wer dies Lied gesungen hat; in Strophenanfängen: Dort oben auf jenem Berge; in rhetorischen Fragen: Was zog er von dem Fingerlein; in immer wieder neu auffüllbaren Gerippformeln wie: Ach Joseph, liebster Joseph mein, O Tochter, liebste Tochter mein; in festen Reimpaaren: Herz — Schmerz, Schnee — Klee, rot — tot; in Beiwörtern wie: goldnes Ringelein, Mündlein rot, schneeweiße Hand — die bis zur Unsinnigkeit angewandt werden können (er zog seinen Degen wohl rosenrot, Und stach sich selbst alleine tot) —; in formelhaften Zeitangaben: sieben Jahr, drei Tage; — doch als ganze Lieder werden die alten Lieder nur noch verhältnismäßig selten gesungen. Die schlesische Volksliedaufnahme hat unter Hunderten von Liedern nur noch sechs alte aufgezeichnet. Ob die Wiedererweckung des alten Liedes durch Jugendbewegung und Schule das natürliche Absterben wird aufhalten oder gar eine dauernde Neubelebung wird erreichen können, bleibt fraglich. Möglich wäre es.

Oft läßt es sich unschwer feststellen, aus welcher Stilschicht das Lied seinen Ursprung hat. Doch je älter es ist, desto mehr hat es seine alte Einheit und seinen ursprünglichen Stilcharakter verloren. Das Volk selbst denkt völlig ungeschichtlich und hat kein Gefühl dafür, wenn es ein modernes Lied mit Formeln und Wendungen älterer Volkslieder zusammensingt. So wie die Gemeinschaft, in der das Lied lebt, in sich die Tendenz und das Bewußtsein ewiger Dauer trägt, so ist auch kein Organ für die Erfassung der Stileigentümlichkeiten der Kunstpoesie und damit auch kein Gefühl für Stilwidrigkeit vorhanden. Alles wird, als wenn es zeitlos wäre, aufgenommen und ineinander verarbeitet.

Für den Wissenschaftler ist es reizvoll, aus diesen komplexen Gebilden die historischen Schichten, die — wenn auch dem Singer unbewußt — in den Volksliedern ihren Niederschlag hinterlassen haben, wieder abzulösen. Man muß sich jedoch hüten, bei der literarischen Bestimmung zu schematisch zu verfahren. Denn es ist durchaus möglich, daß mit alten, zersungenen Liedformeln neue Lieder gebildet sind oder daß eine alte Fabel eine neue Sprachform erhalten hat: Ein Lied, das von Rittern und Landsknechten spricht, braucht darum noch nicht aus dem Mittelalter zu stammen.

Auch innerhalb des singenden Volkes läßt sich eine gewisse Schichtung des übernommenen Liedgutes nach seinem Alter nachweisen. Analog dem Absinkeprozeß von der geistig führenden Schicht in die aufnehmende Volksschicht sinkt im Volk selbst das Gut der Erwachsenen zu den Kindern hinunter (Hübner, S. 64ff.). Vieles an Kinderliedchen und Tänzen ist nichts anderes als letzter Rest von ausgestorbenen Gesellschaftsliedern und Tänzen. In dieser untersten Schicht können wir also noch am ersten historisch ältestes Gut antreffen.

Es ist bezeichnend für die romantische Volksliedforschung, daß sie gerade in dem oft bis zur Unverständlichkeit zertrümmerten Kinderliedchen Reste aus mythologischer Vorzeit aufzudecken glaubte. Bei solchen Deutungen ist äußerste Vorsicht am Platze. Nicht jede unverständliche, sinnlose Abzählreihe, die von Kindern dahergeplappert wird, muß ein mythisches Geheimnis bergen. Vorgeschichtliche Anschauungen haben sich am besten im Brauchtum erhalten, nicht im Lied. Gewisse vorgeschichtliche Restbestände, auf keinen Fall aber ganze sinnvolle Zusammenhänge, können wir allenfalls, wenn auch verkleidet und verknetet und verbogen, noch aufspüren. Das bekannteste Beispiel einer mythologischen Ausdeutung bietet das in vielen Fassungen vorliegende Kinderlied von den drei Jungfrauen. F. M. Böhme (Deutsches Kinderlied u. Kinderspiel, Leipzig 1897, S. 199f.) bezeichnet es als Nornenlied. Eine pfälzische Fassung beginnt:

Sonne, Sonne, scheine,
Fahr über Rheine,
Fahr übers Glockenhaus,
Gucke drei schöne Jungfrauen raus.
Die eine spinnt Seide,
Die andere wickelt Weide,
Die dritte spinnt den roten Rock
usw.

Ob hier die drei germanischen Schicksalsfrauen sich noch zu uns hinübergerettet haben, ist und bleibt fraglich. Wenn wir wirklich quasi-mythische Formen und Vorstellungen finden, so müssen wir immer mit der „ewigen Primitivität" des Menschen rechnen, die in jedem schließlich in einem tiefen Seelenwinkel schlummert und die solche Gebilde immer wieder neu aus sich heraus gebären kann. Über das absolute Alter sagen solche Erwähnungen nichts aus.

Wie vorsichtig wir, selbst wenn im Lied historische Ereignisse erwähnt werden, mit seiner zeit-räumlichen Festlegung sein müssen, wie leicht Orte vertauscht werden, zeigt ein Vergleich verschiedener Fassungen eines Liedes in verschiedenen Landschaften. In Westfalen wird das Lied „König Wilhelm saß ganz heiter in Bad Ems" in „König Wilhelm saß ganz heiter *an der* Ems" gewandelt (M. Bringemeier, Gemeinschaft und Volkslied, Münster 1931, S. 97). Nicht das einmalige historische Ereignis hält das Lied fest, sondern die übergeschichtliche Bedeutung für die Gemeinschaft. So ist es nicht verwunderlich, wenn im allgemeinen nur Ereignisse einer noch übersehbaren Zeit im Volkslied nachweisbar bleiben. Nur die Kinderlieder wieder reichen in noch ältere Zeiten hinein. Napoleon wird noch in kleinen Vierzeilern besungen. Einige Liedchen weisen sogar noch in die Schwedenzeit. Wie auch hier Vorsicht am Platze ist, zeigt ein westfälisches Martinslied:

Martin Luther, Martin singen wir,
Martin ist ein Freund der Kinder,
Lernt uns beten und nicht minder
usw.

Der heilige Martin hat sich also in die geschichtliche Persönlichkeit des Reformators gekleidet. Das Alter eines Liedes können wir nur schwer nach den vorkommenden Namen bestimmen (Hübner, S. 69).

Neben dem Stoff sagt die in bestimmten Formeln und Worten sich aussprechende *Erlebnisweise* manches über die Entstehungsschichten aus. Fein, stolz und zart, Feinsliebchen, Buhle weisen auf eine andere Erlebnisart und ältere Stilschicht als Schätzchen, Rosenmund, Schäfer, Schäfermädchen, Hüttchen, den typischen Rokokoformeln, die wiederum von den Lieblingswörtern der Werther-Weltschmerzlyrik abgelöst werden, in welcher von Mondschein, kühlem Grab, Leichenstein und dunkler Nacht die Rede ist.

Am stärksten drängt sich, wie wir schon sagten, die sentimentale Dichtung des 18. Jahrhunderts im noch gesungenen Volkslied vor:

1. In des Gartens dunkler Laube
Saßen abends Hand in Hand
Der Ritter Eduard mit seiner Lina,
Bei geschlossner Liebe Band.

2. Liebe Lina, sprach er tröstend,
Liebste, laß das Weinen sein.
Eh die Rosen wieder blühen,
Werd ich wieder bei dir sein.
3. Ritter Eduard zog fort zum Kampfe
Fürs geliebte Vaterland.
Und er gedachte seiner Lina,
Wenn der Mond am Himmel stand.
4. Kaum war noch ein Jahr verflossen,
Eh die junge Knospe brach,
Da kam Ritter Eduard wohl in den Garten,
Wo er sie zum letzten traf.
5. Und was fand er statt der Laube?
Eines Grabes Leichenstein,
Und in Marmor stand geschrieben:
Lina ist ja nicht mehr dein.
6. Ritter Eduard zog fort ins Kloster,
Legte Schwert und Panzer ab,
Und kaum war ein Jahr verflossen,
Trugen Mönche auch ihn ins Grab.

(Vgl. Erk-Böhme, I, 411ff.)

Wir haben bisher immer nur von dem aus dem Kunstlied abgeleiteten Volkslied gesprochen. Daneben müssen wir auch an einem Lied festhalten, das im Volk selbst seinen Ursprung hat. Zwar hat John Meier recht, wenn er bei diesem Lied für die historische Forschung keinen gesicherten Ansatzpunkt finden kann, doch läßt sich die Tatsache als solche nicht leugnen, daß manches im Volke lebende Lied wirklich volksentsprossen ist. Auch hat die — wenn auch einseitige — Gegenüberstellung vom gesunkenen Kunstlied und „primitiven Gemeinschaftslied" durch Hans Naumann rein methodisch dadurch anregend gewirkt, daß sie den Blick von der nur historischen Betrachtung des Volkslieds auf den Träger des Liedguts gelenkt hat. Bei dem volksentsprossenen Lied handelt es sich vor allem um mundartliche Kleindichtung, die, wie wir oben sahen, von Hoffmann v. Fallersleben als nicht „echt" für seine Sammlung ausgeschieden wurde und auch heute noch recht wenig in Volksliedsammlungen vertreten ist: Neck-, Tanz-, Spiel-, Scherz-, Abzählverse, Kinder- und Wiegenliedchen. Das bekannteste dieser Art finden wir in der Schnadahüpflpoesie der Alpenländer. Wie wir auch hier nicht alles ohne weiteres dem Volke zuschreiben dürfen und wie schwierig es ist, im Einzelfalle wirklich zu entscheiden, woher ein Liedchen stammt, beweist John Meier in seinem Aufsatz über 'Volkstümliche und kunstmäßige Elemente in der Schnaderhüpfelpoesie' (Halle 1906).

Ein ziemlich sicheres Kennzeichen volksentsprossener Poesie ist die Mundart. Das meiste dieser Art hat scherzhaften Charakter, selbst bei den schwerblütigen Westfalen:

Kak, kak, kak, kak, kak,
Wao sa'k (soll ich) min Ei laoten?
Up'n Balken is kin Hei,
Up de Hiele is kin Strauh,
Up Diälle (Tenne) is't te hatt,
In'n Waskhook is't te natt.
Kak, kak, kak, kak, kak,
Wao sa'k min Ei laoten?

Doch auch Ernstes findet sich. Recht nett sind folgende Wiegenliedchen aus Westfalen:

Suse, Kindken, suse,
Achte uesen Huse,
Dao steiht son Baimken kruse,
Dao steiht 'n Mann mit ne Kiepe,
De woll uese Kindken griepen.
Suse, Kindken, suse.
Suse, Kindken, suse
De Mann sall in 'e Kluse,
Sall nich in uesen Huse.
Uese Vader sall ne smieten,
De Rü'e (Hund) sall ne bieten
Suse, Kindken, suse. (Bringemeier S. 228).

Ein in seiner schlichten Form rührendes Kinderliedchen teilt Hübner aus der Sammlung der Volkskundlichen Kommission der Provinz Westfalen mit, bei dem ich aber sicher eine Überformung annehmen möchte:

Süso — suse!
Achter usen Huse
Do weiht de Wind,
Do stüff de Sand.
Nu slöp use Kind
In Gottes Hand.

Selbst bei Gebetchen fehlt der derbe Zug nicht. Aber was im Hochdeutschen geschmacklos wirken würde, erscheint in der mundartlichen Form von so natürlichem Witz, daß wir gar nicht daran denken, es anstößig zu finden:

Allwo ick gaoh, allwo ick staoh,
Folgt mi't kleine Kinneken Jesu nao.
Jesus in min Hiättken (Herzchen),
Maria in minen Sinn,
Klapps vüör de Mäse (vor den Hintern):
In'n Bedde harin!

In der Nähe von Münster kennt man die eine kindlich-fromme Einfalt aussprechenden Verschen:

Bukse ut, Bett harin,
In Jesu Namen slaop ick in.

Bett herut, Bukse an,
In Gott's Namen fang ick an.

Wir müssen hier noch einmal auf das Kinderlied hinweisen, das einen großen Teil volksentsprossenen Guts beherbergt. Wiegen- und Schaukelliedchen, Sprüchlein zu Fingerspielen, Kniereiterstückchen, die ja alle kaum mit einer eigenen Melodie versehen sind, werden von Neck- und Abzählreimen abgelöst; und dann kommen die unzähligen Reime auf Namen, Liedchen auf Regen und Sonnenschein, Blumen, Marien- und Maikäfer und Schnecke! (Die umfassendste Sammlung von Kinderliedern gibt Fr. M. Boehme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, Leipzig 1897.)

Wenn wir vom volksentsprossenen Lied reden, so soll damit nicht gesagt sein, daß ein Kollektiv die Lieder schaffe; der Dichter ist immer nur ein einzelner, auch im Volk. Nur der wirklich Begabte hat die Fähigkeit dichterischer Formung. Aber es ist ein Unterschied, ob er in seiner Erlebnisweise noch gemeinschaftsverbunden ist oder als einzelner fühlt und denkt. Je längere und damit kompliziertere Lieder ein Mann aus dem Volk dichtet, desto mehr wird der aus der Kunstdichtung entlehnte Sprach- und Formelschatz für ihn dichten. Umgekehrt kann sich ein einfacher Mann in seinem Schaffen so absondern, daß seine Lieder den Anspruch auf Kunstdichtung machen können. M. Bringemeier hat von einem fünfzigjährigen Bauern, der als „Öhm" auf einem Hofe lebt, verschiedene selbstverfaßte Gedichte erhalten, die sicherlich nicht volksläufig werden. Von gepflückten Blumen redet er in folgenden Wendungen:

Du Bienenraub und Schmetterlingslust,
Daß Kindes Hand dich naschen muß!

Mitleidig kreisend suchen alle den Ort,
Wo ihr standet und blühtet, ihre Wonne, ihr Brot.

(Bringemeier S. 112.)

Eines wird hieraus klar: Die Verfasserschaft kann kein Kriterium für das Wesen des Volksliedes abgeben. Denn es gibt im Volke Entstandenes, das nicht vom Volke aufgenommen wird, und umgekehrt wird von der Kunstdichtung eine große Fracht ins Volk hineingetragen. Der Urheber wird meist vergessen, sein Werk lebt weiter.

Für die Gegenwart ist das Problem der Liedwanderung von Ort zu Ort und Landschaft zu Landschaft fast hinfällig, da ja jede kulturliche Isolierung von art- und gemeinschaftsgebundenen Gruppen durch den bis in das entlegenste Dorf dringenden Rundfunk überbrückt ist, und was dieser nicht besorgt, tun Kino und Schallplatte hinzu. Vielleicht wird damit, weil eine ununterbrochene starke Einwirkung ganz einseitig von der Stadt zum Land geht — denn selbst wenn man Dorfreportagen macht, wird das Land durch die Brille des städtischen Ansagers gesehen — für die nächste Zeit der Schlager alles erschlagen. Damit ein eigenständiges Liedleben sich entwickeln und weiterfließen kann, darf nicht jeden Tag etwas Neues eindringen, muß wie bei einer lebendigen Zelle eine Isolierung vorhanden sein, die zwar abschließt und zusammenhält, aber doch noch neue Nahrung von außen eindringen läßt. Leben braucht Ruhe und Sonderung.

Diese sparsame Fühlung zwischen schaffender und aufnehmender Schicht war — bis zur Technisierung von Musik- und Wortübertragung — in der Richtung von der produzierenden zur aufnehmenden Schicht vor allem durch das gedruckte Wort gegeben. Einen großen Teil an der Verbreitung „neuer Lieder" (die in der Oberschicht vielleicht schon längst aus der Mode waren) kam dem Fliegenden Blatt zu, das von Jahrmarktsingern und Orgeldrehern in die Tiefe und Breite des Volkes getragen wurde. Ein Bänkelsängerpaar mit neuen Liedern kam noch bis vor wenigen Jahren zu jedem Münsterschen Jahrmarkt, und mehr der Kuriosität halber, denn um etwas Neues zu hören — wir kannten ja auch kein ursprüngliches Volkssingen mehr — stellten wir uns um die Orgel und lernten für einen Groschen drei neue Lieder. Die Frau erscheint heute noch, hat aber ihre Orgel mit einer primitiven Schießbude vertauscht. — Einen großen Anteil hatten neben dem fliegenden Blatt gedruckte Liederbücher; dieses und jenes wurde auch aus der Schule und dem Schullesebuch übernommen. In neuerer Zeit mag manches Volkslied durch die wandernde Stadtjugend wieder in das Volk getragen werden.

Eine stärkere Fühlungnahme fand in umgekehrter Richtung statt: durch Stadtdienst von Landmädchen, durch Handwerksburschen, in der Militärzeit u. ä. kam das Dorf mit der Stadt in Berührung. Hierbei wurde manches Lied aufgenommen und in die Dörfer getragen. In der Stadt fand auch ein lebhafter Austausch von Liedgut der verschiedensten Landschaften statt. Es ist eine bekannte Tatsache, daß sich die Lieder der entlegensten Gegenden stofflich ziemlich ähnlich sind. Diese Wanderung in die Breite konnte die verschiedensten Ursachen haben. Es konnte das Lied einer Landschaft in die Kunstdichtung dringen und von hier aus wieder in fremde Landschaften zurückwandern. So ist es zu erklären, daß wir als Kinder das Liedchen „Ti Tirola sind lustig,

Ausführliche
Beschreibung
des
weit- und wohl bekannten, auch weltberühmten.
Johann Doktor Faust
von Anhalt geboren,
Meister der höllischen Geister.

(70)

Steyr, gedruckt bey Joseph Greis.

Das erste Lied.

1.

Hört ihr Christen mit Verlangen, etwas Neues ohne Graus, wie die eitle Welt thut prangen, mit dem Johann Doktor Faust; von Anhalt ward er gebohren, studiret mit großem Fleiß, in der Hoffahrt auferzogen, richt er sich auf alle Weis.

2. Vierzigtausend Geister er citirt, mit G'walt aus der Höllenpein, unter diesen war gar keiner, der ihn recht kunt tauglich seyn, als Mevistophilus der Geschwinde, wie der Menschen Gedanken ist, auch der Auerhahn wie die Winde, der sein Favoritt ist.

3. Diese waren g'schwind wie die Pfeilen, führten ihn in schneller Eil, vielmal etliche tausend Meilen, daß kein Land zu denken sey, wo er sich nicht hat lustiret, wie ein Fürst sich aufgeführet, dn Geister grausam exerzirt, wie man hier verneh men wird.

4. Was für Früchten in dem Sommer, in fremden Landen gewachsen seyn, müßtens bringen mitten im Winter, alles müßt natürlich seyn, auch was in dem

299/300. Auf Jahrmärkten verkaufter Text zweier Lieder vom Doktor Faust, um 1780 (Univ.-Bibl. Leipzig).

Ti Tirola sind froh" sangen (genau so haben wir es gesungen!), daß heute „Tirolerland, du bist so schön" noch viel zu hören ist. Das wäre nicht ohne die vorhergehende gebirgelnde Modedichtung der Oberschicht möglich. Oft setzt die Schnelligkeit — vom Rundfunk sehen wir hier ab — mit der sich einzelne Lieder weithin verbreiteten, in Erstaunen, und zwar bei neuen Liedern oder Neufassungen älterer, wo wir unbedingt einen Ausgangspunkt ihrer Verbreitung annehmen müssen (E. Seemann, Volkslied, S. 267f. in: Deutsche Volkskunde, hrsg. von John Meier, Berlin und Leipzig 1926). Nach kurzer Zeit fand man sie in den entlegensten Gegenden wieder; sie verdrängten die älteren Fassungen und setzten sich schnell fest. Hier müssen wir sprunghafte Übertragungen in Rechnung setzen. Schweizer verdingen sich in Norddeutschland und bringen ihre Lieder mit. Wanderarbeiter werden in fremde Gegenden verschlagen. Fuhrleute und Schiffer, die weit herumkommen, tauschen ihre Lieder in Kneipen aus. Der Rhein war als Wanderstraße allen Kulturguts, auch des Volkslieds, von großer Wichtigkeit. So spannte sich innerhalb des Volkes ein feines Netz von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Dorf, von Landschaft zu Landschaft, alles verbindend, aber das eigenständige Liedleben in den Liedzellen des Volkes nicht gefährdend.

Das Leben des Liedes.

I.

Vom Leben des Liedes kann man in zweifachem Sinne reden. Erstens können wir fragen, wo ist das Lied lebendig, wo wird es gesungen, was ist das Volk, das singt? Die Beantwortung dieser Frage wird an den Wesenskern des Volkslieds heranführen. Zweitens können wir den Blick auf das Lied richten und untersuchen, was mit ihm geschieht, wenn es im Singen des Volkes lebt, welche

Veränderungen in der Liedstruktur beim Singen vor sich gehen. Im Grunde müssen beide Fragen zusammenhängen.

Die Frage nach dem Träger des Lieds ist bei John Meier in den Hintergrund getreten vor der für ihn wichtigeren nach den Veränderungen des Liedkörpers, wobei der Ausgangspunkt der Betrachtung das dem Volkslied zugrunde liegende Kunstlied ist. Er hat keinen fest umrissenen Volksbegriff: „Wir sehen in allen Kreisen des Volkes die Volkspoesie wirksam, und man wird gewiß nicht behaupten, daß man heute z. B. von Studenten als ‚kulturlosen Schichten' sprechen könne" (Kunstlied und Volkslied in Deutschland, S. 14). Ansatzpunkt für die Forschung ist ihm „das Kunstlied, von dem man die feineren Veränderungen, die das Volkslied im Munde des Volkes erlebt, sukzessiv verfolgen" kann. Nur eine „genaue und eingehende Betrachtung und Würdigung der Veränderungen, die die Kunstlieder im Volksmund erlitten haben, (kann) uns dazu verhelfen, die Eigenheiten des Volkslieds zu erkennen". Diese Betrachtungsart hat natürlich ihre Berechtigung und große Bedeutung, ist aber durchaus formal-literarisch. Als wichtigste Tatsache ist bei dieser formalen Analyse herausgesprungen — eine Tatsache, die paradox genug klingt: Das Volkslied hat im eigentlichen Sinne keine Form, es ist in dauernder Auflösung begriffen und lebt nur in Varianten, von denen eine so „echt" ist wie die andere.

Grundsätzlich wurde die Blickrichtung von der Formfrage nach der des Liedträgers erweitert durch Hans Naumanns Aufspaltung des Volkslieds in ein primitives Gemeinschaftslied und abgesunkenes Kulturlied. Dabei bleibt aber seine Vorstellung von primitiver Gemeinschaft durchaus problematisch. Es scheint mir notwendig, mit einigen Sätzen diese wichtige Frage zu streifen. Primitive Gemeinschaft ist für Naumann eine Sozialform der Frühzeit menschlicher Geistes- und Kulturentwicklung, die sich als archaischer Rest auch noch in den Unterschichten der Kulturnationen vorfindet. Die Form engeren menschlichen Gemeinschaftslebens entspricht einer Primitivform menschlicher Geistesentwicklung, der als Spätform das Für-sich-Sein, der Individualismus entgegensteht. Die der Gemeinschaft entsprechende Geistesstufe wird mit den Begriffen Prälogik und assoziatives Denken am besten gekennzeichnet. Wo diese noch vorherrschen, ist das Volk. Naumanns Gleichsetzung von Bauerntum und primitiver Gemeinschaft ist oft genug widerlegt worden, als daß ich darauf näher einzugehen brauchte. Mich interessiert hier nur der Primitivbegriff als solcher mit seiner psychologischen Deutung und seiner Anwendung auf das Liedleben. Naumann wendet den Blick zwar auf den Liedträger und sucht von da aus eine Erklärung der fließenden Form des Lieds zu geben; aber da die wesentlichen Eigenschaften des Trägers psychologisch gedeutet nur in Prälogik und assoziativem Denken bestehen, sieht er hierin auch die einzige Bedingung des Liedlebens. Dieses besteht für ihn im Erfaßtwerden des Kunstlieds von den im Grunde destruktiven geistigen Kräften des Volkes. Das Liedleben ist das Spiegelbild des Konfliktes zwischen dem Primitivgeiste und dem im Lied Form gewordenen individuellen Geiste. Darin liegt die „Mehrgesetzlichkeit" des Volkslieds, wie es M. Ittenbach formuliert hat.

Niemand kann leugnen, daß sogenannte primitive Geistigkeit im Volk vorhanden ist und dem Volksgut seine bestimmte Prägung gegeben hat. Und wenn wir den Lebensprozeß der Liedentformung betrachten, können wir mit dieser Fragestellung manches erhellen. Man muß sich aber bewußt sein, daß man im Grunde auch in einer formalen Betrachtung steckenbleibt, da man das, was man über das Volk sagt und sagen kann, ja schon im Ansatz festgelegt hat. Denn über den Träger wird ja nur ausgesagt, daß er prälogisch und assoziativ denkt.

Darüber nun erhebt sich die zwingende Frage: Haben wir mit dieser Vorstellung „Volk" das Wesen des Volkes, bei dem das Lied lebt, wirklich erfaßt? Und haben wir, von diesem Volksbegriff ausgehend, wirklich die Möglichkeit, das Wesen des Volksliedsingens zu bestimmen? An diesem Punkte nun setzt Julius Schwietering ein (Wesen und Aufgabe der deutschen Volkskunde, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. und Geistesgeschichte 1927; — Das Volkslied als Gemeinschaftslied, Euphorion 1929). Er stellt die grundlegende Frage: Welche positiven Kräfte sind es, von denen spontanes Volksliedsingen ausgelöst und

getragen wird, und wo finden wir diese Kräfte? Denn Prälogik und assoziatives Denken sind wohl im Volkslied wirksam, wecken es aber nicht zum Leben.

Bringen wir ein Beispiel: Im Kriege wird in irgendeiner Stadt in der Heimat ein Sieg verkündet. Eine große Menschenmenge versammelt sich auf dem Marktplatz, und spontan steigt aus der durch das gemeinsame Erlebnis zusammengebundenen Menschenmenge ein Lied zum Himmel: „Die Wacht am Rhein", oder „Wir treten zum Beten", oder auch „Großer Gott, wir loben dich". Wenn man nicht weiter weiß, singt man die letzte Strophe noch einmal, und wenn das Erlebnis stark genug ist, reiht sich ein Lied an das andere, wahllos, wie sie gerade kommen. Was hat dieses Ereignis ausgelöst? Durch gemeinsames Erlebnis sind für eine kurze Zeit die vielen Menschen, die dort zusammenstehen und sich sonst nicht grüßen und kennen, zu einer Gemeinschaft zusammengefaßt, und als Zeichen ihres gemeinsamen Erlebens hebt sich das Singen über sie empor. Aber ebenso schnell, wie es gekommen ist, versinkt es wieder. Still geht man auseinander. Ein wie ein zündender Funke zwischen sie fallendes Erlebnis hat für einen Augenblick alle zu entflammen vermocht und spontan das Singen ausgelöst. Denn daß es ohne alle Organisation und alle Bewußtheit geschieht, unterscheidet es von einer Gesangkunstübung, macht es zum Volksliedsingen. Aber das Singen kann nicht weiterleben, da die Gemeinschaft nicht fortdauert. Ein Lied nur oder ein Zyklus drängt ans Licht, aber die auslösende Kraft ist nicht stark genug, dieses Ereignis zu wiederholen. Vom Volksliedleben können wir noch nicht sprechen. Nur in gesteigerten Augenblicken wird die Menge zum singenden Volk. Darum kann sich kein geschlossener Liederschatz ausbilden. Man kennt kaum alle Strophen eines Lieds.

Von hier aus wird klar, was Schwietering unter einer Liedgemeinschaft versteht. Soll das Singen weiterleben, muß eine Dauergemeinschaft vorausgesetzt werden, die nicht nur durch ein einmaliges Erleben zusammengeschlossen wird, sondern die über die Zeiten hinweg aus gemeinsamem Erleben gleichsam zusammengewachsen ist. Das Erleben muß einen geformten Zustand geschaffen haben, der nicht von heute auf morgen zustande kommt, sondern der Tradition bedarf. Eine Gemeinschaft mit Form gewordenem Erlebnisgehalt ist die Trägerin des Volksliedlebens. Ihre Glieder tragen dauernd den Erlebnisgehalt, der sie und ihre Väter und Vorväter zusammengeformt hat, in sich, so daß in jedem Augenblick als sein Zeichen ein Lied ausgelöst werden kann, sobald sich nur einige zusammenfinden. Ja auch wenn einer allein singt, kann er dem gemeinsamen Gefühl Ausdruck geben. Das setzt voraus, daß alle einander kennen und daß der Kreis, in dem sie leben, übersehbar bleibt. Volk setzt sich aus solchen lebendigen Gemeinschaftszellen zusammen, die, in sich abgeschlossen, gleichzeitig doch mit dem ganzen Volkskörper in dauerndem Austausch stehen.

Der eine Masse zu einer geformten Dauergemeinschaft bildende Erlebnisgehalt muß solcher Art sein, daß er die Menschen in ihrem innersten seelischen Kern erfaßt. Je tiefer das Erlebnis verankert ist, desto stärker formend wirkt es. Stärkste Bindung schafft der Glaube. Ein das ganze Leben dauerndes gemeinsames Erleben des Religiösen im gemeinsamen Gotteshaus, wobei sich das Erlebnis des Religiösen mit dem der Heimat verbindet, hat die größte gemeinschaftformende Kraft. Denjenigen Menschen, die im gleichen Raum aufwachsen, die gleiche Schule besuchen, alle Ereignisse, religiöse und weltliche Feste, Unglücksfälle und Tod gemeinsam erleben und tragen, wird die Heimat zu einer ungeheueren zusammenschließenden Macht. Von hier aus verstehen wir, warum Schwietering das Bauerntum — natürlich in der allgemeinen Bedeutung, die auch den Ackerbürger, ländlichen Arbeiter und Handwerker einschließt — als die einzig heute noch lebende Volksliedgemeinschaft ansieht. Es müßte der Versuch gemacht werden, auch an anderen Stellen noch Liedgemeinschaften mit echtem Liedleben aufzusuchen.

Einen bedeutsamen Versuch, von sich aus zu einer neuen, gemeinschaftlich-organischen Lebensform vorzustoßen, stellte die deutsche Jugendbewegung dar, und es ist kein Zufall, daß das Ringen um die neue Gemeinschaft mit einer Neubelebung des Liedes Hand in Hand ging. Hier haben wir außerhalb der absterbenden Dorfliedgemeinschaften den Keim eines neuerblühenden Liedlebens. Und ebenso ist es kein Zufall, daß man hier wieder auf das altdeutsche Liedgut, das die Romantik literarisch hervorgeholt, nicht aber zu neuem Leben erweckt hatte, zurückgriff. Alle Liederbücher der Jugendbewegung, vom „Zupf" angefangen, sind aufs stärkste dem Wunderhorn verpflichtet.

Das gesunde Erbe der ins Schwärmerische sich verlierenden Jugendbewegung übernahm die Jugend des Nationalsozialismus. Hier formt ein neuer Glaube, dessen Inbrunst dem religiösen in keiner Weise

nachsteht, bei dem das am Boden haftende Heimatgefühl sich zum stolzen Nationalgefühl ausweitet, neue Gemeinschaftsgruppen. Und auch hier wieder spielte und spielt das Lied eine entscheidende Rolle. Das Horst Wessel-Lied — heute als Feiergesang der Nation festgelegt und der fließenden Form des schlichten Volkslieds enthoben —, war wahrhaft Liedzeichen der Kampfgemeinschaft der SA., an dem sich das Bewußtsein des Zusammenmarschierens der toten und lebenden Kameraden immer wieder stärkte.

Aus der Kampfgemeinschaft ergibt sich die Vorherrschaft eines bestimmten Liedtyps, des Kampf- und Marschliedes. Es ist erfreulich zu hören, daß auch das altdeutsche Landsknechtlied hier wieder auflebt.

Es ist klar, daß eine alle Altersstufen und Klassen und beide Geschlechter umfassende Bewegung mehr das Allgemeine, alle Einende herausstellt, als das gerade überwundene Trennende. Aber das Besondere braucht nicht das Trennende zu sein, das Besondere ist die Fülle des Allgemeinen. So wird man auch mehr und mehr darauf bedacht sein, die besondere Eigenart des Einzelverbandes und der Einzelgruppe zu pflegen, was sich auch notwendig im Lied äußern muß. (Es ist kein Zeichen von echtem Singegefühl, wenn Mädel Landsknechtslieder singen.)

Schon jetzt hat jeder besondere Verband seinen eigenen Liedervorrat, der Arbeitsdienst einen anderen als die SA., diese einen anderen als die HJ. Gespeist wird der wachsende Liedschatz teils aus der Übernahme des wiedererweckten „romantischen" Volksliedes (besonders im BDM. und in der HJ. als Erben der bündischen Jugend), teils aus Umdichtungen (vor allem in der SA.), teils aus Neudichtungen. Als echte Volksliedbildungen erweisen sich gerade die beliebtesten Lieder durch reichliche Übernahme von formelhaften Wendungen, ja oft von ganzen Motivgruppen aus bekannten volksläufigen Liedern („Im deutschen Land marschieren wir", „Als die goldne Abendsonne"), wie sich ja auch das Horst Wessel-Lied einer alten Volksliedmelodie unterlegt. Aus dem relativ kleinen Liedvorrat und der damit bedingten Bevorzugung von Lieblingsliedern erklärt sich ein verhältnismäßig schneller Verbrauch (Das Lied von der Lore). — Was diese erfreuliche Neubelebung des Liedlebens von der gewachsenen Volksliedkultur des Dorfes unterscheidet, ist die erstaunliche Fülle des Liedervorrates, die man hier antrifft, und die von aller Bewußtheit unberührte Spontanität des Singens als freies Ausströmen eines ungebrochenen Gemeinschaftserlebnisses. Dort ist das Lied Mittel zur Formung eines neuen Volkskörpers aus dem Wissen um die gemeinschaftsbildende Kraft symbolhaltiger Zeichen — auch das Lied wie die Fahne gehört dazu —, hier ist es einfach da als Frucht der sich darlebenden Gemeinschaftskräfte. Diesen sehr entscheidenden Unterschied dürfen wir nicht übersehen. Je stärker wieder echtes „Volk" wird, desto freier wird sich wahres Volksliedsingen entfalten.

Die geformte Gemeinschaft des „Volks" ist höchster Ausdruck der Kultur einer Nation. Die Masse hat so etwas, was wir Volkskultur nennen, nicht. Sie ist sozusagen der Rohzustand, aus dem sich die geformte Gemeinschaft als ein in Zeit und Raum geprägtes Besonderes heraushebt. Die in der Masse zerfließenden Gefühlskräfte ordnen sich an einem gemeinsamen Erlebniskomplex, sich gegenseitig tragend und im Volksgut zeichenhaft äußernd.

Von diesem Gesichtspunkt aus wollen wir das Volksliedleben betrachten, und zwar in bewußter Beschränkung an dem heute noch glücklicherweise lebendigen Idealtyp des Liedlebens, der bodenständigen und traditionsverpflichteten Singegemeinschaft des Dorfes. Hier lassen sich am klarsten die Gesetze des Liedlebens ablesen. Hier liegt die Wurzel seiner Gesundung!

II.

Wie lebt das Lied in einer Singgemeinschaft, wie sie uns heute noch im Dorf entgegentritt? (vgl. Bringemeier, S. 100, und Schwietering, Das Volkslied als Gemeinschaftslied, S. 237ff.). Wie, wann und von wem wird es gesungen? Träger des Lieds sind vor allem Mädchen und Burschen zwischen Schulentlassung und Verheiratung. In geschlossenen Dörfern bilden die einzelnen Schuljahrgänge die Liedgemeinschaften, bei Streusiedlungen finden sich Nachbarschaften oder auch die Bewohner eines Hofes zum

Singen zusammen. Gesungen wird nach Feierabend, bei leichter Arbeit, auf Sonntagsspaziergängen, bei Festen usw. Früher war besonders die Spinnstube wichtigster Mittelpunkt des Liedsingens.

Nach des Tages Arbeit schlendert ein Trupp junger Mädchen, eingehakt, die ganze Breite der Straße einnehmend, lässig durchs Dorf. Aus der friedlichen Ruhe des Abends heraus stimmt ein Mädchen ein Lied an, ganz ohne jeden Anstoß. Bald fällt ein anderes mit ein, und die übrigen können nicht anders als mitsingen. Alle sind zu einer Erlebniseinheit verschmolzen, und das gesungene Lied, seiner Herkunft nach vielleicht ein empfindsames Kunstlied, ist nichts anderes als Zeichen der friedsamen Abendstimmung. Von der anderen Seite kommt eine Schar junger Burschen entgegengezogen. Etwas Neues tritt hinzu: die erotische Spannung zwischen den beiden aneinander vorbeiziehenden Trupps überlagert die Abendstimmung. Die Burschen stimmen in das Lied der Mädchen nicht ein und beginnen mit einem neuen Lied, einem fröhlichen Liebeslied, und es dauert nicht lange, so werden auch die Mädchen mit hineingezogen. Nun wogt der Gesang der beiden Gruppen hin und her; ohne alle Übung und Absicht fließt ihr Singen dahin. Ein Lied reiht sich an das andere, ganz einmalig improvisiert, und so wie an diesem Abend wird es nie wieder sein.

Nach Feierabend sitzt die ganze Familie auf der Bank vor der Haustür. Alle sind mit leichten Arbeiten beschäftigt, was man als Erholung betrachtet. Die Frauen nähen oder putzen Gemüse, die Männer bessern die Geräte aus. Des Tages mühevolle Arbeit ist vollendet. Das Gefühl der Ruhe, des Friedens, der Ordnung und der erfüllten Pflicht ergreift die gemeinsam schaffende Familie, und aus dieser Stimmung beginnt man mit einem religiösen Lied. Die Lieder werden nicht mit Überlegung ausgewählt. Er fordert auch keiner zum Singen auf. Wenn das Erlebnis drängt, stimmt einer an, und die anderen fallen von selbst mit ein. Das Lied ist nicht das Primäre, es schafft nicht erst eine bestimmte Stimmung, sondern das Erlebnis geht dem Lied voraus und holt bereits fertige Lieder heran.

Die Auswahl des Gesungenen richtet sich nach der jeweiligen Zusammensetzung der Singegemeinschaft und dem besonderen Anlaß. Burschen unter sich treffen eine andere Liedwahl als junge Mädchen: hier herrscht das „sinnige", religiöse Lied vor, dort stehen die Lieder, die man als Soldat lernte, voran; und wenn Burschen und Mädchen zusammen sind, nimmt das Liebeslied den breitesten Raum ein. Besondere Feste haben ihre besonderen Lieder, die nur zu diesen Gelegenheiten gesungen werden. Jedoch ist jede Situation des Singens von der Ganzheit des gemeinschaftlichen Erlebnisgehalts erfüllt.

Die Erlebnisganzheit einer Singegemeinschaft findet ein klares Spiegelbild in der Zusammensetzung der Lieder, betrachtet von ihrem Gehalt her. Darüber geben die vor allem nach ästhetischen Gesichtspunkten aufgestellten Sammlungen oft ein ganz falsches Bild. Die große Bedeutung des religiösen Lieds im Liedleben eines Dorfes ist dadurch nie so ganz zum Vorschein gekommen. Man glaubte aus formalen Gründen das religiöse Lied gar nicht zum Volkslied rechnen zu dürfen. John Meier will es ausgeschieden wissen, weil an ihm der Zersingeprozeß durch die dauernde Kontrolle des gedruckten Textes im Gesangbuch gehemmt ist (Kunstlied und Volkslied in Deutschland, S. 16f.). Aber keine formale Bestimmung kann uns daran hindern, sie als echte Volkslieder anzusehen, da sie doch dem Volke Ausdruck seiner tiefsten Erlebnisse sind. Aufnahmen aus anderen Liedlandschaften, getätigt nach denselben Grundsätzen, wie sie bei den neueren westfälischen Sammlungen angewandt sind, werden das starke Überwiegen des religiösen Lieds sicher bestätigen. G. Hagemanns Sammlung (Bäuerliche Gemeinschaftskultur von Nordravensberg, Münster 1930), die in einem protestantischen, vom Pietismus berührten Teile Westfalens aufgenommen ist, zeigt noch stärkeres Hervortreten des religiösen Lieds als das in katholischer Liedlandschaft gesammelte Liedgut Bringemeiers.

Neben dem religiösen Lied nimmt das Liebes- und Tanzlied einen breiten Raum ein, wie es ja bei der Tatsache, daß die Liedträger vor allem junge Burschen und Mädchen vor der Verheiratung sind, nicht wundernimmt. Liebeslied, ebenso wie Soldatenlied ist stark mit heimatlichen Gefühlen befrachtet. „Straßburg, o Straßburg", „Schatz, mein Schatz, reise nicht so weit von hier", „Ich stand auf hohem Berge" wurden gesungen, wenn die Soldaten von der Musterung nach Hause kamen. Auch die Lieder, die sie später aus der Garnison mitbrachten, waren gefüllt vom Erlebnis der Heimat. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die meisten Soldaten- und Kriegslieder Heimwehlieder sind. Selbst draußen ist es das hier schmerzlich gefühlte Erlebnis heimatlicher Gemeinschaft, das sich im Lied zeichenhaft äußert und das das Leben des Lieds nicht absterben läßt (vgl. John Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde, Straßburg 1916).

III.

Jetzt kommen wir zum Lied selbst zurück. Unsere nächste Frage lautet, welche Wandlungen der Liedkörper bei seinem Leben im Volk erfährt. Man ist gewohnt, den Vorgang der Veränderungen nach Wortlaut und inhaltlichem Bestand eines vom Volk gesungenen Lieds mit „Zersingen" zu bezeichnen. Wir wollen versuchen, diesen Prozeß — der vom Kunstlied aus gesehen eine Entformung darstellt — von der Liedgemeinschaft aus als eine Einformung in ein neues Lebenselement zu würdigen.

Schon früh hat man die Dunkelheit und Sprunghaftigkeit in Sinnverlauf und Form der Volkslieder beobachtet und als ganz besonderes Stilmerkmal der Volkslieder herausgestellt. Goethe urteilt 1806 in seiner Anzeige von „Des Knaben Wunderhorn": „Der Drang einer tiefen Anschauung fordert Lakonismus. Was der Prose ein unverzeihliches Hinterstzuförderst wäre, ist dem wahren poetischen Sinne Notwendigkeit, Tugend, und selbst das Ungehörige, wenn es an unsere ganze Kraft mit Ernst anspricht, regt sie zu einer unglaublich genußreichen Tätigkeit auf" (W. A. I. 40, 358). Wir scheuen uns heute, von einem Stil des Volkslieds zu reden, da wir wissen, daß solche charakteristischen Formeigentümlichkeiten nicht einem bewußten Formwillen zuzuschreiben sind, sondern durch die Übernahme des Kunstlieds in die ganz andere Lebenssphäre der Singegemeinschaft ungewollt sich herausbilden. Das Lied wird aus seiner Einmaligkeit, der Formgebundenheit, die es zu bestimmter Zeit von einem bestimmten Dichter erfahren hat, herausgehoben und in die in gewisser Beziehung ungeschichtliche Gemeinschaft eingetaucht, die unhistorisch insofern genannt werden kann, als sie selbst das Gefühl hat, unveränderlich zu sein und die Überlieferung und das Erbe der Vorfahren treu weiterzutragen. Gemeinschaft ist zwar wie jede menschliche Kulturform geschichtlich geworden, sie erlebt sich aber als ewig gegründet, ungebrochen, absolut. Darin liegt gerade ihre Stärke. Für das Lied bedeutet das Auflösung seiner formgewordenen Bündigkeit. Es erhält für die Gemeinschaft einen völlig neuen Sinn seines Daseins. Während es der Sinn des Kunstlieds ist, einmalig flüchtiges Erleben durch Emporhebung ins Reich des Ästhetischen der Wirklichkeit zu entheben und zu verewigen, erhält es in der Gemeinschaft den Sinn, für einen ewigen Erlebnisgehalt ein einmalig flüchtiges Zeichen in einmalig konkreter Situation zu sein. Aus dieser wesentlichen Sinnverlagerung ergeben sich alle inneren und äußeren Veränderungen, die das Lied im Volksmund erfährt. Die ästhetische Form muß ihre Bedeutung und Berechtigung einbüßen, da das Lied dem Bereich des Ästhetischen völlig entzogen wird. Die Form wird zerschlagen und zersungen, der Sinn wird abgebogen oder gänzlich geändert. Je länger das Lied im Volke lebt und je weiter es dringt, desto stärker sind seine Umwandlungen. Von ihrem Standpunkte aus hatten die Dichter des Barock schon recht, wenn sie sich über die Demolierung ihrer Kunstprodukte durch das Volk beklagten: „Dieses nur verdreust mich, daß unsere Lieder nunmehro, als ob sie eben zu diesem Ende da, allen Holluncken, Naßen-Fliegen und Bier-Zapffen, so offt sie die Nase begossen, auffwarten, und zu Gebothe stehen müssen" (G. Schoch, 1660, vgl. Kunstlieder im Volksmunde, S. 71). 1791 aber heißt es schon bei Schubart: „Besser gelangen mir Volkslieder, ... die noch heutigen Tages das Glück haben, auf mancher Schneiderherberge gesungen zu werden".

Das immer vorhandene gleichartige Erleben des Volkes muß sich auch auf den Sinngehalt der gesungenen Lieder übertragen. Das bedeutet nichts anderes als eine Aufgabe dichterischer Einmaligkeit durch Verallgemeinerung und Typisierung von Gehalt und Form. Alles, was an Besonderem, Eigenartigem, Scharfumrissenem das Gedicht auszeichnet, wird abgestoßen und in eine allgemein gefaßte Formel umgesetzt. Die Personen werden nicht als Individuen, sondern, wie es das Leben der Gemeinschaft vorzeichnet, als Typen gesehen: Das Liebchen, das Mägdlein, der Jüngling, der Jäger, der Wanderer, der Soldat, der Vater, die Mutter, das Waisenkind, der Bauer, der Müller, der Schäfer, der Ritter, der Herr, der Knecht, die Magd usw. Auch dann, wenn Eigennamen — Heinrich, Mariechen — genannt sind, bleiben es im Grunde Typen. Kommt es doch in Westfalen vor, daß auf dem Bauernhof die eine bestimmte, gleichbleibende Aufgabe innehabende Magd immer den gleichen Vornamen behält, mag sie nun in Wirklichkeit

heißen, wie sie will. Auch bei historischen Persönlichkeiten hat man die Vorstellung von Typen. Scharnhorst, Blücher, Andreas Hofer sind eben verschiedene Bezeichnungen des Helden, und die Gleichgültigkeit, welcher Eigenname dasteht, zeigt sich in der Freiheit, mit der man ihn einfach austauscht. Besondere Worte und Begriffe, die das Volk nicht versteht, an die es deshalb auch keinen Erlebnisgehalt knüpfen kann, werden eingezogen und ersetzt. Nichts anzufangen weiß es mit antiken Götternamen. Aus Diana wird Die Anna; der Liedanfang „Hebe! Sieh, in sanfter Feier ruht die schlummernde Natur" wird zum Imperativ: „Hebe sie in sanfter Feier!" Maja, die Mutter Merkurs, kennt das Volk nicht, und so wird in dem Vers „O wie bist du mir so teuer, du Geschenk von Majas Sohn" der unverstandene Göttername zu Majors Sohn (A. Götze, S. 41).

Ebenso verfährt man mit Ortsbezeichnungen. Findet sich im Kunstlied eine örtliche Festlegung, so wird diese gern aufgehoben. Der Anfang von Pfeffels „Odoard und Isabell" lautet:

Im Land der Allobrogen
Lebt Fräulein Isabell;
Sie schoß mit Pfeil und Bogen
So gut als Wilhelm Tell.

Als Volkslied heißt es:

Eine Heldin ward erzogen
Mit Namen Isabell.
Sie schoß mit Pfeil und Bogen
So gut als wie ein Held. (Hübner S. 62).

Bei der Art der Änderung spielt die Assoziation eine große Rolle. Oft ist es rein klangliche Ähnlichkeit, die ein anderes verständliches Wort herbeizieht: „König Wilhelm saß ganz heiter an der Ems." Auch wenn ein Ortsname stehenbleibt, kann er innerlich doch ganz typisch aufgefaßt werden. „Straßburg, o Straßburg" meinte allgemein die Garnison, und „Bei Sedan auf den Höhen" war Bild des Schlachtfeldes schlechthin. Wie wenig man auf Ortsbezeichnung überhaupt Wert legt, zeigt folgendes Lied:

An der Weichsel gegen Osten
Ein Soldate stand auf Posten;
Er dem Lande anverwandt,
Ward zur Schildwach' er ernannt.

In der 5. Strophe wird der dem Lande anverwandte Soldat zu einem Sachsen gemacht. Das kann direkt zur Sinnlosigkeit auswachsen. Das Dirnböcksche Lied „Hoch vom Dachstein an" schließt in einer Volksliedfassung mit der Strophe:

Wo die Elbe fließt und wo rauscht der Rhein,
Und auf Bergen köstlich wächst der Wein,
Wo die Treue herrscht und die Einigkeit,
Und das Herz der Freiheit stolz sich freut,
Dieses schöne Land, dieses Steiermark,
Ist mein liebes, teures Heimatland.

(Kunstlieder im Volksmunde S. 87f.).

Darüber hinaus kann der ganze das Kunstwerk tragende Sinngehalt, wenn er der Geschlossenheit gemeinschaftlicher Erlebnisweise nicht angemessen ist, umgebogen, ja bis zur Unverständlichkeit zerstört werden. Bei dem obenerwähnten Stamfordschen Liede sehen wir, wie aus dem sentimentalen Werbungslied eine Waisenklage werden kann. Da die Melodie stärker als der Text den Erlebnisgehalt aufsaugt, ist es möglich, daß eine Melodie zwei ganz verschiedene Texte anzieht und daß Texte mit gleicher Melodie ineinander verschmelzen. Bei ähnlichen Weisen tritt die Anfangszeile des einen Lieds gern an das andere, ohne daß logische Sinnwidrigkeiten diesen Prozeß aufhalten. Logischer Widersinn steht gefühlsmäßiger Erlebniswahrheit nicht im Wege.

Wichtig ist, daß alle diese Umbildungen unbewußt und ungewollt vor sich gehen, genau wie das Singen selbst. Ja im Gegenteil bemüht man sich, quellengetreu, so wie man es zuerst gehört und gelernt hat, weiterzutragen. Aber die Veränderungen fließen notwendig von selbst mit ein, da Formerhaltung Bewußtheit und Formwille voraussetzen würde. Von hier aus gesehen hatte die Romantik recht, wenn sie vom dichtenden Volk redete, denn jedes Singen ist in gewisser Beziehung ein Neudichten. Es fehlt der Unterschied von Produktion und Reproduktion, der Abstand zwischen dichterischem Erlebnis und Nacherlebnis des Aufnehmenden. Denn jedes Lied bekommt seinen Erlebnisgehalt ganz und allein aus dem situationsgefärbten Grunderlebnis des singenden Volkes. Und jedes Singen ist ein Neuerleben und Neuschaffen.

Wesentlich mangelt dem sich selbst im Singen erlebenden Volk ein Sinn für Problematik, die immer eine gewisse Gebrochenheit aus intellektueller Einsicht, geheimen Zweifel einschließt. Grübelnde Frage

und Ungewißheit, ein ins Tragische weisender Ausgang eines Kunstlieds hat im Volkslied keinen Platz und verschwindet. Nicht aus formalen Gründen, etwa aus dem Bedürfnis, dem Lied einen festen Abschluß zu geben, geschieht die Umformung. Das Volk kann wohl sehnsüchtig und traurig sein und vor Grausigem den geheimen Schauer des Überirdischen erlebend bis in die tiefste Seele erschrecken, es mangelt ihm aber ein Sinn für Weltschmerz. Der Schluß von Eichendorffs Lied „In einem kühlen Grunde" klingt in dem Wunsch aus:

Hör' ich das Mühlrad gehen: / Ich weiß nicht, was ich will —
Ich möcht' am liebsten sterben, / Da wär's auf einmal still!

Eine Volksliedvariante schließt robuster: „Dann stand's auf einmal still." Diese Änderung zeigt, daß man für die leise Melancholie, die dem Kunstliede seinen Reiz gibt, keinen Sinn hat (Kunstlied und Volkslied in Deutschland, S. 37).

Feinere, stark ins Ästhetische hinüberspielende Auffassung der Liebe, wie sie die sentimentale Kunstlyrik des 18. Jahrhunderts zeigt, widerspricht der einfachen Liebesauffassung des Volks. Für das heimatliche Liebeserlebnis kann ein Lied, in dem der Mann sich empfindsam-rührselig um die spröde Geliebte das Herz abdrückt und Tränen vergießt, nicht gut als Grundlage dienen. Entweder fallen die nicht gemäßen Strophen einfach fort oder es werden die Rollen vertauscht: Was der flehende Jüngling im Kunstlied sagt, wird dem Mädchen in den Mund gelegt. Und aus der spröden Schönen wird der sich versagende Bursche.

Veränderungen des Gehalts sind im Grunde nicht von denen der Form zu trennen. Beides sind Auswirkungen desselben Vorgangs. Der Typisierung des Gehalts entspricht die Formelhaftigkeit nach außen. Das Lied will ja für ein Gleiches, immer Vorhandenes einen schon festliegenden Ausdruck — ein Zeichen — darstellen. Damit wird es wesenhaft zur Formel, im Ganzen und in seinen Teilen, die, losgelöst, sich wieder zu neuen Liedkomplexen zusammenfügen können.

Wie der Liebhaber und das Liebchen gleichbleibende Typen sind, wie sich der Ablauf der Liebesgeschichte immer in ähnlicher Form wiederholt, werden auch die äußeren Beschreibungen mit stets ähnlich lautenden Formeln vorgenommen. Die Schönheit der „Herzallerliebsten" wird offenbar an ihren „Äuglein klar", er küßt sie auf den „Rosenmund", er faßt sie an ihrer „schneeweißen Hand". Man liebt zur Frühlingszeit, „wenn die Rosen blühn". Beim Scheiden gibt man sich den „Abschiedskuß" usw. Wir erwähnten schon, wie sich aus den Formeln die verschiedenen Ursprungsquellen der Lieder ablesen lassen. Je älter ein Lied, desto stärker setzt sich die Formel durch.

Man kann so weit gehen, zu sagen, daß das Volkslied anstatt aus Worten, sich aus Formeln zusammensetzt. Sinneinheit bildet nicht das Einzelwort, sondern der Wortkomplex. An dem Wandel zur Formelhaftigkeit ist irgendwie jeder beteiligt, der das Lied gebraucht. Und wo das Lied wirklich lebt, steht jedem Singenden ein ziemlicher Schatz an Formeln zur Verfügung, mit denen er auch Neubildungen vornehmen kann. Dank der Formel ist die mitschöpferische Teilnahme bei Um- und Neubildung der Lieder für jeden Gruppengenossen möglich.

Die zahlreichen Einzeländerungen, die das Kunstlied auf seinem Wege zum Volkslied durchmacht, können wir auf zwei Grundprozesse zurückführen: den Prozeß der Aushöhlung und den der Kontamination.

Mit Aushöhlung meinen wir den uns schon bekannten Vorgang, daß vom Lied bei der Weitergabe im Volksmund alles, was für das Volk am Lied überflüssig empfunden wird, abfällt. Man mag im Einzelfall eine ganz mechanische Tatsache, wie das Versagen des Gedächtnisses, dafür verantwortlich machen, — daß man aber manches vergißt, zeigt eben, daß es als unwichtig oder störend empfunden wird, denn sonst ist das Gedächtnis des einfachen Volkes erstaunlich gut. Man sehe sich einmal das Liedrepertoire einer einzelnen Person an! Die Verkürzungen können im Einzelfall einen ästhetischen Gewinn bringen; dieser ist aber auf keinen Fall gewollt und wird meist auch nicht erreicht. Im Gegenteil: die Geschlossenheit, die logische Struktur und Stimmungsfolge werden fast immer zerstört. Bei manchen Liedern ist der ganze Zusammenhang bis zur Unsinnigkeit zerbrochen, und doch werden sie weitergesungen. Daran sieht man, wie geringe Bedeutung dem Text als solchem mit seinem immanenten Sinngehalt vom singenden Volke zugelegt wird. Das Erlebnis, das von außen dem Lied auferlegt wird, klammert sich vielleicht nur an eine Zeile an, und

das übrige bleibt nebensächlich, mag es nun stehenbleiben oder abfallen. Die Aushöhlung braucht nämlich nicht unbedingt auf die Form überzugreifen, wie es z. B. bei dem Liede „Drei Lilien, drei Lilien" der Fall gewesen ist. Hier sind nur noch einige Trümmer zurückgeblieben. Eine innere Aushöhlung aber hat stattgefunden, wenn nur eine Zeile oder eine Strophe die ganze Erlebnisrichtung angibt, während der Sinnverlauf des Lieds in einer ganz anderen Richtung weiterläuft. M. Bringemeier berichtet, wie in dem Dorf, in dem sie ihre Liedaufnahme machte, das Lied „Wir sitzen so fröhlich beisammen" als typisches Festlied galt. Obgleich es im weiteren Verlauf sich als patriotisches Lied entpuppt, lag für den Sänger der Sinn in der ersten Zeile, und die folgenden Strophen, die das Schicksal Napoleons besingen, verloren durchaus ihre eigene Bedeutung.

Wie wenig das Lied als künstlerische Einheit empfunden wird, kann man noch deutlicher am Vorgang der Kontamination ersehen. Darunter verstehen wir, daß sich Bestandteile verschiedenster Lieder zu neuen Gebilden zusammenfügen. Wie das Wort keine Sinneinheit mehr darstellt, so auch das geschlossene Lied nicht mehr. Als fester Kern besteht nur noch die Einzelformel, und diese kann sich von einem Lied loslösen — sei es, daß sie als Rest eines zertrümmerten Lieds frei geworden ist, sei es, daß sie von einem noch lebenden einfach abgesprungen ist — und Anhalt bei einem anderen Lied suchen. Der äußere Anlehnungsprozeß vollzieht sich meist nach den Gesetzen der Assoziation. Übereinstimmung irgendeines Worts, einer einprägsamen Formel, Ähnlichkeit der Melodie, des Motivs, Gleichheit in Versmaß und Reim usw. können im Einzelfall für die Anziehung auslösende Kraft gehabt haben. Die Voraussetzung liegt aber schon in der Gelockertheit des inneren und äußeren Liedgefüges. Stofflich sich ganz fernliegende und widerstrebende Liedstücke können sich so aneinanderreihen. John Meier brachte den Nachweis (Volksliedstudien, Straßburg 1917, S. 1ff.), daß folgendes Lied aus acht verschiedenen Bestandteilen zusammengeklebt ist:

Einst stand ich am eisernen Gitter
In so stiller Einsamkeit,
Klagte laut und weinte bitter,
Klagte Gott mein Herzeleid.

Einen Vater, den ich hatte,
Den ich oftmals Vater nannt',
Eine Mutter, die ich liebte,
Die hat mir der Tod entwandt.

Beide sind von mir geschieden,
Beide sind von mir getrennt,
Sie genießen Ruh' und Frieden
Und ich leb' in Traurigkeit.

Ach wie dunkel sind die Mauern
Und die Ketten doch so schwer!
Lange, lange wird's noch dauern,
Ist denn keine Rettung mehr?

Schönster Jüngling, meinst du's redlich
Oder treibst du mit mir Scherz?
Denk, ach denk, es ist gefährlich,
Zu verführen ein Mädchenherz.

Höre, Jüngling, mein Verlangen,
Höre, was das Mädchen spricht:
Laß mich küssen deine Wangen
Und mich ruhn an deiner Brust.

Die Formel tritt im verschiedensten Umfang auf. Sie kann in einem für eine bestimmte Sache gleichmäßig gebrauchten Wort bestehen oder eine feste Wortverbindung ausmachen; eine ganze Zeile kann formelhaften Charakter annehmen; schließlich ist es möglich, daß eine volle Strophe zur Formel erstarrt ist. Dann kann der Fall eintreten, daß eine solche Strophe sich aus ihrem ursprünglichen Liedkörper loslöst und nun selbständig umherwandert. Ja ein ganzes Lied kann sich aus anscheinend wahllos zusammengefundenen Wanderstrophen herausbilden, ohne daß ein selbständiger Kern vorhanden wäre, wie z. B. bei folgendem, aus dem Vogtland überlieferten Lied:

Der Himmel ist sehr trübe,
Scheint weder Mond noch Stern.
Der Schatz, den ich jetzt liebe,
Der ist sehr weit entfernt.

Ich hatt' einmal ein Schätzchen,
Jetzt aber und nicht mehr.
Wie kränkt mich diese Stunde
Von Herzen gar zu sehr.

Wer lieben will, muß leiden,
Die Liebe schmeckt sehr süß.
Es gibt keine größern Freuden,
Wenn sie von beiden ist.

Wenn ich mein Schätzchen küßte
Bei hellem Mondenschein,
Scheint gegen mich der Kaiser
Ein kleiner Mann zu sein.

Mein Schatz, der ist mir lieber
Als dieser Tisch von Gold,
Und wenn er mich recht liebet,
Bleib ich ihm treu und hold.

Ach hätt' ich dich nicht gesehen,
Wie wollt ich glücklich sein.
Aber leider ist es geschehen,
Es kann nicht anders sein. usw.

(Kunstlieder im Volksmunde S. 104.)

Wir sahen, daß nicht die innere gedankliche Folge ein Lied zusammenhält und das Singen weiterträgt; der Erlebnisverlauf allein dirigiert den Singverlauf. Hieraus müssen wir die Kettentechnik der Volkslieder begreifen. Formel und Kettentechnik bedingen einander. Solange das Erlebnis dauert, wird der gesungene Formelschatz in Anspruch genommen, und die Formeln lassen sich nicht anders zusammenfügen als durch Addierung. Dabei ist nur eine rein äußerliche Verknüpfung möglich. Die Liedformeln reihen sich wie Perlen auf einer Schnur zusammen. Das verknüpfende Band besteht in der Assoziation. Der Klang eines Worts zieht einen anderen Wortkomplex an, in dem dasselbe oder ein ähnliches Wort auftritt. Am reinsten können wir die Kettentechnik bei den im Volk selbst entsprossenen Liedern beobachten, da hier die Kraft, die in der geprägten Form eines Kunstlieds dem Zersingen entgegenwirkt, nicht in Tätigkeit treten kann. Das beste mir bekannte Beispiel ist das verbreitete, in Münster beim Lambertusspiel gesungene Reigenlied von der dummen Liese. Wir sangen es als Kinder folgendermaßen:

: Dumme Liese, hol Wasser,:
Dumme Liese, hol Wasser,
Hol Wasser, dumme Liese.

Womit denn, lieber Heinrich,
: Lieber Heinrich :
Womit denn, lieber Heinrich,
Lieber Heinrich, womit?

Mit'm Pott, du dumme Liese,
: Dumme Liese :
Mit'm Pott, du dumme Liese,
Dumme Liese, mit'm Pott.

Wenn der Pott aber ein Loch hat?
: Lieber Heinrich, :
Wenn der Pott aber ein Loch hat,
Lieber Heinrich, was dann?

Stopp' es zu, du dumme Liese, usw.

Überhaupt scheint die Kettentechnik ganz besonders dem langsamen, immer gleichmäßigen Schreiten beim Reigen, der ohne Ende in sich selbst zurückläuft, angemessen zu sein. Das Lied hat das Bestreben, sich immer weiter zu reihen, da ein Abschluß den Reigen unterbrechen würde. Bei einem anderen Lambertuslied beginnt fünfzehnmal jede Strophe mit den Zeilen: „Guter Freund, ich frage dir,/ Bester Freund, was frägst du mir?"

Wir gehen noch einen Schritt weiter: Nicht nur der Aufbau des Einzelliedes zeigt additiven Charakter, auch die aus einer Stimmung der Singegemeinschaft sich ausspinnende Liedfolge untersteht demselben Gesetz. Alle Mitsingenden haben einen bestimmten Liedschatz im Gedächtnis, der herangeholt wird, sobald die immanente Stimmung der im Erlebnis zusammengebundenen Menschen nach außen drängt. Solange nun dieses Erlebnis anhält, solange werden neue Lieder aus dem vorhandenen gemeinsamen Schatz hervorgeholt. Und ähnlich wie sich die Formeln zum Lied aneinanderreihen, fügen sich jetzt die Lieder zum Zyklus zusammen. Der Zyklus, nicht das Lied bildet die höchste Einheit, von der Formeln und Lied nur Teilstücke sind. Wenn wir den Verlauf einer Erlebnisphase, die ja dem Zyklus sein Gesetz vorschreibt, verfolgen, stellen wir fest, daß nicht nur Lieder sich zu lückenloser Folge vereinen: Gesprochenes (Gebete, Erzählungen, Berichte, Scherze, Rätsel) und Tänze können sich zwischen die Lieder als Verbindungsstücke einpassen. Das Ganze zeigt uns erst das Lied in seiner lebendigen Umgebung. Über den Sinnzusammenhang der zum Zyklus vereinten Lieder gilt Ähnliches, was wir bei der Formel schon gesagt haben. Ganz sinnfremde Lieder können in bunter Folge einander ablösen. Und umgekehrt das Paradox: Der Zyklus kann aus einem — immer wiederholten — Lied bestehen! Wie man in besonders ausgelassener Stimmung den Refrain eines Liedes oftmals wiederholt und damit die Stimmung heraufdrückt und steigert, so kann bei außerordentlichen, in einer Richtung verlaufenden Erlebnissen ein Lied, monoton wiederholt, gleichsam die ganze Wucht des Erlebens in sich aufnehmen. Wir sagten, daß im allgemeinen der ganze Erlebnisgehalt beim Singen immer mitklingt, ganz gleich, welche Seite gerade sich besonders vordrängt. Bei ruhigem Verlauf wechseln die verschiedenen Färbungen des allgemeinen Erlebniskomplexes einander ab. Zuerst steht vielleicht das Religiöse voran: Es werden geistliche Gesänge angestimmt; dann mag das Heimaterlebnis sich vordrängen: Liebes-, Vaterlands- und Soldatenlieder sind sein Ausdruck; das Erlebnis

der Liebe holt Liebes- und Spottlieder heran. Hier wird das Lied immer durch die besonders gefärbte Stimmung herangezogen. Wahllos wechseln die verschiedenen Liedtypen, so wie die Stimmung in verschiedenen Tönungen auseinanderläuft. Anders, wenn eine außerordentliche Erregung die Stimmung der Singegemeinschaft beherrscht und in eine Richtung drängt. Dann wird ein Lied als besonderes Zeichen ergriffen und in dauernder Wiederholung steigert es das Erleben bis zu seinem höchsten Punkt. M. Bringemeier gibt ein anschauliches Beispiel hierfür: Als 1870 die Mobilmachung erklärt wird, befindet sich gerade eine Schar des Dorfes Riesenbeck auf der Wallfahrt nach Telgte. In Münster erfährt man von dem Ereignis. Sofort werden die geistlichen Gesänge unterbrochen und man stimmt das Lied „Es braust ein Ruf wie Donnerhall" an. Das Erlebnis reißt alle mit sich fort, so daß sie das Lied auf dem Heimweg in endloser Folge singen.

Ausblick.

Bisher sind noch kaum Vorarbeiten vorhanden, die das Lied in seiner Gebundenheit im Zyklus, in dem es doch nur lebendig aufzufinden ist, betrachten. Eine von J. Schwietering angeregte Arbeit über das Erzählgut von Otto Brinckmann, die zum ersten Male Sage und Märchen in ihrem wirklichen zyklischen Erzählprozeß ganz unbeeinflußt von literarischen Vorstellungen wiederzugeben versucht, kann auch für die Volksliedforschung in methodischer Hinsicht richtungweisend werden (O. Brinckmann, Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft, Münster 1933). Wir sehen, wie bei dieser Betrachtungsweise sich die literarischen Gattungsbegriffe der einzelnen Erzählformen — Sage, Märchen — völlig auflösen. Ähnliches wird sich beim Volkslied ergeben. Von Liedern, die immer die Vorstellung eines abgeschlossenen Gebildes erwecken, wird man dann kaum mehr reden können: Wir werden nur noch vom Singen des Volkes sprechen dürfen.

Schrifttum.

Bibliographie: Volkskundliche Bibliographie, hrsg. von E. Hoffmann-Krayer. Straßburg 1919, Berlin 1920ff. — John Meier, in: H. Paul, Grundriß der germ. Philologie 2 II, 1, S. 1179—1219. — Ders., Deutsche Volkskunde. Berlin und Leipzig 1926, S. 334—344. — O. Schell, Das Volkslied. Leipzig 1908, S. 188—204. — P. Alpers, Untersuchungen über das alte niederdeutsche Volkslied. Diss. Göttingen 1911. — Jahrbuch der Volksliedforschung, hrsg. von J. Meier, Bd. 1ff. Berlin 1928ff. — Die deutsche Volkskunde, hrsg. von A. Spamer, Bd. 2. Leipzig 1935, Anhang S. 47—58. — Methodisches: Das deutsche Volkslied. Zeitschr. f. s. Pflege u. Kenntnis, hrsg. von Joseph Pommer und Hans Fraungruber. Wien 1899ff. — John Meier, Kunstlieder im Volksmunde. Halle 1906. — Ders., Kunstlied und Volkslied in Deutschland. Halle 1906. — Ders., Das deutsche Soldatenlied im Felde. Straßburg 1916. — Ders., Volksliedstudien. Straßburg 1917. — O. Böckel, Handbuch des deutschen Volkslieds. Marburg 1908. — P. Levy, Geschichte des Begriffes Volkslied. Berlin 1911. — Fr. Panzer, Das deutsche Volkslied der Gegenwart. In: Ilbergs Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Bd. 29, 1912, S. 63ff. — E. Wechßler, Begriff und Wesen des Volkslieds. Marburg 1913. — G. Kentenich, Das deutsche Volkslied der Gegenwart. Trier 1917. — A. Goetze, Vom deutschen Volkslied. Freiburg i. B. 1921. — Ders., Der Stil des Volkslieds. Leipzig 1929. — H. Naumann, Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig 1922. — G. Schünemann, Das Lied der deutschen Kolonisten in Rußland. München 1923. — R. Dessauer, Das Zersingen. Diss. Frankfurt 1926. — A. Hübner, Die Lieder der Heimat. Breslau 1926. — J. Schwietering, Das Volkslied als Gemeinschaftslied. In: Euphorion 1929. — C. Brouwers, Das Volkslied in Deutschland, Frankreich, Belgien und Holland. Groningen 1930. — M. Bringemeier, Gemeinschaft und Volkslied. Münster (Westf.) 1931. — W. Hansen: Wesen und Wandlungen des Volksliedes. In: A. Spamer, Die deutsche Volkskunde, Bd. 1. Berlin 1934. — J. Koepp, Das Volkslied in der Volksgemeinschaft. Ebda. — Wichtige Sammlungen: G. E. Herder, Volkslieder. Leipzig 1778f. — A. von Arnim u. Clemens Brentano, Des Knaben Wunderhorn. Heidelberg 1806ff. — Fr. K. v. Erlach, Die Volkslieder der Deutschen. Mannheim 1834ff. — Hoffmann von Fallersleben und E. Richter, Schlesische Volkslieder mit Melodien. Leipzig 1842. — L. Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder. Stuttgart u. Tübingen 1844f. — L. Erk, Deutscher Liederhort. Berlin 1856. — Hoffmann v. Fallersleben, Die deutschen Gesellschaftslieder des 16. und 17. Jahrh. Leipzig 1860. — R. von Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrh. Leipzig 1865. — L. Erk u. F. M. Böhme, Deutscher Liederhort. Leipzig 1893ff. — F. M. Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel. Leipzig 1897. — A. Hartmann, Historische Volkslieder und Zeitgedichte vom 16. bis 19. Jahrh. München 1907ff. — P. Alpers, Die alten niederdeutschen Volkslieder. Hamburg 1924. — L. Pinck, Verklingende Weisen. Metz 1926ff. — Deutsche Volkslieder. Hrsg. vom Deutschen Volksliederarchiv, Bd. 1. Berlin 1935. — Für die sehr zahlreichen landschaftlichen Sammlungen verweise ich auf die Bibliographien. Ich nenne hier nur die „Landschaftlichen Volkslieder", hrsg. im Auftrag des Verbandes deutscher Vereine f. Volkskunde. (Bisher 36 Bde.)

Das deutsche Volkslied (in musikalischer Beziehung).

Von Dr. **Joseph Müller-Blattau,**

Professor an der Universität Frankfurt a. M.

Die Weisen des deutschen Volksliedes sind uns lebendiger Besitz und zugleich Geschichte. Denn im Gebrauchsschatz unserer Lieder stehen alle melodischen Gestalten unserer deutschen Musik vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert nebeneinander. Das bedeutet für unsere Darstellung, daß die systematische Ordnung unserer Volksliedweisen und die Beschreibung ihres Stoffes und ihrer Form zugleich eine musikalische Geschichte des Volksliedes bietet. Und weiterhin, daß die Erkenntnis des entsprechenden Weisentypus uns erst die rechte Grundlage dazu gibt, das Leben eines solchen Volksliedes, das in der Veränderung, im Zurechtsingen durch den Gebrauch besteht, zu erfassen und darzustellen. Es ergibt sich dabei (vgl. M. Ittenbach, „Mehrgesetzlichkeit", Frankfurt 1933), daß, je eindringlicher wir der Geschichte und dem Grundstoff in der Form der Volksliedweise nachgehen, wir um so eher auch zum Kern ihrer erlebnismäßigen Verwendung und volkskundlichen Bedeutung gelangen.

Im deutschen *Kinderlied* erfassen wir einen Teil der *vorgeschichtlichen Voraussetzungen* unseres deutschen Volksliedes. Kein Zweifel kann bestehen, daß in ihm Reste der vorgeschichtlichen Musikübung der Germanen bewahrt und verwandelt worden sind. In altgermanischer Zeit war alles Dichten noch Singen. Musikalisches und Sprachliches lebte noch ungetrennt im tönenden Wort. Ein Gott hatte es durch Opfertaten gewonnen und handhabte es zuerst. Von ihm kam es als wirkender und weisheitsvoller Gesang zu den Menschen. Singend konnte der Zauberkundige heilen und schaden. Der des Vorzeit- und Zukunftswissens Mächtige konnte nur im klingenden Wort Zeugnis ablegen von Göttern und Helden, von Vergangenheit und Zukunft der Welt.

So erkennen wir zwei uralte Reiche des Liedes in altgermanischer Zeit: das *Zauberlied* und das *Erzähllied*. Verwehte Spuren des *Zauberliedes* sind uns musiklos aus frühgeschichtlicher Zeit erhalten. In den Merseburger Zaubersprüchen lautet der Heilsegen:

ben zi bena, bluot zi bluoda
lid zi gelidin, sose gelimida sin.

Einzig aus unserem Kinderlied klingt dazu noch eine Weise herauf: es ist die einfache Zeilenmelodie des Heilsegens oder des Pfeifenzaubers, den unsere Kinder heute noch singen (Beisp. 1). Wir wollen damit zunächst nicht sagen, daß etwa diese Melodie die alte Weise selbst sei. Aber zwei Dinge sind an ihr bezeichnend. Erstens die eintönige *Singart*, in der also das rein Musikalische aus dem Sprachgrunde noch nicht gelöst ist. Zweitens die *Zeile* als die *Einheit* eines solchen Liedes, dessen „Form" darin besteht, daß diese Zeile sich immer wieder schwingend in sich selbst bewegt. Es ist eine Melodik, der noch nichts von musikalischer Zeitlichkeit und Zielstrebigkeit innewohnt.

Der Pfeifenzauber freilich (Beisp. 1b) deutet in seiner *pentatonischen* Tonfügung wirklich auf einen frühgeschichtlichen Tonkreis zurück. Wir versuchen diesen durch Aneinanderreihung von fünf nacheinander angeschlagenen Quinten im Bild uns darzustellen. Aus f—c—g—d—a wird

d
c f
a g

Auch

hier kommen wir wieder auf den Kreis, in dem unsere Töne ohne jede lineare oder harmonische Bestimmtheit aufeinanderfolgen. Selbst die äußere Gebrauchsform des Kinderliedes, der Kreis des Reigens, weist auf die gleiche „zentrale" innere Erlebnisform zurück.

Die Erzähllieder der altgermanischen Zeit müssen ebenso die Zeilenmelodie als musikalische Einheit gehabt haben. Die wenigen, aus dem französischen Mittelalter uns überlieferten Weisen zu Erzählliedern gehen auf den Grundstoff einer Zeile zurück. Aber während im Zauberliede gerade Gleichlauf und Wiederkehr der einen Zeile wesentlich waren, muß das Erzähllied dem veränderten Inhalt der Zeilen entsprechend die Grundmelodie immer wieder verändert haben. Wir dürfen annehmen, daß jede Zeile dieselbe Grundmelodie hatte und doch keine der andern gleich war.

Ein anderes Beispiel, das der jüngsten Vergangenheit entnommen ist, führt uns weiter. Die Melodien zu den finnischen Erzählliedern (Runen), die noch heute bei den Volkssängern Finnlands leben, deuten auf jene alte Art der Melodieführung zurück. Zwei überlieferte Weisen setze ich zu den Anfangszeilen des Kalewala-Epos (Beisp. 2). Beide formen, indem sie zwei Zeilen melodisch als „Auf" und „Ab" zueinander in Beziehung setzen, Doppelzeilen.

Die erste Melodie bleibt innerhalb des Tonraumes der Quart. Ihr Aufstieg beträgt im Grunde nur einen Ganzton (d—e; e—d). Die zweite Weise erfüllt in ihrer ersten Doppelzeile den Quintraum und verändert die zweite dadurch, daß hier die Quint nicht von unten angegangen, sondern unmittelbar, wie im Kinderlied, angesungen wird. Als weiteres Beispiel stelle ich Strophen- und Kehrreimanfang des noch heute gebrauchten Sigurd-Reigens der Färinger dagegen. Der Quintraum ist hier der gleiche (Beisp. 3). Aber die melodische Fassung zeigt zugleich, daß nicht unbedingt die Reihenfolge Aufstieg: Abstieg zu gelten hat. Vielmehr ist, wie der Anfang des Kehrreims zeigt, die Fallzeile (von a nach d) die eigentliche Kernzeile dieser Worttonmelodie.

Einen letzten Beleg vorgeschichtlicher Musikübung in geschichtlicher Zeit bietet der berühmte englische Sommer-Kanon des 13. Jahrhunderts. Die Eintönigkeit der zugrunde liegenden Brummzeilen (Beisp. 4a) bezeichnet hier den durch eine große Terz eingestimmten Tonraum der Quint f—c. In ihm verläuft in Auf- und Abstieg die schließende Doppelzeile (Beisp. 4b) genau so wie in unserem Kinderlied (Beisp. 4c). Das ist alles, was wir durch mittelbare Schlüsse über die vorgeschichtlichen Voraussetzungen des deutschen Volksliedes ergründen können.

Dennoch führt ein unmittelbarer Weg des Verstehens von hier zu Geschichte und Bau des mittelalterlichen deutschen Volksliedes. Der einzeilige Ruf ist die Urzelle des geistlichen Volksliedes in deutscher Sprache. Zunächst trat „Kyrie eleison" an die Stelle altheidnischer Rufe! Aber dieses Kyriè eléisòn wurde von den Deutschen als rhythmische Zeile nach Art des germanischen Verses gesungen. Zwei Möglichkeiten bieten sich nach dem eben Gesagten: die Fallzeile auf f und die auf d. Deutsche Rufzeilen, wie Christè genáde u. a. wachsen an, lösen sich ab, werden selbst wieder erweitert und führen schließlich als zwei-, drei- oder vierzeilige Strophen ein selbständiges Volksliedddasein. Das Formproblem ist einfach. Die Kernzeile ist, trotz vielfältiger Veränderung, immer die gleiche. Die Ansingezeile aber, die vom Grundton zur Quint aufsteigt oder die Quint sofort antönt und umspielt, bietet unerschöpfliche Möglichkeiten der Veränderung.

Der Ostergesang „Christ ist erstanden", das älteste heute noch voll lebendige Lied unseres Singvorrats, zeigt Ausgangs- und Endpunkt der Entwicklung. Zunächst ist in der ältesten Überlieferung (Ms. Klosterneuburg, aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts) die Weise nur zweizeilig (Beisp. 5a), zu vierzeiligem Text. Aber die textlich noch ältere Form des Rufes ist uns daneben bis ins 17. Jahrhundert erhalten. Sie besteht aus nur zwei Textzeilen, die jeweils einer Rufzeile vorangestellt sind (Schema a r b r): Christ ist erstanden — Alleluja — von des Todes Banden — Alleluja. Es zeigt sich also, daß die zweite Zeile unserer Weise ursprünglich eine einzelne Rufzeile „Alleluja" gewesen sein muß, der die erste anwuchs zum zweizeiligen Gebilde.

Tafel X
(Rückseite)

Volklieder.

Das Lied vom jungen Grafen.

Langsam.

Ich steh auf ei = nem ho = hen Berg seh' nunter ins tie= fe Thal, = da sah' ich ein Schifflein

schwe = ben da sah ich ein Schifflein schwe = ben, da=rin= nen drey Gra= fen sass'n.

Ich steh auf einem hohen Berg,
Seh 'nunter ins tiefe Thal,
Da sah ich ein Schifflein schweben,
Darinn drey Grafen sass'n.

Der allerjüngst, der drunter war,
Die in dem Schiff'lein sass'n,
Der gebot seiner Lieben zu trinken
Aus einem venedischen Glas. *)

"Was giebst mir lang zu trinken,
Was schenkst du mir lang ein?
Ich will jezt in ein Kloster gehn,
Will Gottes Dienerinn seyn. „

"Willst du jezt in ein Kloster gehn,
Willst Gottes Dienerin seyn,
So geh in Gottes Namen;
Dein's gleichen giebts noch mehr! „

Und als es war um Mitternacht,
Dem jung'n Graf träumts so schwer,
Als ob sein allerliebster Schaz
Ins Kloster gezogen wär.

"Auf Knecht, steh auf und tummle dich;
Sattl' unser beide Pferd!
Wir wollen reiten, sey Tag oder Nacht;
Die Lieb ist reitens werth! „

Und da sie vor jen's Kloster kam'n,
Wohl vor das hohe Thor,
Fragt er nach jüngst der Nonnen,
Die in dem Kloster war.

Das Nönnlein kam gegangen
In einem schneeweissen Kleid;
Ihr Härl war abgeschnitten,
Ihr rother Mund war bleich.

Der Knab er sezt sich nieder,
Er saß auf einem Stein;
Er weint die hellen Thränen,
Brach ihm sein Herz entzwey.

Dieß schöne Volklied so **Herder** aus dem Munde des Volks in **Elsaß** aufgezeichnet, und seiner vortreflichen Sammlung Volklieder an die Spitze gestellt, ist wahrlich sowohl in Musik als Poesie voll lieber schöner Einfalt, und so voll heimlichem traurigem Leben; die Melodie geht so ganz den Gang der Traurigkeit; stets durch die nächst liegenden halben und ganzen Töne. Es hat etwas ähnliches mit der schönen Choralmelodie: **aus tiefer Noth schrey ich zu dir**, die ursprünglich auch wohl eine Volkmelodie ist. **Luther** nahm sie von einem katholischen Kirchengesang, die katholischen Kirchengesänge stammen größtentheils aus Griechenland u. s. w.; nur die Melodie zur dritten Zeile die ist mir etwas verdächtig, sie hat vielweniger den Charakter des einstimmigen Gesanges, als das Uebrige, wird auch durch die etwas unzeitige Wiederholung verdächtig, auch hab ich sie schon in einem andern Liede gehört: **Es stehen drey Stern am Himmel**, das durchaus eine zweistimmige Melodie hat, daher vielleicht ursprünglich ein Jägerhornstück oder dergleichen ist.

Hier

*) Nach der Tradizion ein Glas, das den Trank vergiftete.

Aus dem „Musikalischen Kunstmagazin von J. Fr. Reichardt 1782. Herders Aufzeichnung stammt wohl vom jungen Goethe (vgl. Goethes Volkslieder aus Elsaß-Lothringen herausgegeb. v. L. Pink S. 98)

Aus Bachs „Bauernkantate“. Der Bauernbursch singt im Rezitativ „Das ist zu klug für dich und nach der Städter Weise, wir Bauern singen nicht so leise; das Stückchen, höre nur, das schicket sich für mich“ u. stimmt nun auf die Weise eines alten Jagdliedes an: „Es nehme zehntausend Dukaten der Kammerherr alle Tag ein“

1 a) Heilsegen

Hei - le, hei - le Se - gen... etc.

b) Pfeifenzauber

Säppken, Säppken Sunner-hot, dat Wa-ter lep da-run-ner ut etc.

2 a)

Wer-de von der Lust ge-trie-ben, von dem Sin-ne auf-ge-for-dert, daß ans Sin-gen ich mich ma-che, daß ich an das Spre-chen ge - he.

b)

3 (gleicher Text)

Wollt ihr hö - ren nun mein Lied; vie - les kann ich sa - gen... etc.

(Kehrreim)

Gra - ni trug Gold von der Hei - de; Gra - ni trug Gold von Hei - de.

Hei, wie fuhr das Schwert aus der Schei - de..

4 a)

Sing Ku - ku

b)

c)

5 a)

Christ der ist er-stan-den von der Marter al - le
(Al - le - lu - ja)

b)

Christ ist er-stan-den...

(Var.) (Ky-ri-e-leis)

c)

Al - le - lu - ja, Al - le - lu - ja, Al - le - lu - ja.

6

Nu bitn wir den hei-li-gen Geist um den rech-ten Glauben al-ler-meist... (Ky-ri-e-leis)

7 a)

In Gottes Namen fahren wir...

b)

Wer das E-lend bannen will...

c)

8 a)

Nu ist diu bet-fart so here...

b)

Ma-ri-a muo-ter rei-nin meit...

9 a)

Nu tret herzu der buezzen welle...

b)

oder

(Slaht euch sere in Christes e - re!)

10

Ich spring an diesem Ringe...

[c!]

11 (Stüblein)

Wenn ich des Morgens früh aufsteh..

12

Mir ist mein Pferd ver-na-gelt gar...

13

Ez waz ein herre e-ren-rich...

14

Ich wil zu Land aus-rei-ten...

NB.

NB. Ey ia

15

Ein neues Lied wir heben an...

16

Vom Him-mel hoch da komm ich her...
Ich komm aus frem-den Lan-den her...

17

Christ lag in To-des-ban-den...

18

Durch A-dams Fall ist ganz verderbt...

19

O Heiland reiß den Himmel auf...

20

(Allemande ohne Text!)

21

Muskatellerlied

(Nachtanz)

22 a)

Benzenauer *etc.*

b)

etc.

23

Sind dir denn die Ho-sen-bän-der..

24

Anke von Tharau...

25 a)

Unter der Linden grüne...

b)

Dort da die Rose wuchse...

c)

Drei Li-li-en...

d)

Im Krug zum grü-nen Kran-ze...

26

(Schweizerlied)

27 a)

(Schnadahüpfl)

b)

Üb immer Treu und Redlichkeit...

28

Auf, auf ihr Brüder (Kaplied)..

29

(Schnadahüpfl) 1. 2.

30 a)

Als ich dich zum ersten Mal erblickte

b)

Nicht mehr lange geht es hier zu Lande...

c)

Aus Feuer ward der Geist geschaffen...

d)

Einst lebte ich im deutschen Vaterlande...

oder

31

Wir heben unsre Hände..

32

(Gerüstmelodie) (f d c b a!) (a - d)

Die vierzeilige Weise aber ist noch im 14. Jahrhundert aus der zweizeiligen gebildet durch Variation der zweiten Ansingezeile (Beisp. 5b). Die Rufzeile Kyrieleis, die innerhalb des Liedes nicht erklingt, ist als einfache Umspielung des Schlußtones am Ende neu eingeführt. Das später hinzugefügte Alleluja aber (Beisp. 5c) ist hinter der Ansingezeile nur aus Rufzeilen bestritten. Noch einmal erkennen wir hier den Kern: die Fallzeilen auf f und auf d.

Wie diese Grundstruktur in Weise und Bau erweitert werden kann, zeigt das ebenso alte Pfingstlied: „Nun bitten wir den heiligen Geist" (Beisp. 6). Deutlich ist in der ersten Doppelzeile zunächst die reich umsungene Fallzeile „um den rechten Glauben allermeist". Vorangesetzt ist eine Zeile, die stark den Grundton f umspielt. Beiden gemeinsam aber ist die eindeutig pentatonische Fügung. Die nächste Doppelzeile scheint in ihrem ersten Teil in zwei Kleinzeilen das a als Quint anzusingen. Danach läge dem zweiten Teil der sehr stark ausgebogene und im Schlußton nach oben geöffnete Fall a—d zugrunde. Das Kyrieleis geht zum eigentlichen Grundton ausgleichend zurück.

Der melodische Grundstoff läßt sich, von der Pentatonik ausgehend, in folgender Gebrauchsleiter darlegen:

A c d f g a c′ d′ f′.

In die gleichschwebende Tonartlichkeit ist demnach durch Herausarbeitung der beiden Quintfälle ein festes Verhältnis von Finalis und Konfinalis (Grundton und Quint) hineingekommen. Daß dies unter der Einwirkung der mittelalterlichen Kirchentonarten geschah, ist außer Zweifel. Aber deren Namen nun hier, für die Volksmelodie, einführen zu wollen, wäre ebenso falsch als die Deutung nach einem modernen Dur und Moll hin. Wir bleiben am besten bei dem, was wir bei der Beschreibung der Weisen selbst als Grundstoff erkennen.

Besonders günstig für das Gedeihen geistlicher Lieder in der Landessprache waren die Pilgerfahrten und Wallfahrten, in denen die Volksfrömmigkeit ihren Ausdruck neben und außer der eigentlichen Liturgie suchte. Ein Fahrtenlied ist uns aus jener Zeit noch vertraut, das ebenso zum ältesten Bestand unserer deutschen Lieder gehören muß wie die bisher genannten: In Gottes Namen fahren wir. Die Rufzeile, die als Keimzelle zugrunde liegt, lautet wohl: „Nu helf uns das heilig Grab (der heilig Geist)!". Ihm wachsen zwei Ansingezeilen vor, so daß wir zunächst eine dreizeilige Form entstehen sehen, der sich ein umspielendes Kyrie eleison anfügt (Beisp. 7a).

Die melodische Gestalt ist nicht einfach zu enträtseln. Wäre das angefügte Kyrie nicht, so müßte die dritte, die Rufzeile, den Fall a—d haben. So aber ist sie nach c herabgebogen. Die erste Ansingezeile müßte entsprechend d—a umfassen. Erst die zweite Zeile dürfte, dem späteren c entsprechend, zum untern Ganzton g abgleiten. Und merkwürdig, das zweite Fahrtenlied „Wer das Elend bauen will", der „Jakobston", bestätigt unsere Annahme (Beisp. 7b). Im Jakobston werden anschließend die beiden letzten Zeilen wiederholt und dabei die eigentliche Form der letzten Zeile (a—d) geklärt (Beisp. 7c). Aber auch das erste Fahrtenlied wird erweitert; zuerst durch verändernde Wiederholung der Rufzeile noch vor dem Kyrie; endlich erhält das angehängte Kyrie selbst noch Zeilentext, wird aufgebogen und mündet in ein weiteres, kürzeres Kyrieleis über d c d. Dazu kommt schließlich noch die Wiederholung des ganzen Gefüges von der Rufzeile ab — ein Beispiel für das wuchernde Wachstum dieser Zeilengestaltung.

Mitten in das Leben ähnlicher Lieder werden wir hineingestellt durch die Geißlerlieder aus dem Jahre 1349 (vgl. Hübner: Die Lieder der Geißler, Berlin 1931). Die Geißler zogen unter dem Gesang der Leise „Nu ist diu betfart so her" einher. Dabei ergibt sich in Wort und Weise, daß die vierte Zeile als Rufzeile der eigentliche Kern ist: „Nu helf uns der heilant". Ihr entspricht, etwas verändert, die zweite Zeile. Die erste tönt den Anstieg f—c aus, die zweite verändernd den Anstieg d—a. Ganz entsprechend (mit kleinen bemerkenswerten Varianten) ist das andere Fahrtenlied zu dem vielüberlieferten Spruchtext „Maria, Mutter reine Meid" geformt (Beisp. 8a und b).

Die Bußübung des Geißelns selbst aber war von einem andern langen Lied begleitet, das indessen nur auf vier Melodiezeilen gesungen wird. Hier hat die Kernzeile den ganzen Bogen d—a—d (Beisp. 9a). Vom Grundton abgesehen liegen eigentlich zwei Kleinzeilen zugrunde (a g ä; a g ä). Das entspricht den nun folgenden Kleinzeilen, für die ich nur zwei weitere Beispiele gebe. Von ihnen bringt das letztere das älteste Wortgut der Geißlerlieder (Beisp. 9b). Die Zahl der Zeilen, die in ständiger Wiederholung der Zeilenmelodien abgesungen werden kann, wächst bis zu 8 und 10.

Die Gunst der Überlieferung lenkt in diesen Kleinzeilen, denen noch fast magischer Sinn innewohnt, unsere Darstellung noch einmal auf die alten Zauber- und Segensformen. Das „Einlullende" ihrer Singweise, das auch wir heutigen noch unvermindert empfinden, hat sich in alten Wiegenliedern und entsprechenden Weihnachtsliedern erhalten. Nur von hier aus verstehen wir die mittelalterlichen Weisen des „Joseph, lieber Joseph mein" oder „In dulci jubilo" oder „Quem pastores laudavere" und die eintönig weinerliche Melodie des „Armen Judas". Wie der Übergang von hier in den andern geformteren Weisenbereich möglich ist, zeigt einzigartig das „alt Trierisch Christliedlein". „Es ist ein Ros' entsprungen" könnte man sich als Kinderlied recht gut auf die erste „leirige" Zeile gesungen denken, vielleicht mit schließender letzter Zeile. Aber das Eindringen des tonal bestimmten Quintfalls hebt die zweite Zeile zunächst heraus. Die erste wird dazu die Ansingezeile (der Anstieg f—a—c bietet die älteste Fassung!) oder tönt, wie in unserer Fassung, die Quint unmittelbar an. Die aus der Symmetrie herausfallende Mittelzeile (die fünfte) stellt den Quintenfall ganz rein dar. Aber sie ist, zur besonderen Heraushebung, selbst als g—c in den Bereich der Quint gerückt. Hier erfassen wir zuerst das formbildende Prinzip der Wendung zu einem andern Finalton, auf dem die Gestaltung der später zu besprechenden weltlichen Liedweisen beruht.

Mit Absicht ist der Bereich des geistlichen Volksliedes so ausführlich behandelt worden. In seinen Rufen tönte den Fremden zum erstenmal Eigendeutsches entgegen. Ein Reisebericht über die Kreuzpredigten des heiligen Bernhard stellt fest, daß beim Verlassen der deutschen Gegenden das „Christ uns genade" aufhörte und keine Gesänge mehr in der Landessprache zu vernehmen waren. Denn das romanische Volk kenne Derartiges nicht. — Am Anfang des 14. Jahrhunderts aber bezeugt ein deutscher Dichter, Hugo von Trimberg, in seinem Renner (V. 11080):

> Der leien leise durch tiuzschiu lant
> sint einveltic unde baz bekannt
> danne manec kunst, uf die geleit
> ist groziu kost und arbeit.

In dem geistlichen Lied hat das deutsche Volk des Mittelalters seine größte und unabhängigste künstlerische Leistung vollbracht.

Das deutsche weltliche Lied des Mittelalters ist quellenmäßig noch schwerer zu erfassen als das geistliche. Überlieferung von Weisen besitzen wir erst aus dem 15. Jahrhundert. Und auch hier haben wir streng zu scheiden zwischen dem Gesellschaftslied der bürgerlichen Hausmusik und dem Volkslied. Nur selten ist das letztere so eindeutig bezeichnet wie in der Karlsruher Handschrift (Codex mscr. St. Blasien Nr. 77). Fünf Weisen sind dort überliefert und die zweite als „Purengesangk" (d. h. als Volkslied), die erste mit dem entsprechenden lateinischen Namen „Comedium" bezeichnet. Ihre Textunterlegung ist (vgl. Moser-Quellmalz in den „Volkskundlichen Gaben" 1934) nicht unbedingt sicher. Doch besteht über die melodische Substanz kein Zweifel. Der Grundton ist jeweils d. Die erste Weise ordnet in Quintfällen an, deren Endton ich hier gebe: a (mit Ansingezeile), f, d, d, d. Zur Quint tritt die Terz als mögliche Finalis einer Folgezeile. Die zweite ordnet zwischen drei Quintfälle in d einen in a—f. Der untere Ganzton ist eine Möglichkeit der „Ausweichung", die wir bereits kennen. Freilich, über das Ausbiegen hinaus (wie wir es zum oberen Ganzton bei den geistlichen Liedern fanden) ist dieses c seinerseits wieder Quint zu f, also Konfinalis der Terz unseres tonalen Gefüges. Damit sind alle Möglichkeiten der Anordnung der Zeilenschlußtöne bereits gegeben.

Aus dem Liedbestand des Locheimer Liederbuches (Nürnberg 1540—60) heben sich einige wenige Lieder von ganz syllabischer Melodiebildung aus den zu mehrstimmiger Bearbeitung zerdehnten übrigen Melodien heraus. Die bekannteste ist „Ich spring an diesem Ringe" (Beisp. 10). Die Zeilenschlußtöne sind c c a c f. Die ersten beiden ließen sich wohl zu dem größeren Zusammenhang des Aufstiegs f—c zusammenfassen. Die vorletzte aber hat statt c bereits den Durchgangston b erfaßt. — Unter den drei geistlichen Liedern des L. L. geht eines nach Ausweis der Beischrift auf ein weltliches Tanzlied zurück, genannt „Stüblein" (Beisp. 11). Die Tatsache ist nicht vereinzelt; oft sind zu geistlichen Liedern des 15. Jahrhunderts, besonders des Heinrich von Loufenberg, weltliche Texte und Weisen benützt. Wir nehmen unser „Stüblein" als Muster einer solchen Übertragung (Kontrafaktur) aus dem weltlichen in den geistlichen Bereich. Zwar können wir die Zerdehnungen nicht alle lösen, aber die Gestalt der Melodie ist klar und durch die Finaltöne darzustellen: f a f | c f f (bzw. c) f. Wir stellen dazu eine Volksliedweise, die im Locheimer und Rostocker Liederbuch überliefert ist und die eben genannte rhythmisch zu deuten lehrt (Beisp. 12). Ihr Bau ist a f a f | c a f. Es ist also im Grunde die gleiche Weise! Sie weist uns in der rhythmischen Prägung zugleich auf die innere Zusammengehörigkeit des geschrittenen und gehupften Tanzliedes (4/4 bzw. 3/4-Takt), von dem wir für die Volksweisen des 16. und 17. Jahrhunderts werden auszugehen haben.

301. Pag. 37 aus dem Locheimer Liederbuch (um 1460) mit dem Lied „All mein Gedencken dy ich hab" und dem Besitzervermerk „Wolflein von Lochamer ist das gesenngk puch". Berlin, Staatsbibl.

Hier bleibt, angesichts dieser spätmittelalterlichen Tanzlieder, nur noch die Frage nach der sonstigen spielmännischen Liedkunst, vor allem nach den Erzählliedern. Die Weisenüberlieferung derselben entstammt erst frühestens dem Anfang des 16. Jahrhunderts; aber die Gestalt von Wort und Ton weist ins Mittelalter zurück. — Da ist zunächst die Weise zum Lied vom „Herzog Ernst" (Beisp. 13). Als Grundlage eines mehrstimmigen Satzes ist sie nie benutzt worden. Ihre Haltung ist also die einer nur zum ein-

IOANNES STHAL. XCIIII.

Ich wil zu Land aus reiten/sprach sich meister Hiltebrant /

der mir die weg thet weisen/ gen Bern wol inn die Land/ Sie sind mir vn-

kund geworden/viel manchen lieben tag/ Ey ia inn zwey vnd

dreissig iaren/Fraw Vtten ich nie gesach.

P ij

302. Das Hildebrandlied (Kernmelodie eines zweistimmigen Satzes) aus Rhau „Bicinia gallica“ 1545 (Tenorheft). Berlin, Staatsbibliothek.

stimmigen Singen bestimmten Volksmelodie. Freilich — der eigentliche Text des „Herzog-Ernst“-Liedes ist nicht dazu überliefert, noch weniger der Text des Sigenot- oder des Eckenliedes, die auf diesen Ton gesungen worden sein sollen. Erhalten ist sie nur zu geistlichen Texten des 16. Jahrhunderts. Doch ist die Echtheit der 13zeiligen Melodie nicht zu bezweifeln.

Ein zweites Formelement kommt durch den Text dazu, der altdeutsche Bar. Die Strophe ist geteilt in zwei gleiche dreizeilige Stollen und einen siebenzeiligen Abgesang. Der dreiheitliche Zusammenhang des Stollens ist klar. Die eigentliche Singzeile 1 und 2 umsingt als Kernton das a, die dritte aber formt abschließend den Quintfall h—e. Doch schließen sich 1 und 2, die ursprünglich ganz gleich gewesen sein mögen, im Tonfall deutlich zu einer Doppelzeile zusammen mit dem Verlauf a h c (a) : c h a. — Aus dieser Erkenntnis gewinnen wir den Schlüssel für die den Abgesang beginnenden zwei Doppelzeilen, denen der entsprechende „plagale“ Verlauf e g a : a g f e zugrunde zu liegen scheint. Bleiben die letzten drei Zeilen. Die erste von ihnen löst sich deutlich ab, indem sie den terzverwandten Quintfall g—c klar ausprägt. Von dieser isolierten Zeile und ihrer Anknüpfung aus ist das Hinüberspielen nach c und die entsprechende Anknüpfung wohl auch in die zweite Zeile des Abgesanges eingedrungen. Die zweite Zeile und die dritte nehmen den Gang der zweiten und dritten Stollenzeile auf. Daß die Abschlußzeilen übereinstimmen würden, war klar. Die vorhergehende aber wird vom Schlußton a verändernd nach e heruntergebogen. Bei aller Einheitlichkeit also herrscht unerschöpfliche Mannigfaltigkeit. Keine Zeile ist der andern gleich!

Noch deutlicher schimmert im jüngeren Hildebrandslied, das erst in den Rhawschen Bizinien von 1545 überliefert ist, die einheitliche Grundlage einer Doppelzeile durch (Beisp. 14). Zeile 1 + 6 (oder 8) geben den Kern: Aufstieg zum a + Fallzeile a—d. Zeile 2, die erste Fallzeile, wird jedoch im a festgehalten; die nächste, Zeile 4, nach f hinübergespielt und ihr entsprechend die Ansingezeile (Zeile 3) verändert. Zeile 5 und 6 geben noch klarer, was zugrunde lag. Doch ist die Fallzeile nach c, dem unteren Ganzton herabgebogen. Die Einschub-Kleinzeile („Ey ia“) aber deutet dies c als Quint zu f und wendet entsprechend dorthin. So verändert sich schließlich der Anknüpfung wegen auch der Anfang der letzten Ansingezeile. Das ist Handwerk des Spielmanns.

Die Volksliedweisen des 16. und 17. Jahrhunderts zeigen immer bewußtere Handhabung dieser Bauformen. Auf dem Gebiet des geistlichen Liedes ist Luther, wohl im Zusammenwirken mit seinem Freund Johann Walther, Nutznießer des Überkommenen und Neuschöpfer. Das „Lied von den zwei Märtyrern zu Brüssel" knüpft unmittelbar an die Tradition des alten Erzählliedes an. Wir tasten uns an Hand der Fallzeilen durch die Anordnung der Form hindurch und lassen die wechselnde Fassung der Ansingezeilen beiseite (Beisp. 15). Unverkennbar folgt auf die doppelte Anwendung des g—c die Hebung zur Quint (d—g, Zeile 6) und schließlich die Zurücknahme nach g—c (Zeile 8). Doch nun wird, als letzte Zeile, noch ein neuer Melodiezug angefügt zu den Worten „so reichlich hat gezieret". Er wendet sich kraftvoll und nachdrücklich von g nach c. Man spürt, daß an Stelle des Webens aus überkommenen Formeln etwas Neues, bewußtes Bilden, getreten ist.

Damit wird zugleich der alte Quintraum geweitet. Das zeigt der melodische Oktavbogen des Trutzliedes „Ein feste Burg" gleich in der ersten Doppelzeile. Nicht minder klar wird das Neue durch den Vergleich des Kranzliedes „Ich komm aus fremden Landen her" und Luthers Kinderlied zu Weihnachten „Vom Himmel hoch da komm ich her", das ursprünglich zu der ersten Melodie gesungen wurde. Es zeigt, mit dem andern vergleichsweise zusammengestellt (Beisp. 16), welcher gewaltigen Weitung unser F-Typus fähig ist. Zugleich spüren wir seinen besonderen tanzmäßigen Einschlag, an dem wir wieder anknüpfen werden.

Denn zunächst gilt es, den D-Typus in seiner weiteren Geltung zu verfolgen. Unmittelbar an „Christ ist erstanden" knüpft „Christ lag in Todesbanden" an (Beisp. 17). Der Vergleich zeigt, wie die Erweiterung geschah. Der übernommenen und gedoppelten ersten Doppelzeile gegenüber wird die zweite auf die Basis a (Fall e—a) gestellt. Die dritte lenkt wieder zum d zurück, wobei die vorletzte Zeile eigentlich auf den Fall c—f gestellt, doch bereits nach d weitergeführt wird. Wir merken uns diesen scheinbaren Septimenzusammenhang auch für Volksliedanfänge, die von d etwa nach c hinauflangen, um dann in den Fall c—f einzulenken.

Der D-Typus bleibt auch weiterhin Liedern von besonderem Ernst und besonderer Tiefe vorbehalten. Am einprägsamsten erscheint er in dem Reformationslied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt" (Beisp. 18). Hier ist die Kernzeile an den Anfang gestellt; freilich durch die zweite dann nach a gedeutet. Die fünfte Zeile wendet sich nach d—f, die sechste nach d; dann aber setzt sich die Tonartlichkeit des a durch; ihr entsprechend endet die vorletzte Zeile auf dem unteren Ganzton g; sie müßte also eigentlich heißen: a h c d̄ h c a g. Im 17. Jahrhundert wird zur gleichen Melodie der Text „Der grimmig Tod mit seinem Pfeil" gesungen. — Ihm angereiht sei das gewaltige Adventslied „O Heiland reiß den Himmel auf" (Beisp. 19), das den Typus klar ausprägt. Seine Lebenskraft dauert, fern jeder historischen Belastung.

Der F-Typus, den wir oben schon gerade bei Tanzliedern feststellten, wird der Träger der weiteren Entwicklung. Wie in der Abhandlung über Volksmusik gezeigt wurde, wird er zum Urbild des „deutschen" Tanzliedes jener Zeit, der Allemande. Urbildlich gibt ihren Typus ein französischer Tanzschriftsteller in seiner „Orchesographie" 1588 (Beisp. 20). Aber auch der Kinderreigen vom Gänsedieb, das Lied „Fuchs du hast die Gans gestohlen", zeigen noch seine Urform. Das Kranzlied, das wir oben nannten („Ich komm aus fremden Landen her"), gibt eine der gebräuchlichsten geschichtlichen Formen. Daß auch Erzähllieder diesen Typus einbezogen, ja daß sie sogar noch gesungen und getanzt wurden, berichtet Neocorus 1590.

Was ist das unverkennbar Typische der rhythmischen Prägung dieser Weisen? Einmal der großschlägige Vierertakt, in dessen Rahmen die Melodie ihren Hauptnachdruck auf dem dritten Schlage erhält. Zweitens die Möglichkeit der Doppelprägung in geschrittenen und gehupften Tanz, in Vortrab und Nachtanz, Reigen und Hupfauf. Dabei bleibt die Hebigkeit des Textes voll gewahrt; nur die Art und Weise des rhythmischen Anspielens hat sich geändert. An zwei bekannten Liedern sei das gezeigt. Das erste ist das alte Muskateller-Lied, das aber bereits im 16. Jahrhundert auch zu dem Text „Was wölln wir auf

Leimstängler. I. CANTUS.

Sind dir denn die Hosenbänder länger denn die Strümpe?
Sind dir denn die Nestel an den Schuhn so außge- walcken?
Sind dir denn die Hosen vnten weiter denn dar- o- ben?
Ist dir denn dein Wambs so außgefüllt mit einer spi- tzen?
Hangt dir dann umb deinen Halß so groß herumb der Kra-gen?
Ist dir denn der Randt am Hut so breit herumb ge- le- gen?
Thun dich denn die Fliegen vnnd die Mucken so ve- xie- ren?
Sitzt dir denn dein Käutzlein also hübsch auff deiner Stangen?

warumb bindest
gleich als weñ es
so hast du mit
was mag deñ dar-
daß er für ein
so dient er dir
möchst du wol für
so geh hin, vnd

du sie nicht herumbher inn die Krümpe?
Klauen wern von einem wilden Falcken?
leichter müh dein Füß hinein ge- schoben.
unter heimlich vnnd verborgen si- tzen?
G'schwade Reuter schatten möchte tragen?
für die Sonn so wol als für den Regen.
dein Gesicht ein Nasenfutter füh- ren.
thu damit viel feiner Vöglein fan- gen.

303. Der Leimstängler. Volkstanz aus der Schwalm. Aus V. Haußmann, Venusgarten, 1602. Sopranheft. Staatsbibl. Berlin.

den Abend tun" gesungen wird (Beisp. 21). Ich habe die Übertragung des Reigens in dem vierschlägigen Großtakt (auf $^4/_4$ verkürzt) belassen. Daß das Metrum unverändert bleibt, zeigt der Nachtanz, der nur die Hebungen etwas länger dehnt. Das zweite Beispiel (Beisp. 22) ist das Lied vom „Benzenauer" (a), das wir in einer andern Überlieferung (b) als Tanz finden. Doch ist die Umsetzung auch hier schlagend genug. — Zugleich lesen wir an den beiden Beispielen ab, daß auch das Erzähllied sich im Rahmen unseres alten F-Typus hält. Das erste Lied aber zeigt in seiner Zeilenführung eine überaus starke Durchsetzung mit Dreiklangsbezügen, die tonal-harmonisch (als Dominant und Tonika) gedeutet werden müssen. Hinter dieser neuen Tonalität tritt die alte rein melodische allmählich zurück.

Das stimmt auch zusammen mit der Lage der Quellen. Unmittelbare Überlieferung von Volksliedweisen ist überaus selten. Von „fliegenden Blättern" abgesehen, die aber oft nur die Angabe des „Tones" enthalten, spült meist nur ein Zufall die eine oder andere Weise ans Licht der geschichtlichen Überlieferung (vgl. „Das deutsche Volkslied" S. 63f.). Das eigentliche Sammelbecken der Volksliedweisen aber ist die mehrstimmige Hausmusik der Zeit. Vier Kreise kommen in Betracht: 1. die Überlieferung der Tanzlieder in den Tabulaturbüchern für Laute und Klavierinstrumente im 16. und 17. Jahrhundert (vgl. Merian, „Der Tanz in den deutschen Tabulaturen", Leipzig 1927); 2. die Überlieferung von Tanzliedern mit und ohne Text im mehrstimmigen Satz (z. B. Hausmann, DdT. Bd. 16); 3. die Sammlungen des einstimmigen und mehrstimmigen Barockliedes mit Generalbaß (z. B. H. Alberts Arien, DdT. 12 und 13); 4. endlich die Themen der großen Lied- und Tanzvariationen für Cembalo bei den niederländischen und deutschen Meistern des 17. Jahrhunderts.

Aus dem ersten Kreise stammt unser Beispiel des Muskateller-Liedes, aus dem zweiten das Tanzlied „Der Leimstängler", das heute noch als Schwälmer Volkstanz zum gleichen Text gesungen wir

Volklieder.

Ich will hier nicht wiederholen was ich am Anfange dieses Werks in dem Aufsatze, an junge Künstler, über Volklieder gesagt habe, sondern nur auf den Unterschied der beyden Melodien, die ich hier gebe, aufmerksam machen. Der ersten sieht man's gleich an daß sie früher ein Jägerhornstück gewesen, dem die Worte später untergelegt worden. Ich habe daher auch eine zweite Stimme nach Waldhornart darunter gesetzt. (Man nennt in der Kunstsprache diese Art zweystimmigen Satzes Bizinien.) Die zweite ist aber wohl eine ursprüngliche Liedermelodie. Ich zweifle zwar daß sie gerade zu diesen darunterstehenden Worten erfunden ist, indeß sind doch die Worte mit wahrem Naturgefühl untergelegt. Es ist das Schicksal der meisten Volklieder, daß sich die Melodien länger erhalten als die Worte: ist auch natürlich bey der großen Veränderung die die Sprachen Jahrhunderte hindurch erleiden. Vielleicht nur bey den schweizerischen Bergbewohnern findet man solche Volklieder die in Gesang und Wort gleich ursprünglich sind. Zergliedern mag ich diese Melodien nicht weiter nach dem was ich in erstangeführten Aufsatze bereits von Volkliedern gesagt habe. Denen die sich nicht gleich beim Singen oder auch Lesen dieser Lieder heimlich getroffen fühlen, denen rath ich sie gar nicht weiter anzusehn. Für die, die sie aber gerne singen werden, muß ich hier noch bemerken, daß sie oft zwey bis drey Sylben auf eine Note zu sprechen haben, wo der Sylben mehr als Noten sind: wie und wo das geschieht sagt das Gefühl bald. So z. B. fühlt man in der letzten Strophe des zweiten Liedes, bei den sehr ausdrückenden Dacktilen daß man die Worte so unterlegen muß:

Du Müller, du Mahler, du Mörder, du Dieb, du hast mir meine Schwester zu den Mörder ge- führt u. s. w.

Etwas lebhaft.

Dort dro- ben in je- nem Tha- le da trei- bet das Wasser das Rad; Es trei- bet nichts anders als Lie- be vom A- bend bis an den Tag.

Dort droben in jenem Thale
Da treibet das Wasser das Rad;
Es treibet nichts anders als Liebe,
Vom Abend bis an den Tag.
Das Mühlrad ist zersprungen
Die Lieb hat noch kein End,
Wenn zwey von einander scheiden
So geben sich einander die Händ.
Ach! Scheiden, ach Scheiden
Wer hat Scheiden erdacht,
Es hat mein jung frisch Leben
Zum Untergange gebracht.
Es ist ja kein Apfel so schön so rund
Es stecken zwey Kernlein drin'n

Es ist kein Mädchen im Lande
Es hat ein'n falschen Sinn.
Wer kann dann nun vertrauen?
Scheidt' er ihnen aus dem Aug:
Ein falscher Sinn, ein hoher Muth
Ist aller Jungfern ihr Brauch.
Dort in meines Vaters Lustgarten
Da stehen zwey Bäumelein
Das eine das träget Muskaten,
Das andre braun Nägelein.
Muskaten die sind süße,
Braun Nägelein riechen gar wohl
Die will ich mein'n Schätzgen verehren
Daß es dran riechen soll.

Bb 2

Aus dem „Musikalischen Kunstmagazin von J. Fr. Reichardt" 1782. Goethes Aufzeichnungen aus dem Elsaß sind verwertet. Die Weise ist die gleiche wie zum Lied „Vom eifersüchtigen Knaben". (Vgl. Goethes Volkslieder aus Elsaß-Lothringen, a. a. O. S. 47).

Tafel XI
(Rückseite)

Ein Handwerksburschen- und ein Jägerlied aus Ludwig Erks handschriftlichem Nachlaß

1. Aennchen von Tharau.

Moderato. Tenor 1.

304. Friedrich Silchers Komposition des „Ännchen von Tharau". Aus „XII deutsche Volkslieder". Heft 2.

(Beisp. 23). Dem dritten Kreis gehört zu die Weise des „Anke von Tharau", das von Albert als „Aria incerti autoris", also als Volksmelodie, bezeichnet wird. Sie ist, wie ich in der „Musik" (April 1934) nachgewiesen habe, der Nachtanz eines Tanzliedes vom „Ännerlein von Torgau", dessen Urtext verloren ging (Beisp. 24). Aus dem letzten Kreis sei die wichtige Volksweise genannt, die zugleich auf starke Befruchtung des deutschen Volksliedes von England und den Niederlanden her verweist, die Melodie von „Unter der Linden grüne" (Beisp. 25a). Ursprünglich stammt sie wie die des anderen vielgesungenen Liedes „Von der Fortuna werd ich getrieben" aus England; über die Niederlande kam sie nach Deutschland. Sweelinck, der Lehrmeister vieler deutscher Organisten, hat sie unter der Bezeichnung „Allemande Unter der Linden grüne" als Variationsthema benutzt.

Stellen wir dazu noch eine andere Allemande (Beisp. 25b) aus dem Liederbuch des Leipziger Studenten Clodius (1669), dann ergibt sich ganz unmittelbar die Beziehung zu unserem lebendigen Liedschatz. Denn die erste Weise singen wir noch zu dem Soldatenlied „Drei Lilien" (Beisp. 25c), die andere zu „Ich stand auf hohem Berge" und „Im Krug zum grünen Kranze". Für beide ist zunächst bezeichnend, daß sie als „mixolydisch" (Beisp. 25d), d. h. als Dur ohne große Sept, erscheinen. Die alten Quintfälle schimmern durch den Bau der Melodie noch deutlich hindurch. Bei der „Allemande Linde" gibt die erste Taktgruppe deutlich den Grundfall c—f (vgl. 25c), die zweite müßte entsprechend g—c anfügen. Aber hier zeigt sich die Einwirkung des Harmonischen. Nicht mehr auf die melodische Prägung der fünften Stufe kommt es an, sondern auf den Dominantdreiklang, den der Ton g genau so gut vertreten kann als c (unter der Voraussetzung einer harmonischen zweiten Stimme, die das e oder gar das c darunter singt). Der nächste Takt bezeichnet, in umgekehrte Richtung gewendet, den Fall f—b, selbstverständlich mit es; die übernächste

entsprechend c—f. Und nun folgt, ganz ins Harmonische, d. h. in die Folge Dominant—Tonika abgleitend, die schließende Taktgruppe.

Beim zweiten Lied ist die Grundstruktur anders. Zugrunde liegt für die erste Viertaktgruppe der einfache, aus dem Kinderlied wohlbekannte Aufstieg f—c. Er wird jetzt aber durch h harmonisch im Sinne einer neuen Dominant (g h d) geschärft. Ähnlich wird in der schließenden Viertaktgruppe, die den Abstieg c—f ausformt, die Unterdominant b durch ihre eigene Dominant (charakteristischer Ton es!) unterstrichen. Damit sind auf der Grundlage der alten Melodik die neuen Einschläge bereits gegeben. Jenseits des Jahres 1750, das in der Kunstmusik eine so gewaltige Zeitwende bedeutet, beginnen sie als Elemente eines neuen Weisentypus wirksam zu werden.

In dem Typus der „Allemande" aber hatte für das 16. und 17. Jahrhundert das deutsche Volk eine Weise gewonnen, die jenen zweiten Weisentypus des Mittelalters zu neuer rhythmischer Bestimmtheit umbildete. In dieser Gattung des Tanzliedes, das die andern Nationen als typisch deutsch empfanden und benannten, hatte das deutsche Volk seinen eigentümlichen Lebensausdruck gefunden.

In den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts beginnt, von Hamann, Herder und dem jungen Goethe ausgehend, die Erneuerung des Volksliedes in Wort und Weise. Herders größtes Verdienst ist es, Singbarkeit und Singgebrauch als wesentliches Merkmal des Volksliedes herausgestellt zu haben. Seiner eigenen Sammlung freilich, die 1778 erschien, kann er durch die Ungunst der Zeit die Melodien nicht beigeben. Und auch in „Des Knaben Wunderhorn" (1806) werden keine Melodien abgedruckt. Hier war es Goethe, der in seiner Rezension wünscht, daß diese Lieder, „in ihrem eigenen Ton und Klangelement von Ohr zu Ohr, von Mund zu Mund" neu belebt, zum Volke zurückkehrten.

So blieb es den Musikern überlassen, für den Fortbestand der alten Weisen und Schaffung neuer zu sorgen. Gerade J. Fr. Reichardt veröffentlicht in seinem „Musikalischen Kunstmagazin" (1827) unter andern zwei Weisen zu den von Goethe im Elsaß aufgeschriebenen Liedern. In der gleichen Zeitschrift druckt er die Vorrede seiner „Frohen Lieder für deutsche Männer" (1781) nochmals ab, in denen er die Richtlinien für neu zu schaffende Liedmelodien gibt. Es müssen solche sein, die „für sich ohne alle Begleitung bestehen können", die „in der einfachsten Folge der Töne, in der bestimmtesten Bewegung, in der genausten Übereinstimmung der Einschnitte und Abschnitte" die Eigenart des Liedes so treffen, daß man „die Melodie . . ., nicht ohne die Worte, die Worte nicht ohne die Melodie mehr denken kann". J. A. P. Schulz umschreibt, in der Vorrede zu seinen „Liedern im Volkston" (1782), das Wesen der Volksliedweise ähnlich.

Solcher Art waren die alten Kirchenlieder. Aber die schöpferische Zeit auf diesem Gebiet ist endgültig vorbei. Dagegen bot das Kinderlied in seiner urtümlichen Zeilenmelodik erwünschte Anknüpfung. Von J. Fr. Reichardt stammt die Weise zu „Schlaf Kindchen schlaf", die wir heute noch singen; von J. A. P. Schulz die Weise zu „Ihr Kinderlein kommet" (ursprünglich „Wie schön ist's im Grünen") — beides einfache dreiteilige Formen. Eine Weise Mozarts ist die zweiteilige Liedform des „Komm lieber Mai". Damit sind die beiden Grundmöglichkeiten der Gestaltung gegeben. Wie darüber hinaus größer anwachsende Strophen (6 Zeilen, 12 Zeilen) aus der gleichen Substanz gestaltet werden können, erweisen „Der Mond ist aufgegangen" von Schulz und das „Heidenröslein" von Reichardt. Was alle diese Melodien von der älteren Volksliedweise unterscheidet, ist die Durchsetzung der Melodie mit den Tönen der Grunddreiklänge der Tonart. Das zeigt das kleine Wiegenlied im Vergleich zur alten Zeilenmelodie vielleicht am deutlichsten. Und wie harmonische Zweistimmigkeit, nämlich darunter oder darüber gesungene Sexten und Terzen auf die Bildung der Melodie einwirken können, zeigt der Schluß von „Im Krug zum grünen Kranze" (Beisp. 25 d). Die Betonung der guten Taktteile zieht diese Harmoniewirkungen auf sich. So wird im vorletzten Takt des Liedes „Drei Lilien" (Beisp. 25 c) plötzlich der alte Allemanden-Rhythmus verlassen zugunsten eines überstark unterstrichenen Quartsextakkordes, der den Ton f als Bestandteil von c f a deutet und ihn sogar oft nach a zu übersingen verleitet. Unter der Einwirkung des Schwerpunktsrhythmus gliedert und schließt

sich die Form des Liedes. Jetzt erst können wir musikalisch von einer zweiteiligen (a b) oder dreiteiligen (a b a) Liedform, der freilich immer noch die alte Einheit der Zeile und Doppelzeile zugrunde liegt, sprechen.

In jenem Aufsatz im „Musikalischen Kunstmagazin" hatte Reichardt ein Schweizerlied als Muster einer Volksweise abgedruckt (Beisp. 26). Auch sie geht auf eine ganz einfache Zeilenmelodik zurück. Die zweite Zeile mag man sich zunächst auf der Basis f denken. Dann tritt die dritte, aus zwei Kernzeilen bestehend, in die untere Oktav, und der Anschluß der vierten ist auf gleicher Ebene. In der aufgezeichneten Gebrauchsform aber ist durch die Quintversetzung der zweiten Zeile die ganze Lage in die Höhe gerückt. Der Singende ist nun gezwungen, an der kritischen Stelle, beim Anschluß der letzten Zeile, die Tonhöhe um eine Oktav zu ändern. Auch das gehört zu den Merkmalen des Singgebrauchs der neueren Volksliedweise.

Mit diesem Beispiel war auf die Lieder des Bauernvolkes als Quell der Erneuerung und Vorbild für Neuzuschaffendes verwiesen. Dort lebte auch das ältere Weisengut in lebendigem Gebrauch, vom Stilwandel der Kunstmusik unberührt, fort. Schweizerlieder, schwäbische Lieder und Tiroler Lieder wurden in der Folgezeit in reicher Fülle gesammelt und neu gefertigt. Aber von dem echten schwäbischen Lied „Drunten im Unterland" heben sich etwa die unechten Tiroler Lieder („Tiroler sind lustig" und „Aufm Bergli") in der Weise betrüblich ab.

Dabei hatte sich für die Schnadahüpfl, also für die Stegreifgesänge des bayrischen und österreichischen Alpenvolkes, ein Typus herausgebildet, der Altüberliefertes und Neues klar vereinte. Die hier als Beispiel (Beisp. 27a) gegebene Vierzeilerweise in „zweiteiliger Liedform" darf als Urbild für alle gleichartigen Weisen gelten. Ihr harmonischer Grundriß ist, in Stufendreiklängen ausgedrückt, entweder I V | IV V I, wie bei dem Schnadahüpfl. In dieser Folge ist das alte Öffnen und Schließen der Zeile durch das Öffnen des Grundrisses zur fünften Stufe und späteres Schließen zur ersten hörbar geworden. Über diesem Grundriß sind unzählige melodische Variationen möglich, im Dreier- und Viertertakt.

„Üb immer Treu und Redlichkeit" (Beisp. 27b) verdoppelt die Stufenfolgen zu I V I V | IV V I IV V I. „Wohl auf Kameraden" läßt im zweiten Teil die vierte Stufe aus und begnügt sich in lapidarer Einfachheit mit V I. Andere Weisen wiederum, wie „Goldne Abendsonne" oder „Ich hab mich ergeben" begnügen sich mit einer in die erste Stufe zurückschließenden ersten Hälfte.

Ebenso unerschöpflich sind die Möglichkeiten der „dreiteiligen" Liedform, die in ihrer dritten Doppelzeile mehr oder minder genau auf den Anfang zurückgreift. Das berühmte Kaplied des Schwaben Schubart (Beisp. 28) ist eines der frühesten und bekanntesten Vorbilder dafür. Die erste Doppelzeile kadenziert deutlich zur Dominanttonart A-Dur; die mittlere Doppelzeile erweist ihre besondere Mittelstellung durch sequenzierende Wiederholung der Zeile. Die dritte Doppelzeile ist eine nach D-Dur zurückgewendete freie Verwandlungsform der ersten. „Der Gott, der Eisen wachsen ließ" und „Freiheit, die ich meine" stehen dieser Weise nahe.

Die Weise des Deutschlandliedes, die wir freilich heute nicht mehr auftaktig, sondern volltaktig beginnen, ist die zweite bekannteste Prägung einer dreiteiligen Form. Die Wendung der zweiten Doppelzeile zur Dominant, die stark und eindringlich veränderte Gestaltung der dritten Doppelzeile im Vergleich zur ersten, kommen uns im Singgebrauch unmittelbar als der der Melodie innewohnende Schwung zum Bewußtsein. — In anderer Weise zeigen das Verhältnis der dritten zur ersten Doppelzeile etwa die Melodie Silchers zum „Guten Kameraden", deren verändernde Umprägung der dritten Doppelzeile musterhaft ist. Im heiteren Gegensatz dazu steht die ebenfalls dreiteilige, in Entsprechungen und Symmetrien absichtlich klappernde Weise vom „Vetter Michel". Noch zwei Gegenpole der gleichen Formgestalt bei gleichem Grundriß seien erwähnt: die in längeren Notenwerten ruhig, fast feierlich dahinschreitende Melodie des Bergmannsliedes „Glück auf". Dagegen halte man die bewegte, jede Doppelzeile überdies in doppelter

Fassung umsingende Weise des Studentenliedes: Ein lust'ger Musikante. Genug der Beispiele, die sich fast ins Unendliche häufen ließen!

Woher kamen alle diese Lieder? Meist aus der Kunstmusik oder besser aus der geselligen Hausmusik. Sie sind, wie Schubarts Kaplied oder Schuberts Lindenbaum oder Silchers Lieder, als Lieder beim Klavier zunächst bekannt geworden oder aus der Männergeselligkeit der Liedertafel oder der Studenten ins Volk gedrungen. Hierher gehören Goethes Lieder für Zelters Liedertafel oder Claudius-Andrés bekanntes Rheinweinlied oder gar Schillers „Freude schöner Götterfunken" (vgl. „Musik", Oktober 1934). Über die Hausmusik drangen auch die besten Singspiellieder norddeutscher und österreichischer Herkunft ins Volk. Sie sind heute jedoch vergessen.

Für bestimmte Stände sind besondere Gattungen charakteristisch. Unter den älteren Turnerliedern, unter den Soldatenliedern finden sich die meisten Marschlieder, in welche auch die gebräuchlichsten Jägerlieder einmündeten. Wirkliche ernste Ständelieder, wie das Bergmannslied „Glück auf", zu dessen Weise wir heute das Saarlied singen, sind freilich selten. — Eine ganze Reihe ausländischer Volkslieder drang seit Herder in unseren Liedgebrauch ein. Eigene Volkslieder wurden in Quodlibetart unter Zusammenstückung mehrerer Lieder erweitert, so im Weltkrieg der „Gute Kamerad" oder heuer die „Lore". Aber gerade bei dem letzten Lied erlebten wir, wie kurzlebig durch den Einschlag des Gassenhauers oder Schlagers ein solches Lied ist gegenüber der „Demantfestigkeit" des altüberkommenen echten Liedes.

Ein letztes ernstestes Beispiel für die Tragkraft einer echten Volksweise haben wir selbst unmittelbar erlebt. Es gibt unter den Schnadahüpfln, die mir wie ein Sammelbecken der melodischen Erfindungskraft erschienen sind, einen melodischen Typus, der das Öffnen und Schließen der Zeile (I V | V I) etwas anders ausprägt (Beisp. 29). Das Wiederholungszeichen deutet zugleich auf Verdoppelung der Zeile, bei deren Wiederholung der Schluß geändert wird.

Dieser Grundstoff ist durchs ganze 19. Jahrhundert hindurch vor allem zu empfindsamen Liebes- und Abschiedsliedern umgeprägt worden. Dabei zeigt sich, daß bei der Wiederholung schließlich auch der Anfang der Doppelzeile geändert wird. Folgender Grundriß entsteht: a) I V (oder II) V I || b) I IV V I. Wie verschieden nun die daraus geformten Lieder sein können, zeigen die Beispiele 30a—c. Das erste ist ein empfindsames Liebeslied, das zweite das „Abschiedslied eines Seesoldaten", darum kräftiger und marschartig wirkend. Das dritte ist E. M. Arndts „Feuerlied". Der Dichter hat selbst die Weise gestrafft und aus ihrer weiblich empfindsamen Haltung in eine männlich kräftige umgegossen.

Aber auch lange Erzähllieder, die ersichtlich aus dem Bänkelgesang stammen, sind dieser Weise zugepaßt worden: das Seefahrerlied („Einst lebte ich im deutschen Vaterlande"), das Räuberlied („Es wollt' ein Mann in seine Heimat reisen") und rührselige Moritaten, wie „Heinrich schlief bei seiner Neuvermählten". Die Weise behält gerade bei den ersten (Beisp. 30d) den charakteristischen dreischlägigen Auftakt. Auf dem Wege über Reservistenlieder für das Landheer („Wer zieht so einsam durch die stillen Gassen") und die Marine („Zum letzten Mal hab ich an Bord geschlafen") und ein Abschiedslied für den Kreuzer Königsberg kam das Lied in den Sturm von Horst Wessel. Der spürte die lebendige Volksnähe der Weise und gab ihr die männlich-kräftige Form zurück, indem er zugleich einen neuen Text schuf. Rufe, Kommandos der SA. formten sich ihm zu den ersten Zeilen. Die aber verbinden sich mit der gewaltigen, einer höheren Wirklichkeit entstammenden Schau von den mitziehenden toten Kameraden zur ehernen Gestalt der ersten Strophe. In dieser Gestalt von Wort und Weise wird es schließlich zum Fest- und Feierlied der ganzen geeinten Nation.

So tritt neben die Prägung des Deutschlandliedes die gleich volksnahe und kräftige Gestalt dieses Typus. In ihm lebt das Volkslied des 18. und 19. Jahrhunderts als gegenwärtig bei uns fort. In den Marschliedern aber von den „Drei Lilien", dem „Guten Kameraden" oder „Kam'raden laßt erschallen" ist der rüstige und zugleich beschwingte Geist der alten Allemande noch lebendig. Der ungeheure Ent-

scheidungsernst unserer Zeitwende aber hat auch den Typus der alten Advents- und Erneuerungslieder wieder aufleben lassen. Ein Lied war seit 1922 der Ausdruck des Hoffens und Harrens auf einen Führer, auf eine künftige völkische Erneuerung: Walter Hensels Weihelied (Beisp. 31). Gerade die Zeilen 3 und 4 „Herr Gott den Führer sende, der unsern Kummer wende" lassen den Grundstoff besonders deutlich werden. — Dann kam die Zeit des Kampfes. Aus ihr ist ein Lied für alle Zeit zum Volkslied geworden, das uns Glaube und Bereitschaft einhämmerte: Volk ans Gewehr. An seinen Rufen vor allem hat sich die neue „zackige" Singart unserer Lieder gebildet, die die Schwerpunkte kurz und scharf heraushämmert. Vielleicht genügt es, wenn wir statt vieler Worte den Grundstoff (Beisp. 32) im Notenbild geben. An ihm zeigt sich freilich, welch weiter Weg von hier bis zu der zeitgenössischen Kerngestalt des Kampfliedes führt.

Das Volkslied, so erlebten wir selbst an diesen Liedern, ist der unmittelbarste Ausdruck unseres völkischen Daseins. Damit ist auch seine Bedeutung für Grenz- und Auslanddeutschtum klar. Hier wie dort ist das Volkslied die stärkste Stütze unseres Volkstums. In seiner Erkenntnis und Pflege werden wir uns der inneren Einheit alles Deutschen in der Welt bewußt, besinnen wir uns auf die tiefsten Kräfte unseres Wesens. Das Schicksal des Volksliedes ist zugleich das Schicksal unserer Volksgemeinschaft!

Schrifttum.

Eine vorbildliche und umfassende Sammlung der Weisen des deutschen Volksliedes hatten wir bisher nicht. Denn die großen Sammelwerke: Erk-Böhmes „Deutscher Liederhort" (3 Bände); „Altdeutsches Liederbuch" und „Volkstümliche Lieder der Deutschen im 18. und 19. Jahrhundert" (je 1 Band) litten unter schweren Mängeln der Wiedergabe und Beschreibung. Im Jahre 1934 begann das große Volksliedwerk des Volksliedarchivs zu Freiburg i. Br. (Leitung Professor Dr. John Meier) unter dem Titel „Deutsche Volkslieder" zu erscheinen. Der erste (Balladen-) Band (mit den ausgezeichneten musikalischen Beschreibungen von Dr. F. Quellmalz) konnte noch für diese Arbeit genutzt werden. Ferner seien noch die „Landschaftlichen Volkslieder" in kleinen handlichen Bändchen im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde herausgegeben von J. Bolte, M. Friedländer, J. Meier (bisher 30 Bände) genannt. — Weitere Sammlungen und Literatur verzeichnet Müller-Blattau, „Das deutsche Volkslied" (Berlin, M. Hesses Verlag), das bisher die einzige Gesamtdarstellung der musikalischen Seite des deutschen Volksliedes ist. „Grundlagen einer musikalischen Volksliedforschung" gab 1922 Hans Mersmann, den „Aufbau deutscher Volksliedforschung und Volksliedpflege" schildert Kurt Huber, der neue Leiter des musikalischen Volksliedarchivs am Staatl. Institut für deutsche Musikforschung (Berlin) in Deutsche Musikkultur 1. Jahrg., Heft 2. Eine Zeitschrift „Das deutsche Volkslied", in der eine Fülle wertvoller Arbeiten und bisher unveröffentlichtes Melodienmaterial sich findet, gibt der Deutsche Volksgesang-Verein in Wien (bisher 38 Jahrgänge!) heraus. Wertvolle musikalische Beiträge enthält auch das Jahrbuch für Volksliedforschung" (herausgeg. von J. Meier, seit 1932) und die Zeitschrift „Lied und Volk" (Bärenreiter-Verlag, seit 1930).

Sprüche, Sprichwörter, Reime, Rätsel.

Von **Dr. Joseph Klapper,**
Professor an der Universität Breslau.

I. Spruch.

Der Spruch prägt in einer über die alltägliche Rede hinausführenden Sprache bürgerliche Lebensanschauung und sittliche Wertungen mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung. Er ist die einfachste, am besten verwendbare, sprachlich beweglichste Gattung der Kleindichtung. Nur selten überschreitet er den Umfang des aus zwei Verspaaren gebildeten Vierzeilers; der vierhebige Vers der schlichteren Sprüche wird erst im 17. Jahrhunderte durch den längeren Alexandriner abgelöst, gewinnt aber nach der Aufklärungszeit wieder die Oberhand. Der Spruch ist die Dichtungsform, in der sich das gehobene Bürgertum die

Weisheit der Gelehrten umprägt und sie mit der Weisheit des einfach-volksmäßigen Denkens verbindet. Die Sprüche treten selbständig als Inschriften auf, oder sie dienen als dichterischer Schmuck, als Kernstellen oder als Mittel gedanklicher Zusammenfassung im Aufbau volksläufiger Erzählungen. Meist fehlt eine lateinische Grundlage. An lateinischen Sprüchen hat es natürlich im Kreise der Scholaren, in der Klosterschule durchaus nicht gefehlt. Aber diese Schulweisheit, die oft satirischer Art ist, war wohl zu künstlich und als Versgebilde meist zu umfänglich; sie steht auch dem bürgerlichen Erlebnis- und Gefühlsraume meist so fern, daß sich für gewöhnlich eine Umprägung in deutscher Sprache nicht lohnte. Eine Ausnahme machen hier die dem Kato zugeschriebenen Verspaare der als Disticha Catonis bekannten Sammlung; diese werden immer wieder und immer freier ins Deutsche übertragen und nehmen seit der Blütezeit der mittelalterlichen Dichtung immer stärker bürgerliche Form und Gesinnung an. Auch das halb ritterliche Spruchgut der unter dem Namen Winsbeke und Freidank bekannten Dichtungen gibt eine Reihe inhaltlich umgrenzter Versgruppen an die Bürgerwelt ab. Und später dient vielfach schon der Name Freidanks dazu, um Neuprägungen in Umlauf zu setzen. In diesem bürgerlichen Spruchgute ist der Sinngehalt meistens zu dünn in dem weiten sprachlichen Kleide des Vierzeilers. In dieser Hinsicht ist der Spruch verwandt mit dem moralisierenden halbgelehrten Volksbuche. Im 15. Jahrhunderte ist der Spruch ein beliebtes Erziehungsmittel; er ist der klarste Ausdruck der bürgerlichen religiösen, moralischen und sozialen Vorstellungen.

Ein Erklärer der Fabeln des Äsop flicht um das Jahr 1460 in seine Erklärungen 56 Sprüche ein, die die Volksweisheit der Zeit deutlich verkünden (Handschrift IV Q 81 der Staatsbibliothek zu Breslau; der Schreiber ist ein Georg Neustadt aus Dresden). Hier heißt es etwa: Ein Tor ist einem Hahne gleich / Der eine Perle findet in dem Mist / Wie der dies unbeachtet läßt / Verschmäht der Tor des Weisen List. — Wie der Wolf das Lamm ohn' Schuld verzehrt / Geschieht es, wie man oft erfährt / Daß man dem Gerechten Schaden tut / Und bricht ein' Sach vom Zaun dazu. — Dem Schalk es eine Freude ist / Daß er für Honig gibt ein Gift / Und für Nutzen Schaden tut / Und für Güte gibt Ungut. — Armut zu tragen mit gutem Mut / Ist das allerbeste Gut / Denn Gut, das man mit Harme hat / Ist nichts als Armut, ohne Spott! — Wer betrogen wird durch eitel Ehr / Des spottet man gar oft und sehr. / Ein Mann, der den Schaden hat / Der darf nicht sorgen für den Spott. — Hat jemand, was ihm ziemt zu haben / Der soll sich freun und nicht verzagen / Und wer es vermag, frei ledig zu sein / Der nehme nicht auf sich Knechtes Pein. — Was du auch tust in deinem Leben / Merk immer auf das Ende eben. / Es ist besser, zu leiden kleinen Schaden / Als daß du zuletzt wirst mit größerm beladen. — Wer von großer Rede pflegt zu sein / Der handelt gemeiniglich feig dabei / Und um kleine Sache es oft geschieht / Daß man diese Leute sich fürchten sieht. — Wer einem Bösen dienen will / Soll wissen, daß ihm droht Ungemach viel / Denn ein Herr, der boshaft ist / Schont seinen Knecht zu keiner Frist. — Dieweil die Lehren der Eltern / Frommen und nützen den Kindern / Sollen die Kinder folgen und ihnen nachgehn / Daß ihnen nicht Schaden mög' entstehn. — Der ist ein böser Bürger, ohn' Spott! / Der vor dem Mitbürger einen Feind liebhat. / Auch dient niemand zwei Herren auf Erden / Daß es ihm möge nütze werden. — Die Frauen vergessen die Toten schier / Denen sie Ehre und Liebe erbieten hier / Denn des Weibes Herz, ohn' Spott! / Keine Treue in sich hat. — Wer da liebet ein unehrbar Weib / Der liebt weder sein Gut noch seinen Leib. / Solche Weiber keine Liebe han / Da sie nur nach der Gabe stahn. — Freiheit nicht zu verkaufen ist / Um alles Gold zu dieser Frist / Denn Freiheit ist eine solche Gabe / Daß sie alles Gold übersteigt mit ihrem Lobe. — Dich soll kein Gut verleiten auf Erden / Daß du jemand wollest bringen um sein Leben / Denn wer da meint, sich damit zu erheben / Der kommt um Gut, um Ehr und Leben.

In der Blütezeit Nürnbergs hat die Spruchdichtung in den sog. Priameln von dem Dichter Rosenplüt eine besonders kunstvolle Formung erfahren. Das Priamel steigert fast wie das Rätsel in einer Reihe gleichgebauter Zeilen die Spannung des Hörers und löst sie dann in einem knappen Schlußverse schlagartig; es ist bereits Ausdruck geistreicher Stegreifdichtung und auf dem Wege zur sinngedichtartigen Kunstpoesie, wie sie dann das 16. Jahrhundert entfaltet[1].

So heißt es im 15. Jahrhundert: Ein junge Maid ohne Lieb / Und ein Jahrmarkt ohne Dieb / Und ein alter Jud ohne Gut / Und ein junger Mann ohne Blut / Und eine alte Scheuer ohne Mäuse / Und ein alter Pelz ohne Läuse / Und ein alter Bock ohne Bart: Ist alles widernatürlicher Art. — Im Beginn des 17. Jahrhunderts (Breslau 1607): Wer auf einem Pflaster rennt / Und auf einer Brücke sprengt / Und einer Jungfrau Herz nicht kennt / Der bleibt ein Narr bis an sein End. — Wenn die Henne kräht vor dem Hahn / Und das Weib redet vor dem Mann / Soll man die Henne braten / Und das Weib mit Prügel beraten. — Ein Weg ohne Staub / Ein Baum ohne Laub / Ein Galgen ohne Dieb / Ein Tanz ohne Lieb / Ein Lanzknecht

ohne Wunden / Die fünf werden selten gefunden. — Wer einen Apfel schält und ihn nicht ißt / Bei einer schönen Jungfrauen sitzt und sie nicht küßt / Sitzt beim Faß und schenkt nicht ein / Mag wohl ein fauler Schlingel sein[2].

305. Malereien am Rathaus zu Ulm mit Sprüchen im Dienst der bürgerlichen Erziehung.

Das ausgehende 16. Jahrhundert weiß mit der bürgerlichen Spruchpoesie des Mittelalters nichts Rechtes anzufangen; sie ist dieser Zeit zu stark moralisierend. Die junge Welt der Studenten und Schreiber, die nun auch die Spruchkunst in deutscher Sprache pflegen, die Kavaliere der besseren Gesellschaft und der Lanzknechtshumor lassen eine lebensfrohere, persönlichere Spruchdichtung entstehen, die an den Ton des volkstümlichen Liebesliedes rührt.

Schön Lieb, von Herzen ich dich mein / Das weiß nur Gott und ich allein / Brech ich versprochne Treu an dir / So will es Gott rächen an mir. — Ach, herziges Herz, mein Hab und Gut / Mein treu Gemüt und frisches Blut / Gäb ich für dich in Angst und Not / Eh ich verließ' dein Mündlein rot. — Geduld ist Unfalls Arzenei / Guter Mut ist halber Leib / Hüt dich, Narr, und nimm kein Weib! — Edel werden ist viel mehr / Denn edel sein von Eltern her. / Der ist recht edel in der Welt / Der Tugend liebt und nicht das Geld. — Freundlich und lieblich / Holdselig und züchtig / Fromm, fröhlich und frei / Soll allzeit mein Gemüte sein. — Halt dich rein / Acht dich klein / Sei nicht zu gemein! (Breslau 1607).

Der Spruch erobert sich das gesamte Kunsthandwerk; überall tritt er als Inschrift auf; er ist Schmuck und Ausdruck bürgerlicher, moralischer und religiöser Gesinnung. An den Fachwerkbauten der Renaissance- und besonders der Barockzeit begegnen uns vor allem in Norddeutschland eine Fülle von Hausinschriften, die aus Bibel und volksechter Spruchweisheit entlehnt sind; sie sind der Schmuck der Zierbalken und Haustürstürze. Man denke etwa an die alte Kaiserstadt Goslar. An die Stelle des Vierzeilers tritt hier gern der knappere Zweizeiler: Schweig, leid, vertrag, Glück kommt allen tag! In Ulm dagegen tritt Bild und zugefügter Spruch am Rathause ganz und gar in den Dienst der bürgerlichen Erziehung. Da zeigt das Bild etwa einen ungetreuen Vormund, und der Spruch erklärt: „Als bößlich solcher vormund thut / der stilt von seines pflegkinds gut / Nit minder du regierer strauchst / So du gemaynen nutz mißbrauchst." Oder das Bild zeigt zänkische Gelehrte, und der Spruch erklärt: „Merck diser doctor zanck vnd streyt / die gloß im rechten versach geht. / Es will jr yeder haben war / Vnd rauffen sich vmb frembdes har" (Abb. 305). Oder der Leichtsinnige wird gewarnt: „Wer geet auff schmalenn hohenn steg / Darff das er sorg vnd weißheit pfleg. / Es schlupfft der kün vnd weycht der keg / Ein groß gemüt das recht beweg" (Abb. 306).

Die Hausinschriften Niedersachsens nähern sich vielfach der magischen Abwehrformel gegen Neid, Haß, Untreue; sie lösen dann wohl den geschnitzten „Neidkopf" ab, der mit seinen verzerrten Zügen das Böse verscheuchen sollte[3]. Eine Inschrift in Bremen vom Jahre 1618 lautet: „Haß, Neit, Abgunst / ist gar umsunst / Was Gott bescheret / Bleibt unverweret." Den gleichen Sinn hat schon die Inschrift der Glocke

von St. Marien in Danzig vom Jahre 1383: „Helff got was ich beginne / Das ys en gutt ende gewinne, an aller nyder dank.“

Der Spruch predigt und mahnt vom Marterl, vom Kreuzbild herab, er spricht vom Grabstein und Friedhofstor zu dem Vorübergehenden, er begegnet als Wappeninschrift, Haussegen, bürgerlicher Glückwunsch bei allen Familienfesten. Er ist die gewöhnliche Form für die Spöttereien und Neckereien, die seit alter Zeit im Kleinkriege zwischen Stämmen, Gemeinden, Berufen und bürgerlichen Schichten üblich sind. Der Vierzeiler dient der bürgerlich-geschäftlichen Werbung und Abwehr: „Wenn die Wurst wär ellenlang / und kostet nur ’nen Dreier / so wär zu meiner Fleischerbank / der Zudrang ungeheuer.“ „Ochsen, Rinder, Kälber, Schweine / kaufen wir mit dem Gebeine. / Darum muß beim Fleischverwiegen / jeder etwas Knochen kriegen.“

Eine kulturkundlich besondere Stelle erhält der Spruch als Stammbuchvers. Bis ins 18. Jahrhundert bestehen solche Eintragungen in die Erinnerungs- und Freundschaftsbücher („Poesie-Album“) meist aus fremdsprachlichen, der Bibel oder klassischen Schriftstellern entlehnten Kernsätzen; sie beschränken sich auf die Übung gelehrter und adliger Kreise. Dann aber dringt, je mehr das Stammbuch in bürgerlichen Kreisen heimisch wird, immer stärker der deutsche Spruch, zunächst als Übersetzung der fremden Weisheit, dann als echt volkstümliche Dichtung ein.

306. Der Leichtsinnige. Malerei am Rathaus zu Ulm.

Aus dem Jahre 1745: Ein’ wohlgebautes Haus kann uns mit Nutzen lehren / Man müsse seinen Witz durch steten Fleiß vermehren. — 1811: Ein Verschen nach der Mode / Fällt mir jetzt nicht ein. / Doch will ich bis zum Tode / Dein treuer Freund stets sein. — 1812: Ein jedes Blümchen, das beperlt / mit Tau dein Finger bricht / Verwandle sich in deiner Hand / in ein Vergiß mein nicht. — 1811: Nie will ich die Freundschaft von mir weisen / Lieber kalte Liebe wandern sehn. / Freundschaft ist ein Knotenstock auf Reisen / Liebe ein Stöckchen zum Spazierengehn. — 1813: Hier liegen Degen und Pistolen. / Wer es von uns beiden schlecht meint / Den soll der Teufel holen. / Sollt ich es aber sein, dann schlag das Donnerwetter drein. — 1815: So lange weil mein Staub verwittert / Und meine Seele schon von Himmelswonne zittert / Vergeß ich dich, Freund, nicht. — 1841: Jahre, Tage, Stunden fliehn / Unsre Geschwisterschaft altre nie. — Wenn ich einst im Grabe / Jahrelang gemodert habe / Schreib an meinen Grabesrand: / Diesen hab ich auch gekannt. — Bruder, im Gefühl der Wonne / Schling ich meinen Arm um dich / Segne, küsse dich und weine. / Bleibe gut und liebe mich! — 1842: Die Rosen fallen ab / Die Tulpen wie die Nelken / Doch meine Freundschaft soll / Zu keiner Zeit verwelken. — 1842: Wehn der Trennung finstre Flügel / Um des Lebens Rosenflor / Hält wohl ihren sanften Spiegel / Tröstend uns Erinnerung vor / Und wir sehn, was uns entschwunden / Wunderbar darin verklärt / Und die himmlisch schönen Stunden / Scheinen leis zurückgekehrt.

Der Spruch ist noch heute lebendiges Volksgut. Er ziert das Heldenerinnerungsmal und lebte in der Zeit des Weltkrieges als Trutzspruch und Gelöbnis[4].

Rein Bremer Platt / rein Bremer Brot / For Bremens Freeheit / Bremer Bloot! — Roland, du Rix / De Feind deiht di nix / Tro steihst du un fast / Bliew ewig us Gast! — Dütsche Kraft un dütschen Moot / Schutzt de Stadt un schußt dat Land. / Borgersinn, he stürt de Noot / Helpt und tröst’t mit Hart un Hand.

2. Das Sprichwort.

Auch das Sprichwort hat seinen Lebensquell im Bürgertume. Aber die noch einfachere Form, die noch stärkere moralisierende Haltung, die noch fühlbarere Volksnähe in Bild, Sprache und Inhalt haben das Sprichwort befähigt, alle Volksschichten zu erfassen und aus allen Schichten, besonders aus dem Bauerntume, immer neue Bereicherung zu schöpfen. So ist das Sprichwort heute die moralisierende Dichtung der Grundschicht des Volkes. Das Volk nimmt Inhalt und Bild von überall her, vorwiegend aus dem eigenen Lebenskreise und der Anschauungswelt der noch naturgebundenen Schichten. In kurzen Sätzen, in knappen Verspaaren entstehen so Leitsätze für das praktische Verhalten und für die sittlichen Urteile, aber der Inhalt richtet sich vielfach auch auf die Deutung des Weltbildes und des religiösen Erlebens. Man wird allerdings kaum annehmen dürfen, daß diese im Sprichworte geprägte Gruppenethik und Lebensphilosophie irgendwie stärkeren Einfluß auf das Leben des einzelnen erhält; im Einzelfalle dient das Sprichwort fast immer zur Entschuldigung des eigenen Verhaltens und als Maß und Mittel der Kritik am Verhalten des Nachbars. Es geht kaum an, aus der Sprichwortmasse einer Landschaft oder einer Zeit Schlüsse auf das Erscheinungsbild des Volkes zu ziehen; schon deswegen nicht, weil die Sprichwörter Erbe aus vergangenen Zeiten sind. Eher dürfte man sagen, daß sich in ihnen eine seelische Richtung auf ein sittliches Wunschbild hin offenbart. Eine geschlossene, widerspruchslose Lebensanschauung darf man bei der doppelten Absicht der Entschuldigung und der Beschuldigung auch für den engsten Landschafts- oder Lebenskreis nicht erwarten. Doch darf man aus dem auf einer Auswahl beruhenden Weiterleben einer Sprichwortmasse durch die Jahrhunderte einen Schluß auf die geistig-seelische Eigenart etwa eines Stammes oder einer Berufsschicht für möglich halten; auch hier wird man zu beachten haben, daß das Sprichwort nicht alle Bezirke des Lebens in gleicher Fülle spiegelt, daß vielmehr gewisse Lebensgebiete (wie die Politik) fast ganz ausfallen.

Der Ausdruck „sprichwort" als Übersetzung des lateinischen Wortes „proverbium" begegnet seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in den lateinisch-deutschen Wörterbüchern. Gemeint ist immer ein im wesentlichen fest gewordenes, innerlich geschlossenes sprachliches Ganze, das gleichnishaft eine meist der Anschauung der Grundschicht entnommene Erfahrungstatsache als allgemeingültig hinstellt, um an ihr Lebensvorgänge zu deuten oder sittliches Verhalten zu lehren.

Zwischen den aus literarischer Überlieferung ins Volk einflutenden Sprichwörtern, Sentenzen, Redensarten und dem aus dem Volksboden erwachsenden Gute ist häufig keine Scheidung möglich. Wird eine sprachliche Wendung der Hochkultur volksläufig, dann hat im Wesen der aufnehmenden Volksschicht eine Bereitschaft dafür bestanden, die sich wohl schon vorher in entsprechenden Wendungen ähnliche anschauliche Formeln geprägt hatte. Bei dieser Sachlage sind die entlehnten Sprichwörter so stark umgewandelt worden, daß die Scheidung nicht mehr gelingt. Die aus der Bibel, aus Aussprüchen bedeutender Menschen, aus lateinischer Dichtung und Prosa übernommenen Lehnsprichwörter sind zahllos. Zu ihnen gehören Sprichwörter, die durchaus einheimisch entstanden zu sein scheinen: Jeder ist sich selbst der Nächste. — Maß ist in allen Dingen gut. — Hochmut kommt vor dem Falle. — Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil. — Einem geschenkten Gaul sieht man nicht ins Maul. — Viele Köpfe, viele Sinne. — Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht. — Eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Auch für das sog. „Sagwort" ist die Übernahme aus dem klassischen Altertume nachgewiesen; auf ein Sprichwort wird hier in witziger Weise ein durch „sagte" angeschlossener Sonderfall bezogen: „Ein Lieb suchet gerne das andere", sagte der Fuchs und lugte in den Gänsestall[5].

Nicht aus Bibel und antiker Überlieferung allein fließt diese volksnahe Kleinpoesie zusammen; sie stammt aus all den Bezirken, aus denen deutsche Bildung überhaupt genährt worden ist, auch aus dem lateinischen Schrifttume der westlichen Nachbarvölker, aus dem durch die Kirche ins Abendland übernommenen östlichen Erzählungsgute. Diese Ströme münden ein in eine reiche Heimatüberlieferung, die aus der Naturbeobachtung, der Berufsarbeit, aus dem Landleben, dem Handwerk, dem Wirtschafts- und Familienleben

des Bürgertums, aus der Rechtspflege, aus der Volkssittlichkeit, aus Spiel und aus Gastbrauch, aber auch aus der volkssprachlichen Dichtung gespeist worden war. In dieser Dichtung gibt es früh schon schöpferische Persönlichkeiten, die als Spruchdichter den Anschauungsstoff einzelner Stände oder Bildungsepochen in zusammenhängender Lehrdichtung gestalteten. Der deutsche Cato, der Welsche Gast des Thomasin von Zerkläre (um 1215), der Freidankdichter (um 1229), der Winsbeke und die Winsbekin (13. Jahrhundert), Boners Edelstein (Mitte des 14. Jahrhunderts) setzen nur die Übung fort, nach der bereits in St. Gallen der Benediktinermönch Notker (um das Jahr 1000) Sprichwörter für seine Schüler im Unterrichte benutzte.

Gelehrtes Wissen und volkssprachlich umlaufendes Spruchgut ist schon früh in lateinische Verse gebracht worden. Durch dieses lateinische Kleid ist manches Sprichwort deutschen Ursprungs der Vergessenheit entrissen worden. Für seine Schule schrieb im 11. Jahrhunderte Egbert von Lüttich sein „Vollbeladenes Schiff" (Fecunda ratis, um 1023), das unter zahlreichen Sprüchen gelehrter Herkunft auch etwa 200 einheimische Sprichwörter in lateinischem Gewande mitführt. Mit solchem nationalen Weisheitsgute durchtränkt ist auch das lateinische Tierepos Isengrinus, das gegen 1148 ein Deutscher in Gent geschrieben hat. Humanistischem Sammelgeiste verdankt ihren Ursprung gegen Ende des 15. Jahrhunderts die volkssprachlich-lateinische Bearbeitung der Proverbia communia, die ein Gelehrter in Münster, Tunnicius, im Jahre 1513 seiner eigenen Sammlung von etwa 1350 Sprichwörtern zugrunde legt[6]. Man wird kaum ein auf deutschem Boden entstandenes Dichtwerk in lateinischer Sprache finden, das seine Begründungen oder Beweisführungen nicht reichlich auf solche Volksweisheit gestützt hätte. Das ausgehende Mittelalter kennt schon rein deutsche Sprichwortsammlungen. Wesentlich zur Verbreitung dieser Sprichwörter trug es bei, daß in Mitteldeutschland eine solche Sammlung als Kernsprüche den Predigten des Kirchenjahrs zugrunde gelegt worden ist. Diese Predigten, die nach dem Osten und Süden von der Meißener Gegend aus verbreitet wurden, sind uns erhalten. Die hier aufgespeicherten Volkssprichwörter sind in ihrer urtümlichen Anschaulichkeit besser als irgendeine spätere gelehrte Sammlung geeignet, ein Bild von Form und Inhalt der altdeutschen Volksweisheit im Sprichwort zu geben[7].

Einige Beispiele: Niemand preise sich glücklich, er sei denn über den Bach. — Gott weiß wohl, wer ein guter Pilgrim ist. — Man muß den Teufel fällen mit Gottes Kraft. — Hilft Gott, dann helfen auch seine lieben Heiligen. — Was ein Häkchen werden will, krümmt sich beizeiten. — Das lange Messer macht noch nicht den guten Koch. — Man kann das Meer nicht in eine Flasche schöpfen. — Kommst du nicht mit der Hand durch, so nimm den Mund zu Hilfe. — Je mehr Hirten, desto übler die Hut. — Den Letzten beißen die Hunde. — Halt den Sack auf, wenn man dir das Ferkel reicht. — Der beste Freund auf Erden ist der Pfennig in der Tasche. — Man kauft wenig Gold um ein Ei. — Armer Mann hat armen Mannes Kauf. — Auf ganzer Haut ist gut schlafen. — Wer da hat, die klingen, hat auch, die singen. — Je mehr der Geier hat, desto mehr will er. — Wer gut schmiert, fährt gut. — Man soll sich vor dem Baume neigen, von dem man Schatten hat. — Vor Fastnacht kurze Predigt und lange Bratwürste. — Kommt herbei der Aschtag, dann steck die Fiedel in den Sack. — Nach großem Donner kommt gerne Regen. — Nach Regen kommt Sonnenschein. — Schnelle Sprünge taugen nichts. — Wer die Weise kennt, führt die Braut heim. — Alt sein ist ein Unglück, aber alt und töricht sein, ist doppelter Schaden. — Man springt zu spät auf den Hund zu, wenn er den Schmer gefressen hat. — Wenn dem Esel zu wohl ist, geht er aufs Eis tanzen. — Wen der Teufel schänden will, dem hängt er ein Ehrenkleid um. — Viel reden macht wüste Häupter. — Von böser Gesellschaft wird man leicht hauptsiech. — Wo der Teufel nicht hin kann, schickt er seine Boten. — Was das liebe Kind tut, ist wohlgetan. — Je lieber das Kind, desto größer der Besen. — Wer das Geld hergeben muß, der bindet die Schuhe mit Baste. — Oft muß das Ferkel entgelten, was die Sau gebräut hat. — Eine Krähe hackt der anderen kein Auge aus. — Alte Hunde werden selten gebändigt. — Aus fremdem Leder ist gut Riemen schneiden. — Der Wolf wandelt den Balg, nicht den Schalk. — Wasch und kämm den Hund, er ist und bleibt ein Hund. — Der Krug geht so lange zum Wasser, bis der Henkel bricht. — Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt doch ans Licht der Sonnen. — Wer anderen einen Galgen baut, kommt leicht selbst daran. — Bei der Bilderfreudigkeit der Volkssprichwörter ist es verständlich, daß der gleiche Sinn durch vielfältige Spielformen der Bildwahl ausgedrückt wird. So heißt es: Wenn das Kind ertrunken ist, deckt man den Brunnen zu. Oder: Wenn's Kalb ersoffen ist, deckt man den Brunnen zu. Oder: Wenn die Kuh gestohlen ist, sperrt man den Stall. Oder mit gleichem Sinne in späterer Zeit: Die Spritzen kommen, wenn das Haus abgebrannt ist. — Man jagt die Katze vom Specke, wenn er gefressen ist. — Er steckt Reifen aus, wenn kein Bier mehr im Keller ist. — Er sieht zum Fasse, wenn der Wein im Keller fließt. — Er rechnet, wenn's Gütchen vertan ist.

Im 16. Jahrhunderte wächst der Anteil der Gelehrten an diesem für die gebildete Rede so lockenden

Sprichwörter und Spruchreden der Deutschen.

Volksbücher. 28. 29.

Herausgegeben von G. O. Marbach.

Leipzig, bei Otto Wigand.

— 16 —

Was macht der Deutsche nicht für's Geld.
Sieh erst auf dich und die Deinen,
Eh' du schiltst mich und die Meinen.
Sieh erst auf dich,
Dann richte mich.
Nicht alle können dichten,
Doch alle wollen richten.
Jeder ist ein Dieb in seiner Nahrung.
Einen zeitigen Dieb erläuft ein hinkender Scherge.
Kleine Diebe henkt man, große läßt man laufen.
Kleine Diebe henkt man, vor großen zieht man den Hut ab.
Große Diebe hängen die kleinen.
Den Dieb soll man henken, die Hure ertränken.
Es will dem Diebe kein Baum gefallen, daran er hänge.
Ein Dieb ist nirgend besser als am Galgen.
Es giebt mehr Diebe als Galgen.
Wäre kein Dieb, so wäre kein Galgen.
Nicht alle sind Diebe, die der Hund anbellt.
Zeit und Ort machen den Dieb.
Bedarf man eines Diebes, so nehme man ihn vom Galgen; hat man ihn gebraucht, so henke man ihn wieder dran.

307. Titelblatt und eine Seite aus den „Sprichwörtern und Spruchreden der Deutschen".

Bürgergute. Luther steht auch hier mitten im Volke. Er hat seine etwa 500 Stück zählenden Meißener Sprichwörter gern verwendet und sich eine eigene Sammlung davon angelegt. Heinrich Bebels Proverbia germanica (1508) umfassen etwa 600 Stücke; Luthers Freund Johannes Agricola läßt zwischen 1529 und 1548 drei Reihen mitteldeutsche Sprichwörter erscheinen. In Süddeutschland läßt Sebastian Franck 1532 eine erste Sammlung von 750 Stücken drucken, die er aus gelehrten Quellen 1541 auf fast die zehnfache Zahl erhöht. Es folgt am Anfange des 17. Jahrhunderts (1604—05) die Ausgabe des Braunschweigers Friedrich Peters mit etwa 22000 Stücken, dann in den Jahren 1630—62 des Christ. Lehmann „Florilegium Politicum oder politischer Blumengarten", eine noch umfassendere Sammlung. Daß die geistvollen Köpfe des 18. Jahrhunderts mit diesem kraftvollen, aber schlichten Volksgute wenig anfangen können, nimmt nicht Wunder. Erst die pädagogische Bewegung des 19. Jahrhunderts wertet es wieder höher. Der spätere Regensburger Bischof Michael Sailer läßt 1810 im Dienste der sittlichen Erziehung seine Auswahl „Die Weisheit auf der Gasse" drucken. Dann nimmt sich die volkskundliche Sammelarbeit immer stärker des Sprichworts an. Das umfassende Sammelwerk ist das fünfbändige Sprichwörterlexikon von Wander (1863—1880).

Das 19. Jahrhundert pflegt auch unabhängig von solchen gelehrten Sammlungen die alte Weisheit. Die in der Reihe der Volksbücher von G. O. Marbach bei Wigand in Leipzig gedruckten „Sprichwörter und Spruchreden der Deutschen", ein mit volksnahen Stahlstichen geschmücktes Büchlein, enthält an die

4000 Stücke nach den tragenden Schlagworten alphabetisch geordnet (Abb. 307). Diese Stücke führen großenteils auf mittelalterliches Volksgut zurück. Sie zeigen auch die alten Formen der Zweiteilung, die dem Volkssprichworte seine Abgewogenheit in der Kräfteverteilung, die so vollendete Gegenüberstellung der Sinnhälften sichert.

Beispiele: Je später der Abend, je schöner die Leute. — Abends putzt sich des Kuhhirten Frau. — Wie der Acker, so die Rüben; wie der Vater, so die Buben. — Als Adam hackte und Eva spann, wo war denn da der Edelmann? — Adel sitzt im Gemüte, nicht im Geblüte. — Adler brüten keine Tauben. — Allzu klug ist dumm. — „Aller Anfang ist schwer", sprach der Dieb und stahl einen Amboß. — Argwohn riecht den Braten, ehe das Kalb geschlachtet ist. — Auf einem vollen Bauch steht ein fröhlich Haupt. — Wer bauet an den Straßen, der muß sich meistern lassen. — „Viel Geschrei und wenig Wolle", sprach der Narr und schor ein Schwein. — Eine Hand voll Gewalt ist besser als ein Sack voll Recht. — Wenn das Kind tot ist, hat die Gevatterschaft ein Ende (Lateinisch im 15. Jahrhunderte mit unübertroffener Derbheit: Defuncto puero, mi compater, „scheizs" tibi dico). — Schmeichler sind wie Katzen, die vorne lecken und hinten kratzen. — Versprechen ist herrisch, halten ist bäurisch.

Welche hohe Bedeutung dem Sprichworte und der sprichwörtlichen Wendung in der Rede des Volkes zukommt, zeigt eindeutig die Tatsache, daß allein im Raume der schlesischen Mundart von K. Rother[8] über 20000 hochsprachliche und mundartliche Sprichwörter gesammelt werden konnten. Ihr Sachgehalt und ihr Geltungsbereich umfassen: Natur, Leib, Denken, Sprechen, Wahrheitsstreben, Selbstgefühl, soziale Gefühle, Rechtssinn, Religion, Willensleben, Familie, Lebenslauf, Nachbarschaft, Wirtschaftliches, die Berufe und Stände (Herr, Diener, Bauer, Landwirtschaft, Amt, Gelehrte, Richter, Advokat, Arzt, Apotheker, Pfarrer, Schneider, Schuhmacher, Schmied, Maurer, Schinder, Töpfer, Barbier, Steinmetz, Weber, Bergmann, Zimmermann, Müller, Böttcher, Schlosser, Schäfer, Schornsteinfeger, Jagd und Fischerei, Schiffahrt, Handel). Dieser inhaltliche Reichtum macht das Sprichwort zu einer wertvollen Quelle für die Kritik, die an der sozialen Gliederung und an den ständischen Beziehungen durch das Volk geübt wird. In den schlesischen Sprichwörtern ist z. B. die Ablehnung der Herrenschicht durch das Volk überall ersichtlich; auch die Kritik an den Berufen der Nachbarn gleicher sozialer Schicht ist stark.

Schlecht genäht un gutt gekluppt, dos macht mancha Schneider gutt. — Sieba Schneider wieja a Fund, un wenn se dos ne wieja, do sein se ne gesund. — Wär dr Schneider stelle gesassa, hätt n nie die Kotz gefrassa. — Schuster un Schneider, das Lumpagesinde, zum Frassa, zum Sausa, do sein se geschwinde. — Wenn a Junge gor nischt kon, do werd a a Zimmermann. Wenn a do nischt kon, do werd a Pauer, un taucht a doberzune nischt, do werd a Mauer. — Der Bäcker mit der Kratz, der Müller mit der Matz, der Schneider mit der Schnippscher, wo kommen die drei Diebe her? — Der Schafer un dr Schinder, dos sein Geschwisterkinder.

Aus dem Inhalt ergeben sich die Lebenskreise und Volksschichten, in denen das Sprichwort lebendig geblieben ist. In den höheren gesellschaftlichen Schichten stirbt es ab; es ist in seinem Gedeihen gemeinschaftsgebunden, auf die Menschen beschränkt, die sich im Denken mit Analogien begnügen, die an Stelle eigener Entscheidungen für Urteil und Verhalten geprägte Muster vorziehen, die aber auch in gesund realistischer Lebenskraft und in der treffenden Anschaulichkeit der eigenen Rede noch zur Neuschöpfung von Sprichwörtern fähig geblieben sind. Hier ist das Sprichwort noch nicht zur Redewendung erstarrt; es vermag sich im bildlichen Ausdruck noch der Augenblickslage anzugleichen und die seelische Spannung des Sprechenden zu entlasten. Hier wird die Rede in der Tat noch Ausdruck des ganzen Menschen. Für diese Schicht kann das Sprichwort eine Grundlage der Erforschung geistig-seelischer Art sein; Lebenskraft, Naturnähe, Humor, religiöse und sittliche Zielsetzung, sprachliche Formkraft, Neigung zur Übernahme fremder Güter, Beharren im Volksbrauche der Vorzeit und manche andere Wesenszüge eines Stammes könnten hier abgelesen werden. Das Sprichwort ist Rede des Volkes; es ist arm an selteneren abstrakten Worten, unendlich reich an Sinnendingen. Es scheut sich, Feststellungen mit Begriffsworten zu machen, es kleidet seine Feststellung in die Anschaulichkeit eines Sonderfalles, der so sinnbildliche Bedeutung erhält. Damit ist die Neigung zu drastischer Ausdrucksweise, zum Unerwarteten in der Bildwahl, zu humorvoller Rede verknüpft. Diese Färbung mäßigt auch wieder den Ausdruck sozialkritischen Verhaltens, der sonst

leicht in schweren Lebenserfahrungen zu lebensverneinender Schärfe führen könnte. Das deutsche Volkssprichwort bleibt gesund lebensbejahend; es zeigt kämpferischen Geist. Es wurde zum sozialen und politischen Kampfmittel durch seine Kritik in der vorreformatorischen Zeit, gerichtet gegen den Mönchsstand und die geistliche und weltliche Herrenschicht. So dient es auch heute wieder umgeformt als Schlagwort oder als Kampf- und Werbemittel. Bei Umzügen und in Maueranschlägen findet es neue Verwendung; so ist das Wort: „Sage mir, mit wem du umgehst" neugeprägt im Umlauf: „Sage mir, wo du kaufst, und ich werde dir sagen, wer du bist."

3. Reime.

Reime haben keine belehrende Absicht. Sie entspringen dem natürlichen Triebe nach rhythmischem Ausdruck und der Freude am Gleichklang des Endreims. Sie mögen bei der Arbeit den Takt und den Ablauf der Handlungen regeln, sie mögen oft reine Lautspielerei des Kinderspiels sein; sie sind zweckbetont als Bitten, Widmungen, Glückwünsche; sie sind reiner Ausdruck der Mitteilung als Inschrift; sie dienen der Scherzrede und Neckerei; sie sind Schmuckmittel der volkstümlichen Kunst. Reime sind an keine Berufsgruppe, an keine soziale Schicht gebunden. Sie sind ohne Anspruch auf allgemeine Geltung, meist noch ohne Bildkraft, die Urform aller Volkspoesie.

Wie aus dem Arbeitsrhythmus der Gemeinschaft solche Reime hervorwachsen, die Arbeit und Arbeitsgesinnung als Einheit darstellen, zeigen am schönsten die Dreschreime. Wenn nur einer drischt, klingt es hart: „Brut, Brut, Brut!" Bei zweien ruft es: „Kummt halft! Kummt halft!" Bei dreien hört man: „Kocht Fläsch zu! Kocht Fläsch zu!" Bei vieren: „Kucha backa, Kucha backa!" Bei fünfen: „Hulzäppelpappe, Hulzäppelpappe!" Bei sechsen: „Naamt a Book beim Schwanze!" Bei siebenen fliegt der Rhythmus: „Der Teiwel sitzt uff der Tennwand!" (Schlesien). Rein vom Erzählungs- und Spieltriebe her bestimmt sind die Kinderreime, die an die Reigenliedstrophen rühren: „Ringel, ringel, Kasten / Morgen wer'n wir fasten / Übermorgen Kuchen backen / Und dazu Stroh neihacken." Oder in Nachahmung des Handwerkbrauches: „Bittner, Bittner, bumbumbum / Dreimal um die Tonne rum / Dreimal um das Butterfaß / Komm heraus und gib mir was." Dazu stellen sich die Abzählreime im Kinderspiel: „Eins, zwei, drei / In der Müllerei / Ist ein kleines Kind geborn. / Wie soll es heißen? — Katharina Rumpeltasche. — Wer wird ihr die Windeln waschen? / Ich oder du mußt es tun." — „Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben / Peter Paulus hat geschrieben / Einen Brief nach Paris. / Doktor Scher schickt mich her / Ob der Kaffee fertig wär. / Nein, mein Kind, sollst warten. / Geh einstweilen in den Garten. / Ei ja, freilich, wer ich bin, der bleib ich. / Da hab ich frohen Sinn. / Adieu, mein Kind." — „On dön droa katter. / Madmoselle willa watta. / Madmoselle willa wie. / Än, dän, pläsie." — „Eine kleine Piepmaus / Ging ums Rathaus / Wollte sich was kaufen / Hat sie sich verlaufen / Setzt sie sich ins grüne Gras / Macht sie sich die Hosen naß." Dieser Spieltrieb ist eine immer fließende Quelle für Neubildungen. Dagegen schlafen die alten Heischereime ein. Einst waren die Schreiberverse in der Schüler- und Schreiberwelt des Mittelalters ein beliebtes Mittel, um die Arbeit einer Buchabschrift abzuschließen. Solche Schreiberreime sind in ihrem Inhalte recht bunt. Sie künden als Stoßgebete das Lob Gottes, Marias und mancher Heiligen, sie bitten den Leser um sein Gebet, sie scherzen über die geleistete Arbeit, aber vor allem fordern sie scherzhaft oder ernstlich ihren Lohn.

So schließt ein Schlesier sein Werk mit den Reimen ab: „Hy hot das ein ende / Got vns sende / in seyn reych / do wir wesen ewicleich. / Ich habe das geschrebin / mir ist gar wenig hellir obir blebin / Zunder sy seyn gegangen vor weyn vnd byr / wenne is machet dy menschen schön vnd czyr." Und ein Bayer aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts setzt an das Ende seiner Bibelabschrift: „Nu hat das buch ein ende. / Got geb vns nach disem ellende / di ewigen ru / do helf vns Maria czv. / Etcetera schriber / dem ist der beitel ler. / dar ein muz er phennig han / vnd dar czv ein meidel wolgetan. / Der ist Vlrich genant / vnd geborn vz Beiernlant[3]".

Ihren Weg im Volke gehen in ununterbrochner Neuprägung die Inschrift-Reime für Haus, Kreuz und Grabstätte: „Dieses Kreuz ist aufgericht't / zu Ehren des Herrn Jesu Christ / der für uns gekreuzigt

ist / von den Bauern der Gemeinde" (Obersteiermark). Dazu stellen sich die oft recht alten Inschriften der Glocken: „Hilf got, Maria berot alles, das wir beginnen!" Oder die Reime, die dem Gedichte Schillers von der Glocke in ähnlicher Fassung die Grundlage abgaben: „Pestem fugo, Defunctos plango, Vivos voco, Excito lentos (Ich wehre Seuchen ab, um die Toten klage ich, die Lebenden rufe ich, die Lässigen sporne ich an)." Daß sich die Kleinkunst des Volkes der Reime als Schmuck und humorvoller, lebensfroher Inschrift bemächtigt hat, ist ein Beweis ihrer echten Herkunft aus der Volksgemeinschaft: Teller, Tassen, Schüsseln, Wandbretter, auch die Pfefferkuchen und zuletzt und vor allem die aus der Glückwunschkarte entstandene Ansichtskarte sind mit solchen Reimen geschmückt. Der Bauer kleidet seine Wetterweisheit in Reime, die verliebte Jungfrau sucht mit Orakelreimen die Antwort auf die Frage, ob „er" sie liebt; der Ausrufer auf der Straße bietet oder bot seine Ware in Reimen an, und sogar amtliche Verkehrsanweisungen verschmähen die einprägsamen Reime durchaus nicht mehr. So führen die Verbindungsfäden vom Reim wieder hinüber zu den Sprüchen und Sprichwörtern und zum Reimgebete. Sie rühren durch Herkunft und Absicht sogar an die uralten magischen Verse der Zauberformeln und Schutzformeln an.

4. Rätsel.

Das Rätsel ist heute ein gesellschaftliches Spiel. Eine sprachliche Umkleidung, die für ein Ding oder für einen Vorgang gewählt wird, leitet scheinbar auf eine bestimmte Deutung hin, während sie in Wirklichkeit die Einbildungskraft von der richtigen Denkbahn ablenkt. Oder der zu erratende Inhalt wird durch anscheinend widersinnige, miteinander unvereinbare Kennzeichen so verhüllt, daß sich die Deutungskraft zunächst vor eine unlösbare Aufgabe gestellt sieht. So entsteht bei dem, der die Aufgabe stellt, wie bei dem Suchenden ein Spannungszustand; die Lösung bringt dann bei dem Lösenden ein geistiges Überlegenheitsgefühl hervor. Oder es wird durch die Mitteilung der „richtigen" Lösung vor die Augen des Ratenden das Gegenbild zur eigenen als abwegig erkannten Lösung gestellt, was eine ähnliche plötzlich einsetzende Heiterkeit hervorruft, wie es bei einem Witze der Fall ist. Der Verlauf dieses seelischen Vorganges ist noch nicht voll geklärt. Entscheidend für diese Heiterkeit ist heute das Bewußtsein, daß alles nur Spiel, daß es keine Bedrohung des Daseins bedeutet[10].

Soweit wir in der Geschichte der Germanen zurückblicken können, hat es wie eine nationale Spruchweisheit so auch immer schon eine bodenständige Rätselpoesie gegeben. Nur dürfen wir nicht an all die Spielarten von Aufgaben für die Betätigung des Scharfsinns denken, die heute unter dem Begriffe „Rätsel" zusammengefaßt erscheinen. Da soll etwa ein Wort geraten werden, das in verschiedenen Bedeutungen verwendet wird und dessen Bedeutungen umschrieben werden; oder ein Wort, das, vorwärts und rückwärts gelesen, den gleichen Sinn oder einen angedeuteten Sinn hat; oder ein aus Teilen zusammengefügtes Wort, dessen Teile in ihrem Sinne angedeutet sind; oder ein Wort, das durch Buchstabenumstellung oder Buchstabenweglassung oder -vermehrung neue Wörter mit angedeutetem Sinne ergibt. Dazu kommen heute die als Rebus oder als Kreuzworträtsel oder unter verwandten Bezeichnungen beliebten Aufgaben der Zeitungen und Wochenschriften. Ein Teil dieser Scharfsinnsproben war den Schulen des Mittelalters bekannt; den Germanen waren sie fremd.

Welchen Umfang die Rätselpoesie in der altnordischen Welt gehabt hat, zeigt uns die Hervara-Saga[11]. Der König Heidrek will Leute, die an seiner Person gefrevelt haben, schonen, sofern sie ihm ein unlösbares Rätsel vorlegen. Unter den nun vorgetragenen Rätseln steht das folgende: „Vier wandeln, vier hangen / Zwei den Weg weisen, zwei Hunden wehren / Einer schleppt nach ein Leben lang, der ist allzeit schmutzig." Heidrek gibt die Lösung: „Eine Kuh war es, die du dort sahest vierbeinig einhergehen. / Vier Euter hängen, der Hörner zwei / den Hunden wehren, der Schwanz hängt hinten." Zu diesem Rätsel sind allein aus Mecklenburg 22 Fassungen nachgewiesen worden. Auch in Italien, Frankreich, England, bei den Slawen und Letten ist es verbreitet. Ähnlich steht es mit dem schon im Anfang des 10. Jahrhunderts in lateinischer

Sprache in Deutschland nachweisbaren Rätsel von der Schneeflocke und der Sonne. Mecklenburg kennt davon 11 Fassungen; in Holstein lautet es: „Da köem en Vagel fedderlos / un sett sik op 'n Boem blattlos. / Da köem de Jungfru mundelos / un freet den Vagel fedderlos / von den Boem blattlos." Es ist also schon in alter Zeit mit literarischer Ausbreitung zu rechnen, so daß es sich fast nie sagen läßt, ob ein bestimmtes Rätsel älterer Zeit bodenständig geschaffen oder aus der Fremde übernommen worden ist. Schon die lateinische Rätselpoesie der Angelsachsen zeigt diese fremden Einflüsse. Ein Schotte gab in Britannien die ersten Buchstabenrätsel, Beda dem Ehrwürdigen († 735) werden Scherzrätsel zugeschrieben, Alkuin führte am Hofe Karls Wortspielrätsel ein. Die bedeutendsten Verfasser von Rätseln waren Aldhelm, Tatwine und Eusebius, die zusammen 200 lateinische Rätsel zwischen 700 und 735 hinterlassen haben, durch die sie ihren Schülern religiöse und naturwissenschaftliche Lehren einprägten. Das gelehrte, aus lateinischen und einheimischen Quellen gespeiste Rätsel geht wieder in die Volkssprache über. Spielleute tragen ihre Rätsel- und Lügenlieder vor; die Sage und das Märchen bauen manche Erzählung auf der Forderung der Lösung unlösbar erscheinender Aufgaben auf. Daran ist die Hand der Königstochter geknüpft, öfters auch Begnadigung des Lösenden, Tod des Versagenden; deswegen spricht man in solchen Fällen von Halslöserätseln. In das 12. Jahrhundert geht eine aus dem 14. Jahrhundert überlieferte Spielmannsdichtung zurück, die Rätselfragen enthält. Der Gastfreund richtet an den Spielmann Traugemund Fragen, die dieser beantwortet. Seit dem 15. Jahrhundert gibt es schriftliche Sammlungen von Volksrätseln. Die künstlerische Form wird bis ins 16. Jahrhundert immer bunter; die zum Teil grob zweideutigen Rätsel, die die ältere Zeit nicht kennt, nehmen bis in die Gegenwart stark zu. Die ältesten Drucke gehen auf das Straßburger Rätselbüchlein vom Jahre 1505 zurück[12]. Heute ist bis auf Spuren der noch im 19. Jahrhunderte geübte Volksbrauch des Rätselratens bei Hochzeiten außer Brauch gekommen; die Brautmutter stellte die Rätselfragen, und der Sieger führte die Braut zum ersten Tanze. Oder es gab ein gemeinsames Frage- und Antwortspiel beim Kranzsingen, bevor der Bursch von einer Jungfrau als persönliche Gunst ihr Kränzlein geschenkt erhielt[13]. Vielfach drängt das Rätsel zur strophischen Gestaltung; in dem vollendetsten Strophenbau begegnet ein Rahmen, der als Einführung eine örtliche Festlegung, als Schluß die Aufforderung zum Raten bringt; er umschließt den Rätselkern mit seiner Benennung und Beschreibung des Gegenstandes: „Es ritt ein Reiter übern Rhein. Was bracht er seiner Frau mit heim? Ein golden Kästelein, darin kann man waschen und backen und auch kleine Kinder baden. Kannst du mirs erraten, ein'n Hasen will ich dir braten. Kannst du mirs erdenken, eine Kanne Wein will ich dir schenken." (Lösung: der Ring. Aus Sachsen.) Diese vollendete Form der volkstümlichen Kleindichtung geht immer mehr verloren. Aber das Rätsel als Kunstdichtung ist aus dem Volke in die höheren Schichten übernommen worden. Andere Formen von Scharfsinnsproben haben das echte Rätsel verdrängt. Witzfragen mit der typischen Einkleidung: Wodurch unterscheiden sich . . .? bemächtigen sich aller Tagesereignisse. Und in keiner Zeitschrift, die sich an die Jugend oder an das Volk wendet, darf heute die Rätselecke fehlen; jeder Verkaufsstand bietet Hefte an, die ganz im Dienste der neuen Arten und Techniken des Rätsels stehen; da gibt es einen Rätselboten, ein deutsches Rätselblatt, eine Rätselwoche, das Große Kreuzworträtsel-Magazin, die Deutsche Kreuzworträtselzeitung. Diese Art von Rätselraten ist Volkssport geworden. Für das alte Volksrätsel, wie es etwa das von K. Simrock herausgegebene „Deutsche Rätselbuch" (Frankfurt 1850, 4. Aufl. 1874) enthält, ist in diesem Modesport allerdings kein Raum mehr.

Schrifttum.

[1] K. Euling, Das Priamel 1905. — [2] M. Hippe, Reimsprüche aus einer Breslauer Liederhandschrift, in: Mitteil. d. Schlesischen Ges. f. Volkskunde, Bd. XIII—XIV (1901) S. 685. — [3] R. Mielke, Neidinschriften und Neidsymbole, in: Niederdeutsche Zeitschr. f. Volksk., 10, 51—70; 178—195. — [4] ebenda 10, 247. — [5] Fr. Seiler, Deutsche Sprichwörterkunde, 1922; derselbe: Das deutsche Sprichwort, 1918; derselbe: Das deutsche Lehnsprichwort (Teil 5—8 von: Die Entwicklung der deutschen Kultur im Spiegel des Lehnworts, 1921—1924). — [6] Hrg. v. H. Hoffmann (von Fallersleben), 1870. — [7] J. Klapper, Die

Sprichwörter der Freidankpredigten, 1927. — [8] K. Rother, Die schlesischen Sprichwörter und Redensarten, 1928. — [9] J. Klapper, Altschlesische Schreiberverse, in: Mitteilungen d. Schlesischen Ges. f. Volksk. 19 (1917) S. 1. — [10] Allgemeine Darstellungen: R. Petsch, Das deutsche Volksrätsel, 1917; A. Aarne, Vergleichende Rätselforschungen, 1918; P. Feit, Das deutsche Volksrätsel, in: Mitteilungen der Schlesischen Ges. f. Volksk., Bd. 7, Heft 14 (1905) S. 1; R. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen. 1. Bd., Rätsel, 1897. — [11] A. Heusler, Die altnordischen Rätsel, in: Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., 11 (1901) S. 117. — [12] H. Hayn, Die deutsche Rätsel-Literatur. Versuch einer bibliographischen Übersicht bis zur Neuzeit, in: Zentralbl. f. d. Bibliothekswesen, 1890, S. 516. — [13] M. Hippe, Hochzeitsrätsel des 17. Jahrhunderts, in: Festschr. f. Th. Siebs, 1933, S. 421.

Volkstümliche Inschriften.

Von Dr. Adam Wrede.
Professor an der Universität Köln a. Rh.

Sich mit volkstümlichen Inschriften abgeben, könnte als eine Übung der „Andacht zum Unbedeutenden" angesehen werden, und mancher wird noch immer über die vermeintlichen Kleinigkeiten des Alltags hinwegsehen, wenn sie ihm nicht etwa eine nackte, wichtige Tatsache anzugeben haben. Aber Inschriften sind mehr als bloße Angabe, Verzierung und Füllung, haben mehr als Vergangenheit und einfache Geschehnisse zu melden. Sie sind Dokumente und Urkunden ihrer Zeit und zugleich Denkmäler des Volkstums und Volkslebens, vorzüglich die, welche aus der eigenen Gedankenwelt bäuerlicher und handwerklicher Kreise stammen. Sie sind nicht zuletzt ein wertvoller Bestandteil der deutschen Volksdichtung und eine schätzenswerte Quelle deutscher Volks- und Stammesart, deutscher Volksweisheit und deutschen Volksglaubens. In dieser Abhandlung sollen in erster Linie volkstümliche Inschriften zugrunde gelegt werden, weniger solche, die einem an fremdem Bildungsgut geschulten Denken entsprungen sind.

Der Brauch, durch Inschriften in gereimter oder ungereimter Form etwas zu „verewigen", seine Gedanken und Gefühle und seinen Willen zu offenbaren, ist in allen deutschsprechenden Ländern seit Jahrhunderten verbreitet. Er lebt in eigenwüchsiger Form ebenso in den deutschen Alpenländern, in der Schweiz, Österreich und Südtirol wie im Reiche, ebenso in den stammverwandten, früher ebenfalls zum Reiche gehörigen Landschaften der Niederlande im weiteren Sinne, besonders in Flandern und im Elsaß, kaum in Luxemburg, jedoch in den deutschen Siedlungsländern Böhmens, im schwäbischen Banat und in ganz besonderer Weise in Siebenbürgen. Überall haben hier die verschiedenen deutschen Stämme auf Gedenkzeichen, Häusern, Geräten, Glocken und anderswo mittels eigengeformter oder allgemein deutscher Sprüche ihre Volksweisheit und äußere Ereignisse verkündet und ihren Nachfahren Gedanken wie ein kostbares Erbe hinterlassen, das von diesen bis heute ehrfurchtsvoll weiter gepflegt wird. Im Gebiete der Altstämme, der Franken, Schwaben, Bayern und Niedersachsen zeichnen sich einzelne Gaue noch besonders durch ihren Reichtum an Inschriften aus, z. B. Hessen und Thüringen, das westfälische Sauerland, Lippe und Harz, Leine-Weser-Ems-Land einschließlich Ostfrieslands, und im Gebiete der Neustämme, im Osten, besonders Schlesien.

Soweit Inschriften volkliches Gedankengut überliefern, helfen sie die Stammesart nach ihrer geistigen und seelischen Grundrichtung beleuchten. Zum Beispiel etwa eine Inschrift „Wol dar vele fraget na nyen Meren / De dar secht na unde lacht ock geeren / Solde Lude schaltu myden / Wultu nycht fallen yn groth Lyden", die an einem Hause in der Altstadt Hannover steht, könnte zeigen, daß, wie man es häufig betont, der Niederdeutsche äußerlich kühl und gefaßt erscheint, nicht viele Worte macht, sich Schwätzereien oder müßigem Gerede fernhält und nicht über jedes und alles lacht. Aus der Häufigkeit solcher Äußerungen in niederdeutschen Inschriften wäre etwa die besondere niederdeutsche Lebensklugheit zu erschließen, wie etwa aus der Häufigkeit ernster, mehr religiös gerichteter oder unterbauter Inschriften aus dem Hessen- und Thüringerland oder dem Wuppertal oder Siebenbürgens die entsprechende Gedankenrichtung dieser Landesvölker, oder wie aus den mehr naiven, teilweise fast kindlich humorvoll zu nennenden Inschriften etwa der Tiroler deren fröhlicher gerichtete Gefühls- und Gedankenwelt.

(Oben) Fensterbierscheibe. Vaterländisches Museum, Hannover.
(Unten) Königsschilde der Junggesellen-Bruderschaft (Schützengilde) aus Xanten am Niederrhein, links 1751, rechts 1737.

Tafel XII

Schreite hurtig zur Enthüllung
Und genieße dann die Füllung!

Ich möcht' Dir sagen dies und das,
Und weiß doch selber nicht recht, was!

Je kleiner oft die Gabe,
Je größer ist die Labe!

Ein Zuckerbäcker ist selbst dem Quäker
Viel lieber als wie zehn Apotheker!

Was nützt's, wenn außen Flitter ist
Und, ach, der Inhalt bitter ist!

Was Du auch mögest hier entdecken,
Nimm's freundlich an und laß Dir's schmecken!

Es bietet das Leben so wenig des Süßen,
Drum mußt Du es, wenn sich's Dir bietet, genießen!

Ein rauhes Wort, doch bieder und treu,
Ist besser als süße Heuchelei!

Nicht will ich Dir fallen mit Worten beschwerlich,
Ich sage nicht viel, doch mein' ich es ehrlich!

Aufrichtigen Freund schafft
Nur aufricht'ge Freundschaft!

Sei treuer Liebe stets bestrebt,
Wer nie geliebt, hat nie gelebt!

Ist's auch nur 'ne Kleinigkeit,
S'ist in Freundschaft Dir geweiht!

Wenn treue Freundschaft sie bescheert,
Hat auch die kleine Gabe Werth!

Dem, der unverzagt und heiter,
Dem hilft Gott auf Erden weiter!

Immer gemüthlich und harmlos,
So wird's Gemüth allen Harm los!

Der Lieb' und Freundschaft Allgewalt
Läßt nimmer sich gebieten Halt.

Nimm Dieses sonder Harm und Schmerzen,
S'ist wenig, doch es kommt von Herzen!

Heiterkeit und Fröhlichkeit
Sind die halbe Seligkeit!

Mag oft auch trüb der Himmel sein,
Nach Regen folgt ja Sonnenschein!

Dem ist's beste Loos beschieden,
Der mit seinem Loos zufrieden!

Liebe sei ferne,
Ist doch immer da,
Gleich dem Lichte der Sterne,
Ewig fern und nah.

Nimm dieses Herzchen an
Es kommt von treuen Händen,
Mein Herz meint es treu,
Es wird sich niemals wenden.

Mein Engel, nimm dies an,
Von meiner treuen Hand,
Es sei mein ganzes Herz
Zu deinem Unterpfand.

Der ich gewogen bin,
Daran ich oft gedenk',
Der sei von meiner Hand
Dies süße Herz geschenkt.

Bleib ewig treu lieb' ferne mich
Dann mag die Welt vergeh'n,
Ich werde ein Elisium
In deinen Armen sehn.

Bleib' treu in Deiner Liebe,
Du schönster Engel mein!
Glaub mir, daß ich Dich liebe,
Ich sag's Dir ohne Scheu.

Nimm diese Gabe an
Von meinen treuen Händen,
Und unsrer Liebe Bahn
Soll nie mit Zwietracht enden.

Unser Bund und Treue
Werde nie entweiht,
Ich gelobe dir auf's Neue
Liebe und Beständigkeit.

Nimm dieses Herz von mir,
Und sei von mir geküßt,
Weil Du mein liebes Mädchen
Vor allen Mädchen bist.

Du hast den schönen Mund
Von Rosen zugericht,
Drum schreibe Dir in's Herze ein
Die Blum' Vergißmeinnicht.

Von allen Orten in der Welt,
Ich kann's Dir sicher sagen,
Ist nur das fleiß'ge Elberfeld,
Was mir stets gefällt.

Du geliebtes, theures Wesen
Mir zum Glücke auserlesen,
Bleibe mir mit treuem Sinn,
Stets so gut wie ich dir bin.

Lieben ist das Edelste
Hier auf dieser Erden,
Darum schwör ich, Wertheste,
Nie untreu zu werden.

Alles bricht und alles fällt
Mit dem Leben in der Welt;
Wahre Freundschaft, ganz allein
Soll bei uns unsterblich sein.

Mein liebes Kind, Du hast
Mein ganzes Herz entzückt.
Wenn Du mich wieder liebst,
Wie hoch bin ich beglückt.

Bei gelegentlichem Scherze,
Unter frohem, heiterm Sinn,
Präge Dir die Wort' in's Herze:
Liebe mich noch fernerhin.

Dem ich geworden bin,
Daran ich oft gedenkt,
Dem sei von meiner Hand
Dies süße Herz geschenkt.

Heiter, wie ein Tag im Lenze
Fließe dir dein Leben hin,
Unschuld sei's, die dich umkränze,
Tugend deine Führerin.

Ach, Schönste liebe mich, Mein Herz schlägt nur für dich.

Nur dann erst werd' ich fröhlich sein, Wenn ich dich nennen kann mein.

Ich liebe dich, mein Kind vor Allen, Denn Keine thut mir so gefallen.

Alles welkt und Alles bricht, Aber uns're Freundschaft nicht.

Uns're Freundschaft wird bestehen, Sollt' die Welt auch untergehen.

Was der Himmel will verbinden, Muß der erste Anblick zünden.

Nur dann erst werd' ich fröhlich sein, Wenn ich dich nennen kann mein.

Freundschaft Lieb' und Heiterkeit, Beglücke dich zu jeder Zeit.

Was lange währt, wird endlich gut. Nur nicht verzagt und frischen Muth.

Nimm dieses Herzchen an von mir. Das große Loos, das wünsch' ich dir.

Nimm mit freundlich mildem Sinn, Dieses kleine Herzchen hin

Was der Himmel will verbinden, Muß der erste Anblick, künden.

Dies Herzchen geb' ich dir aus Scherz, Weit lieber aber noch mein Herz.

Dies Herzchen schenk ich Dir mein Freund, Es ist zwar klein, doch gut gemeint.

Nimm hin, was ich dir schenken kann; Die Liebe sieht nicht Gaben an.

Freundschaft Lieb' und Heiterkeit, Beglücke dich zu jeder Zeit.

Dies Herzchen schenk ich Dir mein Freund, Es ist zwar klein, doch gut gemeint.

Dies Herzchen geb' ich dir aus Scherz, Weit lieber aber noch mein Herz.

Ich schwör, dich ewig treu zu lieben. Und dich, mein Kind, nie zu betrüben.

Was die Natur in dein Gesicht geschrieben Ist Freundlichkeit u. angenehmes Lieben

Ach, Schönste liebe mich, Mein Herz schlägt nur für dich.

Nur dann erst werd' ich fröhlich sein, Wenn ich dich nennen kann mein.

Entfernung trennt die Freundschaft nicht; Leb', Freundin froh, vergiß mein nicht.

Uns're Freundschaft wird bestehen, Sollt' die Welt auch untergehen.

Ich liebe dich, mein Kind vor Allen, Denn Keine thut mir so gefallen.

Was der Himmel will verbinden, Muß der erste Anblick, zünden.

Was lange währt, wird endlich gut. Nur nicht verzagt und frischen Muth.

Nimm dieses Herzchen an von mir. Das große Loos, das wünsch' ich dir.

Nimm hin, was ich dir schenken kann; Die Liebe sieht nicht Gaben an.

Nimm mit freundlich mildem Sinn, Dieses kleine Herzchen hin

Reiminschriften auf Papierstreifen, in Dreiecksform und auf Spruchbändern für Zuckerstücke oder Kuchenherzen bei Jahrmärkten und Kirchweihen. Aus eigenem Besitz.

Noch im 18. Jahrhundert mischte man allenthalben mundartliche Laute, Formen und Wörter in die Sprache der Inschriften, falls diese nicht von vornherein rein mundartlich abgefaßt waren wie etwa in Niederdeutschland. Die Inschriften auf den früheren niederrheinischen Tonwaren sind bis weit in das 19. Jahrhundert hinein zum größeren Teile in der heimischen Sprache abgefaßt. Außer stilistischen Eigentümlichkeiten geben häufig schon einzelne Laute Sprache und Volk einer Landschaft zu erkennen. Inschriften mit Ausdrücken wie „... Du **dreuer** Gott" (1602, Unterbreizbach in der Rhön), „... der Herr be**hüde** deinen eingang" (1693, Roßdorf, Rhön), „... Für alle Elemen**d**en Schaden behüt es ..." (1798, Rhön), „Einen wei**d**en Bauch" (1824, Rhön) verraten in dem Laute **d** statt **t** den Thüringer, oder solche mit Formen wie „Es (eß = iß) was gar ist / Drenk was clar ist ..." (1664, Issum a. Niederrhein) deuten rheinische Herkunft an. Je mehr solche Inschriften Mundart wiedergeben, um so aufschlußreicher und wertvoller sind sie für die Erkenntnis der Volks- und Stammesart, abgesehen davon, daß sie Mundartproben, wenn auch stets nur in geringem Maße, bieten (Abb. 308).

308. Inschrift in niederfränkischer Mundart auf einer niederrheinischen Tonschüssel, 1716. Krefeld, Kaiser-Wilhelm-Museum.

Wie die Sprache der Urkunden wurde auch die der Inschriften auf lange Zeit durch die lateinische Sprache beherrscht, die der Inschriften an und in Kirchen, an Häusern Adliger und vornehmer Bürger, an Grabmälern hochgestellter Personen und an kirchlichen Geräten noch weit über das Mittelalter hinaus. Glockeninschriften sind z. B. bis 1300 durchweg lateinisch abgefaßt, dann allmählich mehr und mehr auch in deutscher Sprache, ganz zeitgemäß zunächst in der jeweiligen Landessprache, z. B. die in deutschen Majuskeln ausgeführte Inschrift „O Maria gotes celle hab in huot was ich uber schelle (überschalle, übertöne), anno domini MCCCVI" aus Ersingen in Württemberg vom Jahre 1306, die bisher ältest nachweisbare d e u t s c h e Glockeninschrift. Auf niederdeutschem Boden wurden seit dem 14. Jahrhundert deutsche Inschriften geprägt, zuerst mundartliche, z. B. 1374 auf einer Glocke in Kalkar (Niederrhein). Die Marienglocke zu Werl i. W. vom Jahre 1495 z. B. kündet „Maria is myn name myn gelud sy gode bequeme . de leventigen rope ich den doden beschreye ich hagel und donner vorstur ich". Eine Dünscheder Glocke aus dem Jahre 1507 überliefert in ihrer Inschrift „Maria heit ich dey my horet dey bede sych", eine Sprachsünde, die noch heute in westdeutschen Gegenden wuchert, s i c h b e t e n statt beten. Andererseits macht sich selbst an evangelischen Kirchen und Kirchenglocken der nachreformatorischen Zeit weiterhin die alte Kirchensprache geltend, so häufig in Thüringen. Auch die Grabinschriften stehen ursprünglich unter dem Einfluß kirchlichen Brauches und bleiben unter diesem über das Mittelalter hinaus, soweit es sich besonders um Grabmäler geistlicher Würdenträger handelt. Dennoch gehört die ältest nachweisbare deutschsprachige Inschrift auf einem Gedenkzeichen, einem Steindenkmal (Grabstein?) aus dem Ende des 10. Jahrhunderts in Rheinhessen, jetzt im Museum zu Mainz, noch der althochdeutschen Zeit an. Das Denkmal ist einem

Dietrich, dem Sohne eines Gottfried und einer Drulinde, gewidmet. Die Inschrift lautet ergänzt: „Gehugi Diederihes. Go(defrides?) inde Drulinda son(es)", also „Gedenke Diederichs, des Sohnes Go(defriedes?) und der Drulinde". Hinsichtlich des Wortlautes ist festzustellen, daß, wie Glockeninschriften so auch Grabinschriften ursprünglich ebenso einfach wie ernst sind und deshalb um so wuchtiger und eindringlicher wirken.

Seit dem 15. u. 16. Jahrhundert wird die ursprüngliche Kürze des Ausdrucks und Sachlichkeit der Angabe durch umständlichere Darstellung verdrängt. In der Barockzeit werden sie immer redseliger, arten sie häufig in förmliche Lebensschilderungen und oft genug in aufdringliche, schwülstige Lobhudeleien aus. Deutschsprachige Hausinschriften sind frühestens für die ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts aus dem Elsaß bezeugt und seitdem in einer immer höher steigenden Zahl überliefert. Indessen gefiel man sich bis in die neuere Zeit hinein, auch noch an Häusern lateinische Inschriften zu verwenden. Am Hause des ehemaligen Zentgrafen Heinrich Brüll in Kieselbach (Rhön) steht die Inschrift: „Salus exeuntibus et intrountibus Heinrich Brull Zentgraf im Ampt Kreinberg 1571". Über der Haustür des sog. Unterschlosses in Völkershausen (Rhön) ist ein Stein eingemauert mit der Inschrift: „Ni deus aedificet frustra domus illa paratur / Quam volet humanus constituisse labor /. Hef (Helf?) Got fort 1613 Her und dort." Auf dem prachtvollen Giebel des 1676 errichteten Hauses Zum Goldenen Bären in Köln (Severinstraße 15) prangt durch Splinte der Maueranker gebildet die Zahl „A 1676" und der Spruch: „Soli Deo gloria". Noch 1715 wurde in Villip (Landkreis Bonn) ein Haus mit dem Chronogramm „GottfrID Weber has / aeDes aeDIfICarI feCIt / aMICIs et posterIs VsVi et DeCorI" errichtet. Auch Eingänge zu den Wohnungen der Toten und den Stätten der Kunst und Wissenschaft hat man noch im 19. Jahrhundert durch lateinische Inschriften „geziert". Über der Pforte des alten Kölner Friedhofes in Melaten (1810) steht „Funeribus Agrippinensium Sacer Locus", einfachen Leuten unverständlich, aber auch vielen, die die Inschrift verstehen, kalt und gefühllos. Wie ganz anders aber, gefühlvoll, zum Herzen sprechend die Inschrift „Hier endet Neid, Verfolgung und Klage", die ehedem am Tor des Friedhofes in der bis 1918/19 überwiegend deutschen Stadt Cilli im jetzigen Slowenien stand, aber bei der Übernahme der Herrschaft durch die Slowenen entfernt wurde. Über die Berliner Staatsbibliothek wußte man nichts Besseres zu setzen als „Nutrimentum spiritus" und über ein 1829 in Köln errichtetes Schauspielhaus nichts anderes als „Ludimus Effigiem Vitae".

309. Rahmeninschrift auf dem Denkstein Oswalds von Wolkenstein, Brixen (Südtirol), bei Lebzeiten gesetzt 1408. Volksdeutscher Bilderdienst Stuttgart.

Je kunstvoller Inschriften gestaltet sind und je deutlicher sie zutage treten, um so mehr zieren sie ihre Träger. Mannigfaltig ist die Buchstabenform in ihren wechselnden Stilarten, die sich oft dem jeweiligen Baustil recht glücklich fügen. Die Betrachtung des Wandels der Schriftart, wie er besonders bei den Glocken-, Grab- und Hausinschriften wahrnehmbar ist, gehört freilich mehr in die Altertumskunde, besonders in die Epigraphik, ebenso die Behandlung der Abkürzungen, die nicht nur einzelne Wörter, vielmehr oft ganze Zeilen, Sätze und Sprüche vertreten und noch nicht alle aufgelöst und erklärt sind. Desgleichen mannigfaltig wechselnd ist die Art der Angabe der Jahreszahl und ihrer Zeichen. Oft ist sie in einem Chronogramm enthalten, außer in Glocken- und Grabinschriften auch in Hausinschriften, meist in lateinischen, jedoch auch in deutschen. Teils sind die Inschriften aus dem Holz geschnitzt oder auch aus dem Stein gemeißelt, eingeritzt oder eingegraben, mit Farben ausgemalt

oder überhaupt aufgemalt, von Bildern oder anderen Zieraten begleitet, verschieden nach den landschaftlich bedingten oder herausgewachsenen Bräuchen. Zuweilen ist sogar eine Inschrift in Form eines Rebus angemalt, d. i. als Bilder- oder Zeichenrätsel, wie solche außer einfachen Rätseln als Hausinschriften aus Hessen überliefert sind. Soweit Inschriften ohne fremde Beihilfe von Bauern und „kleinen", einfachen Leuten geprägt und von Handwerkern angebracht sind, erscheinen sie häufig unbeholfen in der Form, und diese Unbeholfenheit wird oft durch mundgemäße Schreibweise, wahllose Anwendung der Klein- und Großbuchstaben und willkürliche, oft freilich durch den Raum bedingte Trennung der Verse oder zusammengehöriger Begriffe noch gesteigert. Durch solche Unebenheiten wird nicht selten der Sinn einer Inschrift verkehrt. Bei ihrer Aufnahme sollte so buchstaben- und zeichengetreu verfahren werden, wie überhaupt möglich ist. Genaueste Wiedergabe ist für alles, was aus den Inschriften herausgelesen werden kann, unerläßlich. Zuweilen werden um des Verses oder Reimes willen, in die manchmal sogar einfache Angaben gefaßt sind, Wörter entstellt und andere Sprachfehler gemacht, sogar Namen verdreht, wie es eine Grabinschrift: „Hier liegt Hans Gottlieb Lamm / Er starb durch'n Sturz vom Damm / Eigentlich hieß er Leim / Das passt aber nicht in'n Reim" auf dem Friedhof von Rorschach am Bodensee offen verrät. Manche Inschriften wiederholen sich im ganzen Reich „Von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt", werden auch bald auf Gräbern, bald an Häusern und auf Glocken verwandt.

310. Ältester Grabstein mit deutscher Inschrift aus dem Banat (Rumänien), Saderlach, 1790. (Volksdeutscher Bilderdienst, Stuttgart.)

Eine ebenso bedeutungsvolle wie zahlenmäßig reichüberlieferte Inschriftengruppe bilden die auf Gedenksteinen, Kreuzen, Leichenpfosten, Totenschilden, Totenbrettern, Marterln und verwandten Gedenkzeichen eingegrabenen oder aufgemalten Schriften. Germanische Grabschriften (Runen) sind seit dem 5./6. Jahrhundert n. Chr. auf Steinen aus Norwegen überliefert. Steine ohne Inschrift waren bereits in der nordischen Bronzezeit üblich. Der Brauch, Runensteine auf die Grabhügel zu setzen, verbreitete sich durch ganz Skandinavien. Im festländischen Westgermanien sind Grabinschriften in heidnischer Zeit unbekannt. Gleichzeitig mit dem Vordringen der Franken verschwinden die bis dahin gebräuchlichen fremden Inschriften, ohne daß zunächst, wie es scheint, germanische an ihre Stelle traten. Erst mit der Bekehrung germanischer Stämme auf deutschem Boden dringen bei diesen auch Grabinschriften ein. Sehr wahrscheinlich aber sind in der Zeit vor dem Beginn der bürgerlichen Kultur und auch noch später die armen und einfachen Leute überhaupt auf einem Brette liegend der Erde übergeben worden, ohne daß ihnen eine Inschrift gesetzt wurde. Dem Andenken höherstehender, vornehmer oder um eine Kirche oder ein Kloster verdienter Menschen wurden Steine mit einer kurzgefaßten Inschrift gesetzt, Memoriensteine, deren eine Reihe aus dem 9.—11. Jahrhundert erhalten ist (vgl. oben). Vermutlich unter dem Einfluß der sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert auf deutschem Boden ausbreitenden ritterlich-höfischen Kultur sind für solche Verstorbenen allmählich die mehr und mehr prunkvoll gestalteten steinernen und bronzenen Grabplatten (Decksteine) geschaffen worden, deren noch heute zahlreiche Kirchen und Friedhofskapellen bergen. Allgemeiner wurden diese Grabsteinplatten seit dem 13. Jahrhundert. Die Inschrift steht auf dem Rahmen einer solchen, weniger oft auf einer Tafel, die oberhalb des Kopfendes der Platte etwa von zwei Engeln gehalten wird. Manchmal füllt sie den mittleren Raum des Grabsteines aus, wie es später bei aufrechtstehenden Grabsteinen ist. Auch Denksteine, die noch Lebenden gesetzt wurden, tragen freilich meist einfache Inschriften (Abb. 309).

Seit der Zeit, in der Grabsteine und Steinkreuze allgemeiner verwandt wurden, sind naturgemäß auch Inschriften mehr und mehr gesetzt worden, sicherlich freilich mehr in städtisch-bürgerlichen Kreisen als in ländlich-bäuerlichen, obwohl vermutlich mancher deftige Bauer eher einer Inschrift teilhaftig wurde als ein unbekannter Bürger. Grabinschriften haben die Auslands-

311. Inschrift auf einer Gedenktafel aus der Pestzeit 1709—1711, Landsberg (Kr. Pr. Eylau), ev. Pfarrkirche. (Aufnahme: Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen.)

deutschen ihren Verstorbenen gesetzt genau so wie ihre Vorfahren in der Heimat. Ein hübscher Beweis ist das älteste Grabkreuz in Saderlach im rumänischen Banat, das aus dem Jahre 1790 stammt und in deutscher Schrift die Inschrift trägt „Hier Ruhet.. ist gestorben den 10. Hornung 1790 seins Alters 48 Jahr Gott gib ihm die ewige Ruh" (Abb. 310). Beachtenswert ist der deutsche Monatsname für Februar. Toteninschriften tragen weiterhin die seit dem 14. Jahrhundert nachgewiesenen, in Kirchen aufgehängten, meist hölzernen Totenschilde in ihren einfachen, auf dem Rande aufgemalten Angaben über Namen, Stand und Sterbezeit. Mannigfaltig in der äußeren Form waren sie bis ins 18. Jahrhundert vorzüglich in Adels- und Patrizierkreisen beliebt. Einzelne Kirchen im Westen (Dom zu Altenberg im Bergischen Lande, Boppard am Rhein, Marburg), im Süden (Nördlingen, Ulm, Wien sowie Bozen in Südtirol) und im äußersten Osten des deutschen Kulturbereiches (Frauenburg in Ostpreußen, Riga, Reval) bewahren noch zahlreiche solcher Totenschilde. Am einfachsten sind die Eintragungen der Namen Kriegsgefallener auf den im 19. Jahrhundert und in unserer Zeit in Kirchen und öffentlichen Gebäuden aufgehängten Gedächtnistafeln. Durch die geschlossene Aufzeichnung der zu einem Kirchspiel, einer Gemeinde oder einer Körperschaft gehörigen Namen der Kriegshelden wird deren Gemeinschaft mit den Lebenden aus ihren früheren Wohn-, Berufs- und Schaffenskreisen gut betont. In Pestzeiten Verstorbene wurden durch Gedenkinschriften besonders geehrt (Abb. 311).

Zu den volkskundlich wichtigsten und wertvollsten Gruppen der Toteninschriften gehören die auf den Totenbrettern oder Leichen-, Re(c)hbrettern (germ. hraiwa — Leichnam) und sog. Marterln (Marterltafeln) verzeichneten. Die ersten sind die Bretter, auf denen man die Verstorbenen nach Eintritt des Todes im Hause bis zur Beerdigung aufbahrte, worauf man die Bretter nach dieser draußen aufstellte. Sie sind im ganzen bayerisch-böhmischen Grenzgebirge und in dessen Vorgelände sowie in Oberbayern und Tirol, seit Jahrhunderten gebräuchlich. Man begegnet ihnen an Kirchwegen und vielbegangenen Verbindungsstraßen, wo sie in Reihen oder Gruppen bei einem Feldkreuz, einer Kapelle, einem Bildstock oder an Bäumen aufrecht stehen, in mannigfacher Form und mit symbolischer Zier und Inschrift, die Namen, Stand und Herkunft des Verstorbenen angibt, Tag und Jahr seines Todes und sein Alter, meistens auch einen frommen und gefühlvollen Spruch, häufig in Reimen. Es heißt z. B.: „Auf diesem Brett hatt geruht bis zu seiner Beerdigung der ehrbare Michael Baumer, Ausnahmsbauer von Oberndorf, gestorben den 6. April 1869, sein Alter 64 Jahre", oder in mundartlich gefärbter Sprache: „Auf diesen Bredt / hat geruhet der / Tugentreiche / Jüngling Anton / Windmeisder / Halbbauerssohn / von Reisach ist / gestorben den 4 / Jänner 1910 sein / Alter 23 Jahr. / Des frommen Seele / lebt bei Gott, der ihn / von all seiner Nodh / von all seiner Missetad durch seinen / Heuligen Sohn / erlösed hat" (Dalking). Nicht immer hat der Tote vor der Beerdigung auch wirklich auf dem Brette gelegen; trotzdem wird häufig ein solches Gedenkzeichen aufgestellt. Es zeigt dann als Anfang der Inschrift etwa „Andenken an den N. N." oder „Denkmal für den N. N.".

In Mecklenburg und der Lüneburger Heide legte man früher ein dickes Eichenbrett aufs Grab, auf das der Name des Verstorbenen und ein Spruch eingeschnitten waren. Die Inschriften auf den Marterltafeln, die in den Alpenländern Österreichs

und über das ganze deutsche Alpenvorland bis in den Schwarzwald und in die Randgebiete Böhmens, ferner im Süden über die deutsche Sprachgrenze bis ins italienische Gebiet reichen, schildern in einer Inschrift und einer bildlichen Darstellung durchweg ein unglückliches Ereignis, dem ein Mensch oder Menschen zum Opfer fielen, z. B. im Inngebiete Unfälle, die durch Ertrinken herbeigeführt wurden. Marterln ohne Inschrift sind bloße Gedenkbilder. Bei deutschen Marterln fehlt eher das Bild als die Schrift. Auch Beinhäuser oder, wie sie in Süddeutschland heißen, Karner, tragen Inschriften, die sich in anderen deutschen Landschaften wiederholen, wie jene, die früher am Beinhause des ostfriesischen Dorfes Pilsum stand: „Hyr iss gerigtet regt / hyr ligt de Heere by een Knegt / olt junk Man Frouw Knegt magt arm und ryk / ein Knake is hier den andern gelyk. Komet gy welwysen alle herby / und segget welker de beste sy." Einzelne Schädelkästchen und nicht zuletzt Schädel selber wurden, wenigstens früher, in süddeutschen Landen mit Schriften, Namen und Todesjahr und anderen Angaben verziert, zuweilen auch, z. B. im Salzburgischen, mit Sprüchen beschrieben. Zuweilen sind auch Grabschriften auf Tiere verfaßt und auf ihren Gedenkstein geschrieben worden.

Inschriften an Häusern, Wohngebäuden, Rathäusern, Wirts- und Geschäftshäusern sind frühestens aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts nachweisbar, je eine durch Jahreszahl sicher bestimmte deutsche aus Boersch (Elsaß, Kreis Molsheim, 1328) und aus Kolmar (Elsaß, 1330). Weitere festbestimmte Hausinschriften aus den folgenden Jahrzehnten bis 1500 sind aus verschiedenen anderen Gegenden Deutschlands nachweisbar. Eine angeblich aus dem 15. Jahrhundert stammende Inschrift „Tzor Rijngassen bin ich genant / goden luiten wail bekant", früher aufgemalt über dem Erdgeschoß eines Hauses in Köln, ist wie eine Verquickung von Hausnamen und Hausinschrift, oder könnte zeigen, wie sich allmählich Hausnamen zu Haussprüchen erweiterten. Ob etwa schon im 13. oder gar im 12. Jahrhundert Häuser der Bauern oder städtische Häuser Inschriften trugen und ob solche etwa zuerst in Städten bräuchlich wurden und dann aus diesen sich auch in ländlichen Gegenden verbreiteten, ist nicht festzustellen, da Häuser aus dieser Zeit nur noch ganz vereinzelt erhalten sind. Zu unterscheiden ist zwischen der Hausinschrift mit Marke oder Namen und Zahl, also der engeren Inschrift, und ihrer Erweiterung durch den Hausspruch; festzustellen wäre, wo zuerst Haussprüche zur Zier oder wie ein Schutzbrief für die Hausleute oder zur Werbung für ein Geschäft, als Einladung in ein Gasthaus oder zur Warnung und Belehrung vom Hause der Obrigkeit aus verwandt worden sind. Der schätzenswerte Brauch, Häuser durch Inschriften auszuzeichnen und zu zieren, ist in Städten unserer Zeit häufig bei Neubauten wieder lebendig geworden. Die seit dem Ausgange des vorigen Jahrhunderts entwickelte Kölner Neustadt trägt z. B. eine ganze Reihe Häuser mit Inschriften; auch manches neugebaute oder neuhergerichtete Haus in der Altstadt zeigt wiederum ein Anno Domini mit Jahreszahl, Bild und Spruch, etwa so: A D (Bild: Sonne) 1462, darunter „Mach es wie die Sonnenuhr / Zähl die heitern Stunden nur". Sonst zeichnen sich Inschriften an neueren Häusern durch ihre Kürze aus. „To Hus is best" steht z. B. über einer Eingangstür aus dem roten Sandstein herausgemeißelt, an einem anderen Hause „Eigener Herd Goldes wert", an einem dritten „Gott vertraut Fest gebaut". Wie auch Auslandsdeutsche der Väter Brauch bis in die neueste Zeit üben, lehrt die zwar einfache, aber immerhin beachtenswerte Inschrift: „19 Karl & Maria Schneider 14" im Giebelfeld eines Bauernhauses im Schwäbischen Banat, Rumänien.

312. Totenpfosten in Kahlau, Kr. Mohrungen.

Vielfach sind die Möglichkeiten, die sich außerhalb und innerhalb des Hauses bieten, Inschriften anzubringen. Bei mehrteiligen Bauernhäusern und Gehöften erfreut sich zuerst das Haupthaus oder, wie man im Lippeschen sagt, das Meierhaus eines solchen Schmuckes, ferner dann die Leibzucht oder der Altenteil, der Heu- und Wagenschuppen, der Stall, der Kornspeicher, das Backhaus und die Mühle. Als Träger dienen die waagerechten Balken, vorzüglich die der Stirnseite, bei Raummangel auch die der Längsseite, wie man an hessischen Häusern sehen kann. Man stößt an der Weser, in Hessen und im Sauerland auf Häuser, an denen sich Inschriften auf mehreren liegenden Balken wie ein Band oder Bänder über die ganze Stirnseite des Hauses und zuweilen noch über die Scheune hinziehen, auf der Stirnseite häufig vom obersten Hausgiebel an bis zum Grundbalken des ersten Stockwerkes. Sonst findet man Inschriften am Tür- und

Fenstersturz, an der Fensterbrüstung, in Bogenzwickeln, an der Giebelschwelle, im oberen Giebeldreieck. In Niedersachsen finden sich Hausinschriften auf dem Holm über der „Missendör" (Einfahrtstor) wie auch auf dem Balken über ihr. In Ostböhmen hält das Giebelbrett die Inschrift fest. So bietet das Holzfachwerkhaus mit seinem reichen Balkenwerk hervortretende Stellen genug. Eine beliebte Stelle am Bauernhause der Lüneburger Heide für Hausmarke, Namen, Reimsprüche und ähnliche Inschriften war früher das Fenster neben der Türe, die links aus dem Flett ins Freie führt, der sog. Halfdör. Für dieses Fenster wurden bei der Hausrichte von Verwandten oder befreundeten Bauern bunte Scheiben (Taf. XII) gestiftet, auf denen der Name des Stifters, die Jahreszahl, Bilder aus der Arbeit des Bauern oder Handwerkers und anderes prangten. Die Stifter wurden vom Bauer durch einen Biertrunk, das Fensterbeer oder auch Bierköst genannt, gefeiert. Deshalb hießen diese vom 17. Jahrhundert bis ins 19. gebräuchlichen Scheiben „Fensterbeerscheiben". Nur selten steht die Inschrift auf einer etwa über der Tür angebrachten Tafel. Das Fachwerkhaus Nr. 16 in Kaltenwestheim (Rhön) trägt eine solche von geschnitzten Engeln gehaltene Tafel mit der Inschrift: „Soli Deo gloria / Großer Jehova / Dir in Deine Hand / steht dieses Haus in Krieg & Brand / für aller Elemenden Schaden / Behüt es wahrer Gott in Gnaden / Johannes Bischoff Anno 1798". Nicht selten finden sich Inschriften oder Teile solcher (Haussprüche) auf Balken an Dielen, auf Böden und an Ställen. Bei diesen Balkeninschriften handelt es sich meistens um Verwendung alten Balkenwerkes niedergelegter Häuser und Höfe. Sonst ist es in niederdeutschen Landschaften weniger Brauch, Inschriften im Inneren des Hauses oder Hofes anzubringen, etwa einen Spruch an die Wand der Diele zu malen, hingegen auf den westfriesischen Inseln, den Halligen, im Altenburgischen und im Elsaß. In Bauernhäusern Siebenbürgens stehen Sprüche am Rast oder Hauptbalken der Zimmerdecke, am Himmel oder der hölzernen, angestrichenen Decke über dem Tische, z. B. „Ihr esset oder trinket oder was ihr thut, / so thut Alles zur Ehre Gottes" (Meschendorf), auch an Zimmer- oder Kellertüren. In Halwelagen z. B. ist gar einer Kellertüre eine Bauinschrift anvertraut: „Mein Gott, ich danke dir, daß du mir geholfen hast, daß ich dieses Haus glücklich aufgebaut habe. 1805." Hausgeräte beweglicher Art, wie Bettstätten, Truhen, Kastenuhren, Ofenplatten und Kacheln, Schüsselrahmen oder Schüsselbretter, Stühle, Kannen, Töpfe, Schüsseln, Zinnteller, Fässer und andere Dinge schmückte und schmückt man ebenfalls mit Sprüchen und zuweilen auch mit Jahreszahlen und Namen. Sogar Dachziegel, die der Augenschau doch sehr entrückt sind, mußten als Träger einer Inschrift herhalten, so ein Dachziegel in der Form eines S, der 1693 in Roßdorf (Rhön) verwandt worden ist. Auch auf Ziegeln, sog. Ehrenziegeln, die im Frühjahr als erste gebackene vom Zieglergesellen dem Meister überreicht wurden, ist ein Spruch eingeritzt, der den Ziegler betrifft oder die Bitte um ein Trinkgeld enthält.

In Form von Initialen, Namen und Jahreszahlen, erklärenden Beischriften, Bibel- und Sinnsprüchen, Bitten und Gebetchen helfen sie wie eine Verzierung Spiegel und Rand, z. B. besonders geschätzter Tonschüsseln, füllen, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert vorzüglich am Niederrhein gebacken wurden und als Schmuck- und Prunkstücke den Herdbossen oder Rauchfang und das Tellergestell in der Küche zierten oder als Brautschüsseln zur Erinnerung an die Hochzeit dienten. Das alltägliche Tellergeschirr, das kaum in einem Stücke erhalten blieb, scheint keine Inschriftzier getragen zu haben. Auch Fliesen, die zum Bekleiden der Herdwände oder auch zur Schmückung der Stubenwand gebraucht werden, sind mit Sprüchen verziert.

Inschriften fehlen auch nicht auf Arbeitsgeräten, auf Webstühlen, in die oft ein frommer Spruch eingeschnitzt ist (Celler Museum, Webstuhl aus dem Wendland), auf Ellen, mittels deren das fertiggewebte Leinen gemessen wird, z. B. „Was ich von Gott tu beten, das soll die Elen meten", auf Webebrettchen, wie sie z. B. in Pommern mit einem Spruch geziert werden, auf Spinnrädern, Fingerhüten, Harken (Rechen) und andern. Zuweilen werden solche mit Inschriften geschmückte Geräte und andere Dinge als Geschenk verehrt. Die Inschriften werden dann wie die Gegenstände selber oder gar noch mehr als diese beachtet und geschätzt oder als Beleidigung empfunden, je nachdem sie ein Zeichen der Hochachtung, einen Liebesschwur oder aber einen anzüglichen Scherz oder gar derben Spott enthalten. Fast unübersehbar ist die

nach Zeiten und Landschaften wechselnde Zahl der Geschenkstücke, die mittels ihrer Inschriften mehrfache Gelegenheit boten, sich zu offenbaren und der Erinnerung zu dienen. Junge Bauernburschen schenkten ihrer Liebsten ein mit Liebesgrüßen oder einem guten Wunsche in Golddruck oder Goldschrift geschmücktes Wockenblatt, deren das Celler Museum zahlreiche aus Südhannover stammende besitzt; sie dienten dazu, das auf dem Wockenstock am Spinnrad befestigte Flachsbündel zusammenzuhalten. Soweit es sich um Inschriften als Liebesboten und Erinnerungsmale handelt, dienten ähnlichen Zwecken Spanschachteln (Abb. 43, Bd. III), die, gleichermaßen in Nord- und Süddeutschland im 18. und 19. Jahrhundert beliebt, wiederum Mädchen von Burschen verehrt und zur Aufbewahrung der Haube oder anderen Staates benutzt wurden und auch als Patengeschenke im Gebrauch waren, ferner Liebes- oder Verstüchl, in den bayerisch-österreichischen Alpengebieten von den Mädchen ihrem Schatz verehrt, Ostereier, wie man sie in der Iglauer Sprachinsel abwechselungsreich mit Versen zu zieren weiß, zierlich geschnittene und mit Versen schön beschriebene Liebes- oder Versbriefe, Kuchenherzen mit Spruchbändern und viele andere Dinge.

Wenig beachtet wurden bisher die Inschriften, die sich auf den Königsschilden der Schützengilden zeigen, schilderförmige Anhänger der Königskette, von den jeweiligen Schützenkönigen als Andenken an ihren Sieg beim Vogelschießen gestiftet, seit dem 16. Jahrhundert, z. B. am Niederrhein, nachweisbar und vom 17. Jahrhundert an in großer Zahl erhalten, Silberplättchen mit Bildern, Jahreszahlen und Schriften, die je nach Bestellung eingegraben wurden (Taf. XII). Speerblätter, Schwertklingen und Messer, bereits in germanischer Zeit durch Inschriften, Namen des Meisters oder des Besitzers in Runenschrift gekennzeichnet, sind in mittelalterlichen Zeiten in ähnlicher Weise ausgezeichnet worden. Alten Richtschwertern wurden Warnungen wie: „Hütte dich / (T)hve kei(n B)oses nich 1463" (Siebenbürgen) aufgeprägt oder ein kurzes Stoßgebet, das anscheinend den Verbrecher beim Todesstreich ins Jenseits begleiten sollte. Sowohl andere Kriegswaffen, z. B. Geschützrohre (s. unten), wie auch andere Rechtsdenkmäler, zu denen z. B. auch Warnungstafeln mit zwar grimmigen, aber dennoch humorvoll anmutenden Inschriften gehören, Gebots- und Verbotstafeln überhaupt, Nachbarzeichen, wie sie auch in den Nachbarschaften siebenbürgischer Orte (Schäßburg, Hermannstadt) in Form von Holztäfelchen von einem Haus ins andere geschickt wurden, um eine Einladung zu übermitteln, können hier ebenfalls nur erwähnt werden und bei manchen anderen Dingen, z. B. Fahnen, ist nicht einmal mehr eine kurze Erwähnung möglich. Selbst Feuerspritzen zeigen sich mit Inschriften geschmückt, z. B. eine solche in Kaltenlengsfeld (Rhön), die an ihrem Wasserkasten die Reimerei trägt: „Ich hab ein weiden bauch / Wohl dem, der mich nicht braucht / Das ist gut vorn brand / Vor Stadt, Dorf und Land / Kaltenlengsfeld 1824." In Rechnungsbüchern, Ratsprotokollen, Zunft-, Nachbarschafts- und Hausbüchern sind häufig auf den Innenseiten der Einbanddeckel und an anderen Stellen von den Schreibern Denk- und Weisheitssprüche eingezeichnet worden. Mehrere solche haben z. B. auch Hermannstädter Bücher auf uns gebracht, das Rechnungsbuch der Nachbarschaft des Großen und Kleinen Ringes (Marktes) in Hermannstadt: „Sieh an dich / Vnd nicht mich, / Thue ich Vnrecht, / So hütte dich."

Der Brauch, Glocken außer durch Ornamente und Figuren auch durch Inschriften auszuzeichnen, beginnt mit dem 12. Jahrhundert. Die Inschriften, anfangs vertieft, später erhaben auf der Außenseite angebracht, überliefern zunächst nur die Zeit des Glockengusses. Das bisher ältest nachweisbare Beispiel dieser Art ist die Glocke zu Iggensbach in Niederbayern vom Jahre 1144. Später gesellten sich die Namen des Glockengießers, des Stifters oder der Stifterin und der Glocke selbst hinzu. Seit dem Ausgang des Mittelalters nehmen die Inschriften kurze Anrufungen Gottes oder einzelner Heiligen auf, auch Formeln mit religiöser Kraft und kurze Bitten. Sehr früh und am häufigsten ist die Bitte um Frieden „O rex glorie veni cum pace", so auf der Glocke Hosanna im Münster zu Freiburg i. Br. von 1258. Ihr entspricht die deutsche Inschrift „konig der eren, cum (komm) uns yn frid und si uns gnedig" auf einer Glocke in Sachsen.

Die Erforschung des Ursprungs und der Verfasserschaft der Inschriften ist ebenso reizend wie mühevoll. Einzelne Inschriften wie auch ganze Gruppen verraten durch ihre Wahl und ihren ernsten logischen Inhalt ihre Herkunft aus höheren Schichten. Inschriften an und in Kirchen und auf kirchlichen Geräten, wie z. B. Kirchenglocken, sind sicherlich zum allergrößten Teile von Geistlichen ausgegangen, nicht nur die lateinischen, sondern auch deutschsprachige. Jedenfalls weisen die Anrufungen und Bittgebete, Psalmenverse und andere liturgische Stücke in solchen auf „bibelfeste" Leute hin. Wie weit in der vor- oder in der nachreformatorischen Zeit außer Künstlern oder Meistern Laienmitglieder der Kirchspiele bei solchen Inschriften mitgewirkt haben, wird schwerlich im einzelnen festzustellen sein. Anders verhält es sich bei zahl-

reichen Grab- und Hausinschriften, bei denen freilich auch hier der jeweilige Ortspfarrer und andere kundige und „gebildete" Leute sicherlich häufig Inschriften angeregt oder verfaßt haben. Starke landschaftliche Verschiedenheiten sind gerade bei diesen beiden Gruppen des Inschriftengutes wahrnehmbar. Inschriften auf Geräten, Geschenkstücken und anderen Dutzendwaren entbehren häufig, obwohl volkstümlicher Herkunft, der Eigenprägung.

Inschriften auf Grabsteinen, Grabkreuzen oder anderen Grabmälern haben um so höheren Wert, je weniger sie sich wiederholen, also nicht allgemein oder vielfach verbreitete Inschriften sind. In solchen „einzigartigen" drängt sich das Individuelle, Eigenwüchsige überall durch, ohne daß freilich ein einzelner Verfasser oder etwa mehrere zu einer Gemeinschaft gehörige genau bekannt sind. Mancher fühlte und fühlt sich gezwungen, nach einem Vorbilde zu suchen, das er entweder ganz übernahm oder kürzte oder erweiterte oder anders gestaltete. Häufig vertraut man die Inschrift für einen Grabstein oder ein Grabkreuz dem Handwerksmeister oder Künstler an, der das Gedenkzeichen liefert. In den Dörfern der Rhön z. B. legt der Klempner, bei dem der Bauer oder die Bäuerin ein Emailleschild für das Grabkreuz bestellt, ein Buch mit Inschriften oder Grabversen vor, aus denen dann eine je nach Geschmack des Bestellers und nach dem Geschlecht und Alter des Verstorbenen und der Lage des Todesfalles geeignete Inschrift ausgewählt wird. Den Leuten des bayerisch-böhmischen Waldgebirgslandes setzt der Schreiner Vers oder Spruch für das Totenbrett auf. Der eine tut's nach eignem Kopf und Sinn, der andere nach einer handschriftlichen oder gedruckten Sammlung. Es finden sich in solchen Sammlungen Sprüche allgemeiner Bedeutung wie: „Auf diesem Brett bin ich gelegen / Was ihr jetzt seid, bin ich gewesen / Und was ich bin, das werdet ihr / Nicht unbekehrt geht fort von mir!" In Miltach in der bayerischen Oberpfalz benutzte ein Schreiner eine 1853 in München gedruckte Sammlung: „553 Sprüche zu Grabschriften aus den heiligen Schriften und den Kirchenvätern, aus deutschen, lateinischen und französischen Dichtern und aus mehreren Gottesäckern in und um München gesammelt und nach Stand, Geschlecht und Alter geordnet von einem emeritierten Priester. 2. Bändchen." Das 1. Bändchen, bereits 1843 und in 2. Auflage 1848 herausgebracht, scheint ziemliche Verbreitung gefunden zu haben und für andere Sammlungen vorbildlich geworden zu sein. In Gegenden, in denen Steinkreuze üblich sind, stehen Steinhauer oder Steinmetze oder, wie etwa in Städten, besondere Schriftenmaler dem Volke, vorzüglich denen, die im Auffinden einer geeigneten Inschrift oder in der sprachlichen Formung einer solchen unbeholfen sind, zu Gebote. In anderen Fällen kann man geradezu von gewerbsmäßig hergestellten, fertig beziehbaren Inschriften sprechen, soweit es sich um gereimte Verse handelt, die für Gebrauchsgegenstände oder Geschenke dienlich sein sollen. Das moderne, gußeiserne emaillierte Küchengeschirr wird z. B. mit fertig aufgemalten Inschriften oder Sprüchen geliefert, etwa ein Löffelhalter mit dem Spruch: „Eine kluge Hausfrau kocht mit Fleiß / Des Ehegatten Lieblingsspeis". Die um Zuckerstückchen (Karamellen) gewickelten Papierstreifen mit Reimsprüchen und die auf Kuchenherzen aufgeklebten oder in diese eingebackenen, auf Spruchbändern oder in anderer Form gedruckten Verse waren und sind in Vielhundertstücken von Druckereien oder Verlagsfirmen zu beziehen. Aus einem älteren Bogen mit solchen Versen, der die Überschrift: „210 zweizeilige Reimdevisen von R. Linderer (Gegen Nachdruck geschützt) Verlag von C. Schauer Nachfolger, Berlin" (um 1880?) und solche „Reimdichverse" in fünf Spalten zu je 42 Stück auf orangefarbigem Papier mit Zwischenraum zum Ausschneiden trägt, sei ein Stück nebst anderen „Reimdevisen" hierhin gesetzt (Tafel XIII). Wie eine Lieferware sind auch die neuerdings in deutschen Städten viel verbreiteten, der Werbung dienenden Inschriften oder Aufschriften auf Ladenfenstern, die häufig bei einzelnen Fachgeschäften gleich lauten, z. B. „Praktisch denken / Elektrisch [!] schenken".

Manchen Inschriften liegen landläufige Volkssprüche oder Aussprüche aus Spruchsammlungen zugrunde, wie sie etwa Freidanks Bescheidenheit, die Spruchweisheit eines Hans Sachs oder der Prediger und Schriftsteller der Reformationszeit oder der witzigen Epigrammatiker des 16. bis 18. Jahrhunderts darboten. Sprüche wie: „Einer acht's, der andre belacht's,

was macht's?" oder: „Hast du Geld, so tritt herfür / Hast du keins, bleib vor der Tür" finden sich z. B. in Christoph Lehmanns Florilegium politicum (1630). Der Hausspruch: „Dorn und Distel stechen sehr / Falsche Zungen noch viel mehr / Will lieber in Dorn und Distel baden / Als sein mit falscher Zungen beladen" zu Rankweil in Vorarlberg ist bereits bei Pauli, Postilla 97a (Wander I, 678) festzustellen. Die literarisch-dichterische Abhängigkeit der Grab- und Haussprüche ist bisher im einzelnen noch wenig behandelt worden. Drei solcher, häufig für mehrerlei Zwecke verwandte seien herausgehoben. Der ergreifende, zur Selbstbesinnung mahnende, als Grabspruch des Magisters Martinus von Biberach zu Heilbronn (gestorben 1498) überlieferte Vers: „Ich leb und waiß nit wie lang / Ich stirb und waiß nit wann / Ich far und waiß nit wahin / Mich wundert daß ich froelich bin", der in der durch „wol" statt „nit" veränderten Fassung Luthers z. B. auf dem Balkenwerk eines Fachwerkhauses aus dem Jahre 1582 zu Mölln prangte, ist in seinem Vorbild über die Dichtung des Mittelalters hinüber bis in die frühchristliche Überlieferung zurückzuverfolgen. Den ebenfalls oft wiederholten und z. B. von Grimmelshausen als weit draußen in Deutschland gefundenen und von ihm im Simplizissimus aufgezeichneten, auf Totenmalen, als Haus- und Herdspruch und auch auf Glocken noch heute im Bergischen Lande, in Mittel- und Süddeutschland, in der Schweiz, in Tirol und in Siebenbürgen beliebten Vers: „Wir bauen Häuser hoch und fest / Darin sind wir nur fremde Gäst' / Doch wo wir sollten ewig sein / Da bauen wir gar wenig ein" möchte man in seinem Ursprung, jedenfalls in seinem Kern- und Grundgedanken gar bis auf Empedokles zurück verfolgen. Die zahlreichen Abwandlungen dieser Haussprüche allein unter Berücksichtigung ihrer landschaftlichen Verschiedenheit zu verfolgen, wäre bereits eine Aufgabe. Ein Beispiel statt vieler. Das Holzfachwerkhaus in der Stadt Wasungen (Rhön), Pfarrgasse Nr. 306, trägt an seiner Stirnseite rechts über dem Eingang in Kapitalschrift den Spruch: „Si Deus pro nobis quis contra nos?" und an der Schwelle des Obergeschosses die eigentliche Inschrift: „Anno 1604/ Lorentz Wurtzel Bawherr/ Hans Ros Valten Bavman Zimmermeistere/ Wir bawen alle vest vnd sint doch nvr fremde Gest vnd wo wir sollen ewig sein da bawen wir gar wenig ein." Der dritte Spruch: „Das Haus ist mein und doch nicht mein, / Beim Nächsten wird es auch so sein, / Dem Dritten wird es übergeben, / Der Vierte wird nicht ewig leben, / den Fünften trägt man auch hinaus, / Nun frag ich, wem gehört dies Haus?" soll Ähnlichkeit mit altem, fremdem, orientalischem Gedankengut haben. Trotz aller wirklichen oder vermeintlichen Abhängigkeit sind auch solche Sprüche jedenfalls in ihrem Bau und in ihrer gedanklichen Ausgestaltung durchaus deutsch, ja sogar durchaus deutsch-volkstümlich. Zimmermeister und wandernde Zimmergesellen haben zu ihrer Verbreitung erheblich beigetragen.

Eine unerschöpfliche, häufig benutzte Quelle für die Sprüche und Verse, die Zusätze zu den eigentlichen Inschriften, bilden das alte und neue Testament, vorzüglich die Psalmen, sowie Kirchenlieder mit einzelnen Versen oder ganzen Strophen, gelegentlich auch die patristische Überlieferung. Bei der Erforschung und Betrachtung der an Bibelstellen angelehnten Inschriften ist zu beachten, welche deutsche Bibel zugrunde liegt, etwa Luthers oder Bugenhagens oder eine katholische wie die von Dietenberger. Namentlich da, wo die Ortspfarrer zu Rate gezogen wurden oder werden, wie es bei Grabmälern und Häusern vielfach geschieht, von Kirchen und Glocken zu schweigen, überwiegen die Bibelstellen und Gesangbuchverse. Man kann sogar an solchen Inschriften manchmal das Eindringen und die Ausbreitung einer religiösen Strömung oder Bewegung erkennen. An nordlippeschen Hausinschriften ist die durch die Not des Dreißigjährigen Krieges geweckte, durch die prächtigen „evangelischen" Kirchenlieder geförderte religiöse Stimmung und ihr langdauernder Nachhall deutlich zu erkennen. Lieder wie „In allen meinen Taten", „Befiehl du deine Wege" (Inschrift „Befiel dem Herrn deine Wege"), „Wer nur den lieben Gott läßt walten", „Was Gott tut, das ist wohlgetan" und viele andere werden aufgegriffen und in ihren Anfängen zugrunde gelegt. Auch die am Ausgange des 17. Jahrhunderts beginnende pietistische Bewegung mit ihrer Spruchweisheit eines Spener, Francke und Tersteegen ist in Inschriften und Sinnsprüchen in Mitteldeutschland ausgeprägt. In den Haussprüchen im Prättigau (Graubünden) findet man die herrnhutische innige, oft ins Süßliche übergehende Frömmigkeit wieder, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts eindrang, etwa in dem ersten Teile eines solchen Spruches vom Jahre 1766: „Zeichne mit des Bundes Blut / Dieses Haus in Deine Hände. / Halt uns fest in Deiner Hut, / Segne Anfang, Mitt' und Ende. / Schütz das Haus vor Wasser und Brand / Und bewahr das Vaterland." Die ältere, auf der lutherischen Orthodoxie ruhende Spruchweisheit blieb in deutschen Landschaften zwischendurch weiter lebendig. Aus dem Gedankengut der Aufklärung werden neue Inschriften in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts geformt. Zuweilen greift man auf ältere Strömungen zurück, so in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der eine neue Bewegung religiöser Erweckung die ländlichen Kreise in Mittel- und Norddeutschland beein-

flußt. Verhältnismäßig selten kommt die Dichtung der Klassik zu Wort. Für die Erfassung des wechselnden Einflusses kirchlich-religiöser und geistlich-gelehrter Kreise auf die Formung der Inschriften bleibt der Forschung noch viel zu tun übrig. Eine genaue Aufstellung der religiösen Sprüche einzelner Orte und Landesteile und Vergleichung ihres Inhaltes mit der jeweiligen religiösen Zeitströmung wäre keine unnütze Arbeit.

Mehr als die äußere Form verdient der Inhalt der Inschriften Beachtung. Inschriften sind häufig kleine Texte und Urkunden zur Geschichte einer Familie, eines Ortes oder Landes und zur Zeitgeschichte. Aber außer persönlichen und zeitlichen Ereignissen greifen viele das Menschliche, das allgemein und stets gültig ist, heraus, vorzüglich Grab-, Haus- und Geräteinschriften. Soweit es sich bei deren festen Angaben um die Überlieferung von Namen, einzelnen Ereignissen persönlicher oder allgemeiner Art handelt, reizen sie den Familien- und Heimatforscher in erster Linie. Für den jedoch, der sich mit Volkstumskunde befaßt, ist alles das, was sie aus dem Gefühls-, Willens- und Verstandesleben einzelner, in einer bestimmten Gemeinschaft lebender Volksgenossen verraten, weit wertvoller. Sie sind daher als eine schätzenswerte Quelle der volkskundlichen Wissenschaft und ein nicht unwesentliches Mittel zur Erreichung ihres höchsten Zieles, der Erkenntnis des Geistes und Gemütes einer Zeit und eines Volkes, anzusehen.

Ähnlich wie Totenzettel und Sterbebildchen, enthalten Inschriften auf Grabmälern oft wichtige Lebensangaben, Bemerkungen über den Charakter, den Lebensgang und die Lebensarbeit des Toten, Familienverhältnisse und ähnliches (Abb. Bd. III, 53). Hausinschriften überliefern meistens den Namen des Bauherrn und den seiner Ehefrau, häufig auch Namen der Zimmermeister, ähnlich wie Glocken und Geräte manchen Künstlernamen der Vergessenheit entrissen haben. Hausinschriften künden oft von Brand, Naturereignissen, Krieg und Teuerung, ähnlich die Inschriften auf Haustafeln, Votivtafeln, Teuerungsgedenken und andere. Die Notzeit des Dreißigjährigen Krieges scheint aus den in die Torbalken eines Hauses zu Langholzhausen (Nordlippe) eingeritzten Worten: „Wo din Gesette nicht min Trost gewest, wäre ich vergangen in meinem Elende" zu sprechen. An einer Scheune in Niedermein (Lippe) steht: „Des Königs von Frankreich seine Kriegsarmeh hier gewest von 1757 bis . . . Das Scheffel Rocken gekost 2 Thaler 12 gros", ein Dokument aus der Zeit des Siebenjährigen Krieges, vielsagend trotz seiner Schlichte. Ein Haus in Welsdorf (Nordlippe) erzählt in seiner Inschrift: „Anno 1763 den 17. August ist voriges Haus durch Gewitter in Brand gesetzt worden und Anno 1764, den 10. Julius, haben Johann Töns Klocke und Wilhelmine Elisabeth Elerts dies Haus wieder aufrichten lassen." Selten verraten Glockeninschriften ein Ereignis. Eine Glocke in Vacha (Rhön, Stadtkirche) berichtet, freilich in lateinischer Fassung: „Soli deo gloria Copiis anglicis Moenum transgredientibus MDCCLIII fudit me M. P. Hansen . . ." Tagesangaben bei Hausinschriften sind durchweg als Angaben des Tages des Richtfestes anzusehen, deutlich erkenntlich z. B. aus der Inschrift: „Philipp Wilhelm Ebeling und Henrietta Friederika Rhoden haben dieses Haus bauen lassen durch Zimmermeister Bethken Haverkamp. Aufgerichtet Anno 1794 den 20 Mai." Das Richtfest ist auch gemeint in der Inschrift: „Anno 1712 2 Sepdemper had Johannes Hermans und Barbara Grons Eleud haben [so!] dis Haus aufrichden lasen. wJe (wir) pe(f)elen es in Gotes Hand" (Bleibuir, Kreis Schleiden, Rheinland) und durchweg in den durch ganz Deutschland verbreiteten Tagesangaben bei Hausinschriften. Selten scheint eine Angabe über die Bauart, wie etwa: „Stehe still, lieber Leesser schaue diesen Bau an, daß er ist gemacht durch Gottes Hand und seine Kraft, von Holz, Posten Ruhgel [Riegel?] und Schweln" (1798, Kinzenbach, Kreis Wetzlar).

Häufig sind Inschriften wie Bekenntnisse ihrer Träger zu ihrem Dienste oder die Träger stellen sich in ihnen vor, reden Vorübergehende an und rufen den Beschauern zu. Kirchenglocken nennen meist in ihren Aufschriften ihren Namen, stellen sich also vor, wie eine Glocke zu Wiesede in Ostfriesland: „Maria bin ick geheeten / de Gemeene van Wiesede heeft my laten geeten / Help Gott uet aller Noht / Gherd Klinge de my gegoten hatt / Gott ghebe siner sele rat / Anno 1400." Sie stellen sich namentlich auch nach ihrer Bestimmung vor, so als Wetter- (s. unten), Sturm- und Totenglocke. Die unter dem volkstümlichen Namen „Bierglocke" bekannte Glocke in der Marienkirche zu Greifswald (1569) sagt: „De Wachterglocke bin ick genannt, / Allen fuchten broders wol bekannt / Kroger (Krüger, Wirt), wen du horst mienen luth, / So jach de geste tom huse uth!" Selten meldet ein Haus seine Zweckbestimmung in seiner Inschrift etwa wie das Holzfachwerkhaus Nr. 27 in Unterweid (Rhön) auf einem Felde des Fachwerkes: „Vor Regen und Schnee / Vor Hitz und Kält / Schütz ich mein Herrn / Auf dieser Welt." Häufiger stellen sich ältere Häuser ähnlich wie eine Glocke vor. Aber selten ist es wiederum, wenn ein Haus mittels seiner Inschrift

anruft und erzählt, wie ein solches in Ostböhmen: „Ihr Leute, bleibt ein wenig stehn, bei mir ist's (Brand des Hauses) schon zum drittenmal geschehn." Auch Geschütze nennen und rühmen sich, so eine Kartaune, die 1540 auf dem Wall zu Esens gegen die Bremer gebraucht wurde, in den Versen: „Schimpe nicht heet ick, / Scharpe Schöte scheet ick / Hadd ick mien beyde Broderß by der handt / Ick wulde verdedigen gantz Harlingerlandt" oder eine andere „Grote Greite heit ick, / sewwen Meilen scheit ick. / Ladt se mi achtein Pund Pulwer achter min Gatt, / dat lewer ick u te Ssanten (Xanten) in de Stadt". In den Grabinschriften reden oft die Toten selber, klagen, rufen den Wanderer an, trösten die Hinterbliebenen, oder diese reden den Toten an. Ein Grabstein in der Friedhofskirche zu Vacha (Rhön) meldet: „Anno 1598 den 8 Augusti ist Anna Wencken in Gott selig entschlaffen. Hie lieg ich itz ohn alle Clag / Und schlaff bis ahn den Jungsten Tag / Ahn dem Du mich mein Herr und Got / Wolst retten von dem ewigen Tod / Und zu Dir nehmen in Dein Reich / Das ich bei Dir leb' ewigleich." Sehr häufig findet man als Anrufformel: „Wand'rer steh' still und merk auf! / Was du nun bist das war ich auch / Wer ich jetzt bin wirst du auch werden / Der Würmer Speis und Staub und Erden." Recht eigenwillig, fast frech und roh ruft ein „Toter" in anscheinend selbstverfaßten Worten: „Marsch fort, Leser! / Verliere hier deine Zeit nicht mit Lesen alberner Prosa und schlechter Verse. Was mich betrifft so sagt dir mein Grab was ich bin, was ich war geht dich einen Dreck an" (Sachsen-Altenburg). In solcher Äußerung zeigt sich der Mensch nach dem Grundzug seines Wesens. Solche redenden Grabschriften sind psychologisch betrachtet doppelt wertvoll. Hinterbliebene reden zu den Toten, so Eltern zu ihrem verstorbenen Kinde, oder eine Familie zu ihrer alten Kindsmagd: „Fremde Leiden halfst du tragen / Treu und selbstlos war dein Thun / War dein Leben reich an Plagen / Sei dein Tod ein sanftes Ruh'n" (Seekirchen bei Salzburg), ein schönes Zeichen des Gemeinschaftsgeistes.

Es ist unmöglich, hier auf diesem knapp bemessenen Raume die mannigfaltig wechselnden, aber häufig in den verschiedenen deutschen Landschaften wiederkehrenden Formeln vorzuführen, in denen Glocken, Tote, Häuser, Geräte der Mit- und Nachwelt gegenübertreten. Zudem erforderten Grabsprüche und Haussprüche jeweils eine gesonderte Behandlung nach ihrem Alter und Ursprung, ihrer Verbreitung hinsichtlich übereinstimmender oder verschiedenartiger Formen und Formeln, ihrer Beeinflussung durch geistige oder literarische Strömungen und dann nicht zuletzt nach ihrer durch bestimmten Inhalt hervorgerufenen Gruppenbildung. Bei den Grabschriften wären solche zu unterscheiden, die auf Kinder, verheiratete oder unverheiratete Erwachsene und auf die verschiedenen Stände und Berufe sich beziehen, ferner die mehr formelhaften Grabschriften „Hier liegt", „Hier ruht" oder „Hier schläft", „Schlaf wohl", „Ruh sanft" und „Gute-Nacht"-Sprüche. Aus diesen könnten die Rosengartensprüche gesondert werden, z. B.: „Hier liege ich im Rosengarten / Muß noch auf Weib und Kinder warten", oder ein zweiteiliger: „Hier in diesem Rosengarten / Muß ich auf Vater und Mutter warten / Bin noch so jung und klein / Und muß doch gestorben sein" (Sterzing); desgleichen als Engel-, Blumen- oder Knospenspruch zu bezeichnende, die wiederum für Kinder geprägt sind. Nach dem Inhalte könnten Dank-, Trost-, Trennungs-, Jenseits-, Ewigkeits- und Wiedersehenssprüche herausgestellt werden, oder solche, die ebenfalls auf bestimmten Formeln, wie „Heute mir morgen dir" („Heindt an Mier / Morgen an Dier", Münchener Gegend) beruhen oder auf solchen, die die Flüchtigkeit der Zeit, die Vergänglichkeit des Lebens und alles Irdischen überhaupt hervorkehren, etwa „Staub- und Aschensprüche", und nicht zuletzt die, welche den Tod als Ausgleicher aller sozialen Unterschiede darstellen, die Herr- und Knecht-Sprüche, die zahlreich in mundartlichen Fassungen verbreitet sind und anscheinend sehr volkstümlich waren, in hochdeutscher Fassung „Gott ist wahrhaftig und gerecht / Hier ruht der Herr und auch sein Knecht / Nun ihr Weltweise tret't herbei / Und sagt wer Knecht und Herr da sei". Der Sprüche sodann mit freiwilliger oder unfreiwilliger Komik, bei denen Volkstum und Stammesart sich selbst am Grabe nicht verleugnen, sind so viele, daß sie in allen Behandlungen stets eine besondere Abteilung bilden müßten (s. a. Schluß). Daß auch Sitte und Brauch aus dem Bereiche Tod und Begräbnis in Grabsprüchen berührt werden, zeigt die Inschrift: „Im Leben roth wie Zinnober / Im Tode wie Kreide so bleich / Gestorben am 12. October / Am 14. war die Leich' [Begräbnis] † 1835" (Brixen).

Bunte Mannigfaltigkeit herrscht im Inhalt der mit den eigentlichen Hausinschriften eng verbundenen oder diese begleitenden Haussprüche. In ihnen offenbart sich die Gesinnung der Besitzer und Erbauer gegenüber Gott, der Gemeinschaft und sich selber. In deutlich hervortretenden Formeln und Einzelzügen befassen sie sich mit Gottes Segen, Gottvertrauen, Gottes Freundschaft, Gottesglauben, weitere mit dem Sinn und der Vergänglichkeit des Lebens, Todesbereitschaft, Alter und Jugend, Freundschaft und Gemeinschaft, Vorsicht (Trau, schau, wem), Neid und Bosheit, Kritik und Nörgelei, Angriff und Abwehr,

Schutz und Sicherheit, Eintracht und Friede, Treue und Ehrlichkeit, Recht und Unrecht, Arbeit und Gebet, Fleiß und Sparsamkeit, Genügsamkeit und Zufriedenheit, Geduld und Ergebung, Glück und Unglück, Freude am Eigenbesitz und mit mancherlei Dingen, die Stand und Beruf, Erfahrung beim Bauen und andere Lebensweisheit betreffen. Man hat schon versucht, für eine einzelne bestimmte Landschaft mehr oder minder kurz und bündig bezeichnete Spruchgruppen aufzustellen, wie Bausprüche, Segenssprüche, Schutzsprüche, Gönnsprüche, Neidsprüche und Gaffsprüche. Für andere Gruppen fehlt es indessen noch an einer treffenden Kennzeichnung. Überall mischen sich in ihnen altdeutsche Volksweisheit religiösen und weltlichen Charakters mit biblischer Anschauung. Obwohl sich im ganzen die mannigfaltigen Formeln und Einzelzüge durch das ganze Reich und die deutschen Volkstumsgebiete in Europa, ganz besonders z. B. Tirol und Siebenbürgen, hindurch ziehen, treten einzelne Formelgruppen in einzelnen Landschaften stärker hervor, z. B. Neidsprüche in Norddeutschland, Gaffsprüche vorzüglich in Süddeutschland, in der Schweiz und in Tirol. Manche, auf eine im Anfang betonte Einzelformel abgestimmte Sprüche weisen außerdem Teile aus anderen Gruppen auf. Aus der erdrückenden Fülle des Stoffes können hier nur einige wenige Beispiele zur Veranschaulichung angeführt werden.

Die an erster Stelle nennenswerten Bausprüche erwähnen oft ganz allgemein in mehr oder minder übereinstimmender Formel den Anlaß zum Bauen („Ich baue nicht aus Stolz und Pracht, sondern die Not hat mich dazu gebracht") oder weisen auf die Baukosten („Bauen ist eine Lust, daß es aber so viel gekost, das hab ich nicht gewußt"). Noch häufiger wird in solchen dem Vertrauen auf Gott Ausdruck verliehen: „Wer Gott vertraut, hat wohl gebaut", heißt es z. B. 1529 an der Domschenke in Minden in niederdeutscher Sprache. Seine Beliebtheit und große Verbreitung und Erweiterung mag der Spruch seit dem 16. Jahrhundert durch das gleichlautende Lied des Dichters Joachim Magdeburg (geb. 1525) erfahren haben. In Lachtehausen (Celle) lautet er 1593: „Wol [wel, welcher, wer] Gott vertrowet, der hat wol gebvet." Zuweilen ist er mit einer anderen religiösen Formel verbunden, z. B.: „Jürgen Wicker der hat dit Hus gebowet 1621. Wer Godt vertrowet, der hat wol gebowet. Wol [wer] hir geidt vth vn in, dem war Godt sinen Sin. Jurgen Ralves" (Klein-Hehlen, Niedersachsen). Hierbei sind Zimmermann und Bauherr genannt. Gerühmt und gepriesen werden Gottes Hilfe und Schutz während des Bauens: „Mit Gottes Hilf und Rat / Und der Menschen Tat / Ist dieses Haus erbaut worden und aufgeschlagen" (Hessen). Sehr häufig kehrt diese Bauspruchformel in Prosa wieder, manchmal ganz schlicht und einfach: „Dies Haus ist mit Hilfe Gottes erbaut und erhoben". Überall verbreitet sind Formeln wie: „An Gottes Segen ist Alles gelegen / Ruffe Gott An So wirst Du Gottes Segen han 1692" (Schwallungen, Rhön, Holzfachwerkhaus), und: „De Here beware dinen ingank vnde uthgank van nv an beth in ewigkeit" (Oldendorf bei Amelinghausen, 1588). Über einer Nebentür des Wülfingshofes in Elberfeld steht: „Gott behuet meinen Eingang vnd Ausgang von nun an in Ewigkeit 1609 G B Den 1 May". In der aufklärerischen Zeit hält sich das Bekenntnis zu Gott in Haussprüchen, obwohl die geistige Richtung sachlicher wird und die seelische Haltung verflacht. Die zuletzt genannten Formeln (Gottes Segen, Gottvertrauen) gehen weiter. Die stürmisch bewegten, kriegerischen und revolutionären Zeiten am Ausgang des 18. Jahrhunderts verwiesen Bauherren und Zimmermeister wieder stärker an Gott.

In älteren, aber immer wieder neu aufgegriffenen Inschriften wird das fertig erbaute Haus unter Gottes und in „katholischen" Gegenden auch häufig unter bestimmter Heilige Schutz gestellt. Ein solcher Schutzspruch ist wie ein Segen, den das Haus an sich trägt, ähnlich wie der Mensch in Gefahren und Nöten Schutzsegen bei sich hatte oder hat. Solcher Spruch enthält vorzüglich die Bitte um Schutz für das Haus und seine Bewohner, um Schutz auch vor bestimmten fremden Personen, wie in dem Spruche: „Nimm Herr dit Hus in dine Hut / Dat Dokters und Affekaten bliwen ut", ferner vor Ereignissen höherer Gewalt, Feuer und Brand oder Wasser und Brand. Die Inschriften mit Bitten um Feuerschutz sind besonders häufig in den Gegenden, in denen die Häuser mit Stroh oder Schilf gedeckt und in Fachwerk aufgeführt waren, zahlreich z. B. am Niederrhein, wie die an dem Hause Herdt bei Rheindahlen, Nr. 17: „ANNO . 1742 . DEN . 3 . BROCHMOND / HAT . MICHEL . PECHES . UND . DESEN . HOFRAW / ADELHEID . GYRES . HAND [so! haben] . DIESES / HAUS . AUF . GEREICHT . DURCH . GOTS . HAND / GOT . BEHEUT . ES . FUR . FEUR . UND . BRAND / GELOBT . SEY . JESUS . CHREYSTUS . AMEN". Ob in der neueren Zeit die Versicherung auf die Verdrängung der Feuerschutzinschriften eingewirkt hat?

Andere Sprüche verraten die Entschlossenheit des Bauherrn, sich weder durch Kritik noch durch Nörgeln, Spotten und Lästern beirren zu lassen, gemäß der Spruchweisheit: „Wer will bauen an der Straßen muß die Leute reden lassen" oder, wie es in der Vorrede des Sachsenspiegels heißt: „Ich zimmer als man sagt bey dem wege / des muß ich manchen meister han". Von einem Hausgiebel in Mieders (Stubaital in Tirol, 1725) ruft der Hauswirt: „Wer Wil Paven An die strasen / Mues die Leid Röden LASEN / Röde Ein Jedeß Waß Es Will / Ich Winshe Ein Jeden drei MAll So Fill". Noch sinnreicher heißt es an einem Hause in Ellbach (Leitzachtal, Oberbayern, 1762): „Ich hab gebaut nach meinem Sinn dems nit / gefalt der geh dahin doch haw ich vill / die mich beneiden aber wenig / die mich begleiden doch mag mir / einer wünschen waß er will so / wünsch ich

im noch so vill." Anlaß zum Bauen oder Erfahrung bei diesem sind häufig mit Ablehnung einer Kritik oder mit einer anderen Formel verbunden, so an einem Halberstädter Hause in der Form: „Da dis Havs war alt vnd vngestalt / Habe ichs mvssen bavwen avs not / damit es nimant falle zv dodt / vnd dv redest davon wi dirs gefelt / so kostes mir das meiste gelt / Habe ich gedoret so bessere dich / ich bins nicht allein dem witze bricht / Ano Dommini 1576 den 16 Aprilis", oder in einer Soester Inschrift von 1606: „Anno Domini 1606 is datt Haus gebuget / Bugen datt is Lustt / icken habe nicht gevußt / datt ett so well kostett / den 20 Mei is datt Haus opgerichtett / Wer op Gott vorttruwett / der hatt well gebuwett". Sehr alt, bereits aus dem 16. Jahrhundert aus Niederdeutschland belegt, sind Sprüche gegen Haß und Neid: „Laat Haters hatten en Nyders nyden / Wat Got uns gunt dat moten se lyden" oder: „Och Nider Laet din Nidet sin / Wat Got mi gvnt dat is min", oder in einer nicht gerade geschickten Erweiterung aus Süddeutschland: „Jch baue an Gasen und Strasen / ich hab vil Neuder und vil Haser / Las Neuder sein / Was Got mir gibt is danoch mein / Jch Wunibald Hauser als Zimmermeister" (1788, Bachhaupten, Hohenzollern). Ähnliche Neidsprüche wie der zuerst genannte sind in Ostfriesland sehr verbreitet.

In den Hausinschriften zeigt sich, wie das Volk zu Haus und Heim steht: „Eigen mein / Wo kann mir baß gesehn" (Bern) oder: „In Nord und Süd / De Welt ist wit / In Ost und West / Dat Hus is't best" (Oldenburg). Tiefsinnige Gedanken über die Vergänglichkeit alles Irdischen, über den Tod und das Jenseits liegen in den bereits vorhin behandelten, überall in deutschen Landen auch an Häusern angebrachten Sprüchen „Wir bauen Häuser hoch und fest" usw., „Ich lebe und waiß nit wie lang" sowie „Dies Haus ist mein und doch nicht mein". Auch die Flüchtigkeit der Zeit, die Unbeständigkeit des Glückes, Klagen über die schlechte Welt und andere Gedanken und Betrachtungen treten in den Inschriften zutage und zeigen, wie die Menschen der jeweiligen Zeit dachten. Viele dieser Sprüche wiederholen sich in den deutschen Gauen, da sie gutenteils einer gemeinsamen Grundlage entspringen.

Sehr hübsch kommt manchmal der Alltag des Lebens zur Geltung, oder ein frommer Spruch ist in Alltagsgesinnung gekehrt, z. B. auf dem Dachziegel: „Der Herr behüde deinen eingang Wenn du gelt hast und deine [!] ausgang, wen [wenn] du bezalt hast 1693 Rosdorff." An einer ehemaligen Schmiede in Ramsdorf (Kr. Borken i. W.) steht zu lesen: „Hier staoh ick an mine Schmede / mak ut aolt Jeser nie Ketten / Könn ick van aolle Wiewer jung Döchter maken / könn ick beter an dat Geld geraoen [geraten]." Auf einem „Brandglas" aus dem Jahre 1685 im Flur eines Bauernhauses in Preinhof bei Groß-Reken (Kr. Borken) ist ein Schmied dargestellt, der Ketten schmiedet und spricht: „Ick staoh hier und schmedde Ketten / un mak van aoll Jeser nie / Könn ick van aolle Wiewer junge Wichter maken / dann verdennt ick noch'nmaol so vull." Diese beiden Sprüche, die an die Volkserzählung vom Jungglühen des alten Weibes (vgl. Bolte-Polivka 3, 193) anklingen, verraten einen sehr starken, auf Erwerben, Geldverdienen gerichteten Sinn. Die zweite Zeile findet sich als Anfang in der Inschrift auf einer Schüssel aus Hüls (Niederrhein) vom Jahre 1754 wieder in der ungelenken Form „Jch mache aus altes eyser newe Sachen / Das werde die levth nicht lachen / Jch schmei (schmiede) sunder kollen / ich brog gyn eyser t'hollen". So kennzeichnen zahlreiche Begleitinschriften auf Tonschüsseln die Wirtschaftsstände (Bauer, Handwerker, Schiffer u. a.) und ihren Sinn, ähnlich die Königsschilde vom Niederrhein. Ein solcher (1788) zeigt den Schützenkönig als säenden Bauer und auf der Rückseite die Inschrift in Kapitalschrift: „Jch lebe in stillen und saee mein Felt / Gott wolle erfullen / was mein Bitten enthalt." Im schroffen Gegensatz zu dieser Bauernethik steht das, was ein Korbmacher auf seinem Königsschild (1737) offenbart: „Jck ben een Korber / Macker en mack Wiegen Die [der] se van noden heest / Kan se voor geldt kriegen / Wan het om dat geldt / Niet waer ick mick [machte] geen Wieg noch korb voor woor." Auch der Schützenkönig der Xantener Junggesellenschützen, ein Schiffer, ist von ähnlichem Erwerbssinn durchdrungen, da er auf seinen Schild (1751) schreibt: „Jck Fahr met goddes gunst / op allerhande Küsten / was het niet om de winst [Gewinn] / veel liever sond myn Rusten." Bei diesen Äußerungen vermißt man ein Bekenntnis zur Arbeit als einer Kraftquelle und zur Freude an ihr und ihrem Werte (Taf. XII).

Manche Inschrift erzählt aus dem Leben der kleinen oder einfachen Leute, manche von dem Verhältnis zwischen Mann und Frau im Hause, wie es z. B. ein Spruch vom Niederrhein (1724) tut, der sich über sechs Herdplättchen hinzieht: „Ghy Mannen seyn / Dei in huis wil seyn / In Rust en vreede / Den [der] geve seyn weyff / De Brod aent Leyff / En er waembaes Meede." Die Gefühle und Empfindungen einer Hausfrau, die nicht gern in ihrer Küche gestört sein will, verrät die Inschrift: „Alle meine gasten seyn lif ont wert / mar nit om den hert" auf einer Fliese (Niederrhein, 1803).

Daß Inschriften in Zeichen, Namen und Worten etwa auf Waffen, Glocken, Häusern und anderswo zu schützenden oder Unheil abwehrenden Zwecken verwandt wurden und noch werden, ist einwandfrei festzustellen. Ein Verbot aus der karolingischen Zeit (Kapitulare von 789) lehrt, daß im Frankenreich zum Schutze gegen Hagel Zettel mit Heilszeichen an Stangen oder Bäumen aufgehängt wurden. Hier liegt also ein unmittelbarer Schutz- und Abwehrbrauch vor. Freilich wird man solche Zettel nicht als Inschriften ansehen, da sie anscheinend nicht dauernd an ihrem Anhalt angebracht waren. Um so mehr können nordisch-germanische Runeninschriften auf kleineren, losen Gegenständen (Waffen, Spangen und auf Steinen) zum Vergleich herangezogen werden und dazu der Glaube des germanischen Volkes an ihre

Kraft. Sogar in den eingeritzten Meisternamen auf Waffenstücken und auf mittelalterlichen Schwertklingen möchte man den Glauben an eine Kraft sehen, die gegen Unholde und Feinde schützen sollte. Es kann ferner nicht bestritten werden, daß z. B. Inschriften auf Glocken wie diesen selber vom Volke die Eigenschaft eines Machtmittels zugeschrieben wurde, durch die vermeintliche feindliche Mächte bezwungen werden könnten, und daß deshalb Glocken und Glockeninschriften als apotropäische Schutzmittel galten. Freilich ist hier bei Deutungsversuchen Vorsicht geboten. Einer Glockeninschrift wie „O rex glorie ..." (1258 s. S. 407) z. B. zuzumessen, daß ihre weite Verbreitung dem Volksglauben an eine ihr innewohnende besondere „magische" Kraft entsprungen sei (Otte, Glockenkunde, 222), ist abwegig. Bei dieser Bitte um Frieden handelt es sich um kirchliche Liturgie, in der die Bitte unzählige Male wiederkehrt. Freilich findet man zuweilen außer Psalmversen den Benediktus- oder Zachariassegen oder geheimnisvolle Worte, wie Heiligennamen, in umgekehrter Form, z. B. Sakul statt Lukas, eingepreßt, oder das oft auf Amuletten angebrachte schützende Akrostichon Agla, das sich aus den Anfangsbuchstaben der vier hebräischen Worte „Atha Gibbor Leolam Adonai" zusammensetzt und „Du bist stark in Ewigkeit, Herr" bedeutet und auch in Formeln zur Beschwörung des Wetters steht, oder das Tetragrammaton, den aus vier Buchstaben bestehenden hebräischen Gottesnamen Javeh oder das Abcedarium auf Glocken. Sicherlich sind die an Glockeninschriften geknüpften abergläubischen Vorstellungen gemehrt und gestärkt worden durch den Brauch, Glocken gegen Unwetter (Hagel, Blitz) zu läuten. Hierin birgt sich ein Rest uralten Brauches, der durch die christliche Weihe der Glocke oder, wie man im Volke sagt, Glockentaufe umgeformt wurde. Die Weihe macht die Glocke zu einem Sakramentale, das laut den Weihegebeten Schutz gegen Gewitter und Unholde bringen soll. Durch die Glocken sollen die Gläubigen nicht nur zum Gebete und zum Besuche des Gotteshauses gerufen, sondern auch Gott durch die Kraft des Gebetes bewogen werden, die Geister der Luft zu bannen und die ohnmächtigen Menschen gegen ihre Bosheit zu schützen. Auf dieser Vorstellung beruht das Wetterläuten. Solche Wirkungen des Glockenklanges verkündet die bekannte Inschrift „Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango", die seit dem Ausgang des Mittelalters auf zahlreichen Glocken in diesem oder einem ähnlichen Wortlaut lebendig ist. Die Inschrift einer 1497 geweihten Glocke auf dem Erfurter Dom verkündet: „Fulgur arceo et daemones malignos"; sie soll also Abwehr des Blitzes und der bösen Geister bewirken. Die größte 1503 gegossene Glocke in der jetzt evangelischen Kirche zu Sondheim v. d. Rhön hat die Inschrift: „dvlce melos clango / marie sanctorvmq gavdia pango / vivos voco defvnctos plango / fvlgvra frango / mccccciii". In der Volkssprache sind die Wetterinschriften viel klangvoller, und ihr Versprechen erscheint eindringlicher, z. B. auf der Marienglocke zu Werl (1495, s. vorn), oder bei der Wetterbannerin, der Marienglocke aus Delbrück vom Jahre 1518: „Maria bin ick geheten des sal dit landt geneten vor haghel donder un blixsem te behoden un bistendich in allen noden." Selbst aus einer neueren Inschrift, die auf einer für eine evangelische Kirche (Kaltensundheim in der Rhön) 1744 gegossenen Glocke steht, könnte man aus der Stelle: „Nur Gott zu ehren / Die Leut zu wehren / Zum Gebet zu kehren / Unglück zu stöhren / Laß ich mich hören ..." noch den alten Volksglauben herausfühlen. Glockeninschriften sind häufig Belege für die Verehrung bekannter Wetterheilige, z. B. der hl. Anna, der hl. Agatha und des hl. Donatus. Jedenfalls tragen manche auf den Namen der hl. Anna getauften Glocken den Wetterspruch. Auf einer Glocke zu Menden i. W. (1719) heißt es: „hehliger s. Severin unser patron und marthr donat [Donatus] bewahret uns fur donnerschlag und ungewitter fruh und spadt." Eine andere, in Eversberg i. W. (1771) hangende, erwähnt die hl. Agatha als Patronin gegen Feuersgefahr: „Diese Glocke sei ein wehr / gegen alle fevrsgefahr / vor der hollen glut bewahr / Agatha in deiner ehr / deine Kinder ins gemein / die zum eversberge sein."

Manche Hausinschriften enthalten eine sicherlich nicht unwirksam gedachte Bitte um Schutz gegen Feuer und Wasser, gegen Neid und Mißgunst der Vorübergehenden und gegen feindliche Personen, so daß sie als eine Art Abwehr- und Schutzmittel zu betrachten sind. In manchen solcher wird ähnlich wie in

Glockeninschriften die Fürsprache bestimmter Heiligen bei Not und Gefahr angerufen, in Süddeutschland z. B. sehr häufig die des hl. Florian, des Beschützers in Feuersnot, aber auch des hl. Leonhard, des Beschützers der Haustiere, z. B. an dem Hause des Schwandbauers auf dem Heuberg bei Salzburg: „St. Leonhard, St. Florian / Euch trau ich meine Habe an. / Beschützt mein Haus und Stall und Scheuer / Vor Sucht und allem bösen Feuer." In der Inschrift an dem Hause Nr. 2 in Tulfis (1752) verrät die Bitte: „Ein gutes End des Leben, / O Josef, wollest geben" den Glauben des Volkes an des hl. Joseph besondere Macht als Fürbitter für eine glückliche Sterbestunde. Ähnlich verhält es sich mit einer Inschrift in holländischer Sprache auf einer großen Schüssel aus Sevelen am Niederrhein (1742). Sie lautet: „Den heylighen Antonius van Paduwe, patroon van Seuelen, die wilt ons bewaeren alle Sondaers en Sonderese [Sünder und Sünderinnen] nu in dese ur [Stunde] en in de ur onser doodts amen". Als Helfer in Wassergefahr und Beschützer in Todesnot ruft eine alte Inschrift bei Eisenstadt im Burgenland St. Johann, anscheinend den hl. Johannes von Nepomuk, dessen Schutz Häuser, die an einem Flusse oder Bache standen, unterstellt wurden. Scheinbar rätselhafte, jedenfalls recht seltsame Inschriften, wie z. B. die in Stein gehauene „+ Z + D.I.A. + B.I.Z. / + S.A.B. + Z.H.G.F. / + B.F.R.S." über der seitlichen Tür eines Hauses in Michelstadt (Hessen) enthüllen sich als Zachariassegen gegen die Pest. Ein anderer, an einem Hause in Orpherode am Meißner als Hausinschrift angebrachter ist ein Schutzsegen gegen Feuer und Diebe. In „katholischen" Landschaften zeigen manche Häuser am Türsturz oder am Giebel des Hauses über oder vor der eigentlichen Inschrift das Zeichen IHS, die Abkürzung für die griechische Form Jesus, unter dem Zeichen die Jahreszahl, z. B. an einem Hause in Neiße (Oberschlesien) 16 B Z6 (1626) und zur Seite den verschlungenen Namen Maria. Ähnlich werden die Buchstaben Alpha und Omega vereint sowie die Abkürzung I.N.R.I. des Titulus triumphalis „Jesus Nazarenus Rex Judacorum", oder die Namen der hl. Drei Könige Kaspar, Melchior, Balthasar in der Abkürzung K + M + B mitten zwischen der Zahl des laufenden Jahres als Schutz (gegen Blitz und Hexen) und Symbolik gebraucht.

Ein alter Gedenkstein in der Nähe des Dorfes Böhmisch-Bernschlag (Gerichtsbezirk Neubistritz, Südböhmen) kündet auf seiner Vorderseite (Abb. 313):
Es wird hier also berichtet, daß an dieser Stelle Tams (Thomas) Mach „durch den Donnerkeil verschieden" ist, d. h. vom Blitz erschlagen wurde. Der Donnerkeil ist der Rest eines Belemniten und spielt im Volksglauben eine Rolle. Aus der Inschrift geht hervor, daß man früher glaubte, nicht die Wirkung des Blitzstrahles töte, sondern der Donnerkeil, in dessen Form der Blitz vom Himmel herunterfährt und erschlägt. Das sagt auch die Redensart „vom Blitz erschlagen".

313. Inschrift auf einem Gedenkstein bei Böhmisch-Bernschlag.

Überall dringt auch in Inschriften der Volkshumor durch, einerlei, ob es sich um eine Inschrift an einem Hause, auf einem Geräte, einem Transparent oder auf einem Grabstein handelt. Lustig klingt jedenfalls der Spruch: „Dies Haus steht in St. Florians Hand, / Verbrennt es, ist's ihm selbst a Schand" (Nordtirol). Man wird überhaupt lustige Haussprüche eher in bayerisch-österreichischen Alpenländern finden als etwa im ernsten und stillen Bergischen Lande und in mitteldeutschen Gebirgsländern überhaupt, wenn man von Inschriften an Wirtshäusern absieht. Aber im allgemeinen betrachtete man sein Haus und Heim nicht als eine Stätte, von der man in launigen Versen zu andern sprechen wollte. Anders verhält es sich mit Geräten.

Auf einer großen Kastenuhr in Hückeswagen (Bergisches Land), einem sog. Langgänger, verkündete der Hausherr: „Eck on ming Tring / Trecken an eng Ling." Auch dieser Spruch wirkt schon durch seine Sprache humorvoll. Der Humor machte auch dort nicht halt, woher man nicht zurückkommt, wenn man einmal darin ist, beim Grabe. Infolgedessen begegnet man auf niederdeutschem wie auf oberdeutschem Gebiete humorvollen Grabinschriften. Auf dem Grabstein eines mecklenburgischen Edelmannes stand zu lesen: „Ick bün ein Mecklenbörgsch Edelmann, wat geit die düvel min supen an." Woeste verzeichnet in seinem Wörterbuch der westfälischen Mundart (1882) die Grabschrift: „Hir liet begrawen Peter ächter der kerken, in siner jugend was he en ferken, in sinem aller [Alter] was he en swin, min God, bat [was] mag he nu wol sin." Am Eingang des alten Kirchhofes in Oldenburg liest man: „O ewich is so lank", worin sich ebenfalls ein feiner Humor birgt. Mit Humor gemischter Spott klingt aus der einer alten Jungfer gesetzten Grabschrift „Ich suchte lang vergebens einen Mann / Zuletzt nahm mich

der Totengräber an". Oft wird bei Grabschriften in der Angabe des Gewerbes oder der Todesart des Verstorbenen durch die Ursprünglichkeit und ungekünstelte Ausdrucksweise Humor erzeugt, vorzüglich aber bei Marterlinschriften in den Alpenländern. Meist scheint deren Humor unfreiwillig zu sein, es sei denn, daß dem „Taferlmaler" der Schalk hinter den Ohren saß. Häufig wird solcher Humor am Grabe und an der Unglücksstelle durch Unbeholfenheit in der Kunst sich auszudrücken hervorgerufen, so z. B. „N. N. liegt hier. Sie stürzte in eine Heugabel und fand darin ihr Grab" (Marterl zu Sand in Taufers) oder „Hier starb Maria Weigl Mutter und Nähterin von zwei Kindern" (Marterl am Wege nach Salthaus mit dem Bilde eines stark beladenen Wagens, der über eine Frau geht), oder „Hier ist N. Niedermair von einer wilden Kuh ermordet worden, just als er zur Messe gieng". Häufig findet der unfreiwillige Humor seine Erklärung in der ungeschickten Anordnung der Worte oder Verse auf der Tafel und in der Knappheit des Raumes auf der Bildfläche, z. B. „Hier ruht der ehrsame Johann Mißegger auf der Hirschjagd durch einen unvorsichtigen Schuß erschossen aus aufrichtiger Freundschaft von seinem Schwager (Anton Steger, Lavantthal)". Das soll natürlich heißen, daß dem Verunglückten das Marterl von seinem Schwager Anton Steger aus oder in Freundschaft gesetzt wurde. Da die Widmung nicht durch ein Zeichen von der Todesangabe getrennt ist, wird man die Inschrift fürs erste stets lächelnd anders lesen. Infolge ungeschickter Anordnung wirkt die Grabschrift: „Hier hinter diesen Friedhofsgittern / Da ruht ein morsches Haus / Das Trank gar manchen Bittern / Kelch des Leidens aus", auf dem Grabe eines alten Invaliden im Salzburgischen ebenfalls erheiternd. Das Streben des Schriftenmalers, die Inschrift zu reimen, oder der Wunsch der Besteller nach einem schönen Vers oder Reim erzeugten humorvolle Gebilde wie „Hier liegen begraben / Vom Dunder derschlagen / Drei Schaf, a Kalb und a Bua. / Herr, gib ihnen die ewige Ruah." Eine dieser Inschrift ähnliche „Hie liegt pugrobn, / Vum Plitz daschlogn / Da Piägamasta (Bürgermeister) unt sei Kuh / Gutt schenk ihnen de ewege Ruh!" befindet sich auf einem Grabkreuz in der Slowakei und soll sich auf einen Bürgermeister beziehen, der auf dem Wege zum Markte nach Göllnitz erschlagen und dort begraben wurde. Trotz ihrer Unbeholfenheit und Komik sind manche solcher Inschriften nicht minder rührend und ergreifend.

Es ist eine reiche Fülle an Erfahrungen und Gesinnungen vom tiefsten Ernst bis zu zwergfellerschütternder Komik in den volkstümlichen Inschriften. In den meisten von ihnen leuchtet die Freude am Sinnfälligen hervor, ein Beweis, daß sie im Volke entstanden oder aber ihm zu eigen geworden sind.

Soweit Inschriften volkliches Gedankengut überliefern, helfen sie die Stammesart nach ihrer geistigen und seelischen Grundrichtung beleuchten. Zum Beispiel etwa eine Inschrift „Wol dar vele fraget na nyen Meren / De dar secht na unde lacht ock geeren / Solke Lude schaltu myden / Wultu nych tfallen yn groth Lyden", die an einem Hause in der Altstadt Hannover steht, könnte zeigen, daß, wie man es häufig betont, der Niederdeutsche äußerlich kühl und gefaßt erscheint, nicht viele Worte macht, sich Schwätzereien oder müßigem Gerede fernhält und nicht über jedes und alles lacht. Aus der Häufigkeit solcher Äußerungen in niederdeutschen Inschriften wäre etwa die besondere niederdeutsche Lebensklugheit zu erschließen, wie etwa aus der Häufigkeit ernster, mehr religiös gerichteter oder unter lauter Inschriften aus dem Hessen- und Thüringerland oder dem Wuppertal oder Siebenbürgens die entsprechende Gedankenrichtung dieser Landesvölker, oder wie aus den mehr naiven, teilweise fast kindlich humorvoll zu nennenden Inschriften etwa der Tiroler deren fröhlicher gerichtete Gefühls- und Gedankenwelt.

Je mehr mundartlich oder wenigstens mundartlich gefärbt die Inschriften sind, um so größere Aufmerksamkeit und Beachtung verdienen sie und um so einwandfreiere Quellen zur Erkenntnis des Volkstums sind sie.

Sammlungen und Schrifttum.

Eine schon seit vielen Jahren öfter angeregte Sammlung aller deutschen Inschriften hat 1931 Hans Vollmer in Verbindung mit dem Deutschen Bibel-Archiv in Hamburg in die Wege geleitet, ein Unternehmen, das „deutsche Inschriften jeder Art von frühester Zeit bis etwa 1800, Dialekt-Inschriften bis zur Jetztzeit" zusammenzubringen sich zur Aufgabe machte. Nunmehr, 1935, ist durch die Bemühungen der Herren Professor Friedrich Panzer (Heidelberg) und Professor Eugen Fehrle (Ministerialrat, Karlsruhe) in Heidelberg eine Reichssammelstelle eingerichtet worden, um mit deren Hilfe die Erforschung und Veröffentlichung deutscher Inschriften planmäßig zu unternehmen, vgl. H. Eckert, Inschriftenforschung, Oberdeutsche Zeitschr. f. Volksk. 8 (1934), 174 ff. Es ist unmöglich, hier eine auch nur annähernd vollständige Übersicht über die in volkskundlichen Zeitschriften, Heimatblättern, Vereinsberichten, Kalendern und vielbändigen Veröffentlichungen wie in den über Deutsche Volkskunst (Redslob), das Bauernhaus des Deutschen Reiches, Bau- und Kunstdenkmäler der einzelnen deutschen Landschaften (Rheinland, Westfalen, Hessen-Nassau, Thüringen, Bayern, Schlesien usw.) verstreuten kleineren und größeren Sammlungen von Inschriften zu bringen. Nur einige seien hier samt mehreren selbständigen Sammlungen nach der Zeit ihrer Veröffentlichung angegeben, freilich ohne daß ihr Wert, der manchmal zweifelhaft ist, gekennzeichnet werden soll:

Der Deutsche Anteil des Bistums Trient, Brixen, 1866 (reiche Auswahl Glockensprüche). — Deutsche Haussprüche aus Tirol. Gesammelt von W. O., Innsbruck 1871. — Deutsche Inschriften auf Haus und Geräth, 2. Aufl. 1876, 5. Berlin 1888. — H. Otte, Glockenkunde, 2. Aufl. 1884. — Jos. Haltrich, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen, Wien 1885, S. 407 bis 492: Deutsche Inschriften aus Siebenbürgen. Ein Beitrag zur epigrammatischen Volkspoesie der Deutschen. — L. v. Hörmann, Grabschriften und Marterlen, 1.—3. Folge. Stuttgart 1889ff. — Ders., Haussprüche aus den Alpen. Leipzig 1890. — Hartmann, Inschriften an den Bauernhäusern i. Kr. Wittlage. In: Mitteil. d. histor. Ver. zu Osnabrück 16 (1891), 410ff. — Anton Dreselly, Grabschriften, Marterl-, Bildstöckl- und Todtenbrett-Verse, Haus-Inschriften etc., 2. Aufl. Salzburg 1899, Literatur S. 31—36. — Die Inschriften, Jahreszahlen und Hausmarken an alten Häusern Bielefelds. In: Ravensberger Blätter 1 (1901), 29ff. — Völker, Hausinschriften in Steinhagen und Umgegend. Ebda 3 (1903), 74. — G. Hager, Die Kunstdenkmäler des Königreiches Bayern, 2. Bd., H. 7. München 1906. (Totenbretter in Bild und Wort.) — Tiroler Marterln, Aufschriften und Inschriften, o. Verf. Meran 1909. — Gerster, Sprüche und Inschriften auf Bauerngeschirr und Glas. In: Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 15 (1911), 138ff. — Engelbert Frhr. v. Kerckerinck zur Borg, Beiträge zur Geschichte des westfälischen Bauernstandes. Berlin 1912, S. 715ff. — W. Lindner, Das niedersächsische Bauernhaus in Deutschland und Holland. Hannover 1912. — J. Fritzen, Aus dem Braunauer Bauernhause. Sprüche an Haus und Gerät, Deutsche Volkskunde im östlichen Böhmen 2 (1912), 74ff. — K. Walter, Glockenkunde. 1913. — P. Bender, Hessische Hausinschriften aus der Marburger Gegend. Wissenschaftl. Progr.-Beilage Realschule. Haspe 1913. — Friedr. Deneken, Die Sammlung niederrheinischer Tonarbeiten. Crefeld 1914. — Hans Schnetzer, Vom Steinkreuz zum Marterl. In: Bayerische Hefte f. Volkskunde 1 (1914), 26ff. — Johann Brunner, Die Totenbretter im Bezirke Cham, ebda 1 (1914), 65ff. — F. W. Bredt, Friedhof und Grabmal, Mitteil. d. Rhein. Ver. f. Denkmalpflege u. Heimatschutz 10 (1916), 5ff. — Otto Rieder, Totenbretter, Bayer. Hefte f. V. 4 (1917), 151ff. — Hausinschriften aus dem Sauerland, Sauerländischer Gebirgsbote 1917, 34ff. — E. Renard, Von alten rheinischen Glocken, Rhein. Ver. f. D. u. H. 12 (1918), 1ff. — W. M. Schaefer, Hausinschriften u. Haussprüche, Hess. Blätter f. Volkskunde 19 (1920), 1ff., S. 112ff. Literatur. — L. Stüve, Jahreszahlen und Inschriften, Münsterland 1921, 39ff. — Reinhold Grasreiner, Deutsche Glockeninschriften aus Alt-Westfalen, Heimatblätter d. Roten Erde 3 (1922), 8ff. — W. Bode, Das Heidemuseum in Wilsede, Hamburg 1925. — A. Buff, Hausinschriften in Südthüringen, Mitteldeutsche Blätter f. Volkskunde 4 (1929), 135ff. — J. Fritzen, Über Hausinschriften. Allgemein und Essener Inschriften, Ztschr. f. rhein. u. westf. Volkskunde 26 (1929), 46ff. — Die Hausinschriften des ehemaligen Fürstentums Corvey. Herausg. v. Amt Höxter Land, 1931, unkritisch und fehlerhaft, vgl. dazu E. Arens in Ztschr. f. rhein. u. westf. Volksk. 29 (1932), 81ff. — Hans Vollmer, Bibel und Deutsche Volksweisheit. Einige alte Haussprüche. Deutsches Bibel-Archiv Hamburg, Bericht Herbst 1931, 1ff. — P. Sartori, Das Buch von deutschen Glocken. Berlin 1932. — W. Ewald, Die rheinischen Schützengesellschaften. Düsseldorf 1933. — A. Meier-Böke, Nordlippes Hausinschriften, 26. Jahresbericht des Lippischen Bundes f. Heimatschutz u. Heimatpflege, 1933, 36f. — Jak. R. Truog, Prättigauer Haussprüche. Schiers 1933. — Friedrich Mößinger, Starkenburger Hausinschriften, Volk und Scholle 11 (1933), 237ff. — K. Stauß, Kriegergräber in Rumänien, Ploesti (Rumänien) 1934: Deutsche Kriegergräber, über unzählige rumänische Friedhöfe verteilt, tragen erschütternde Grabinschriften. — K. Wehrhan, Übersicht über die bisher bekannt gewordenen plattdeutschen Hausinschriften, Korrespondenzblatt d. Ver. f. niederdeutsche Sprachforschung 47 (1934), 51ff. — Hermann Eckert, Die deutschen Inschriften in Baden vor dem Dreißigjährigen Krieg. Bühl i. B. 1935. — Eine Sammlung Hausinschriften u. Ofensprüche aus Schwaben nebst Quellennachweisen von W. Mönch aus Unterjesingen befindet sich in der Obhut des Konservators August Lämmle, Stuttgart. — Die „Volkskundliche Bibliographie" der Jahre 1917ff., herausgegeben von E. Hoffmann-Krayer (1917ff.) und Paul Geiger (1925ff.), seit 1920ff. Berlin, enthält in der Abteilung „Volkspoesie" auch eine Gruppe „Inschriften". — Nachtrag: H. Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1903. — Derselbe, Handbuch der bürgerlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1905—1906. — P. Zinck, Wohnhausinschriften im Königreich Sachsen. Dresden 1913. — Kurt Middelhoff, Niederrheinisches Bauern- u. Handwerkertum in volkstümlichen Inschriften des 16. bis 19. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Quellenkunde volkstümlicher Inschriften. Köln 1938.

314. Der Wettlauf zwischen Hase und Swinegel bei Buxtehude. (Nach Postkarte von Glückstadt und Münden, Hamburg.)

Volkshumor und Volkswitz.

Von Museumsdirektor **Dr. Wilhelm Peßler.**

Thorheyt zu gelegener Zeyt
Ist die größte Weyßheit.
(Sebastian Brant.)

„Je mehr der Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen." Dieses Wort Schopenhauers gilt gerade für den germanischen Menschen, dessen ernste Lebensauffassung ihn zu einem um so herzhafteren Lachen befähigt. So ist überall bei den Deutschen „des Lebens ernstes Führen" die Grundlage für Sein und Wirken; aber vielfach ist der Ernst von sonniger Heiterkeit umrankt, bisweilen sogar in so starkem Maße, daß diese alles zu beherrschen scheint und der ernste Untergrund nur bei besonderen Anlässen hervortritt.

Diese beiden Seiten des Lebens, die ernste und die heitere, fordern beide das gleiche Recht, aber jede zu ihrer Zeit. „Um eine Stunde Ruhe zu haben am Abend, gilt es, zehn im Kampfe zu steh'n am Tage", genau so, wie die frohen Feste der Entspannung saure Wochen des Sichabmühens voraussetzen. Auf der anderen Seite ist wiederum die Freude im Lebenshaushalt unerläßlich, nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch als „schöpferische Pause", aus der neue Schaffenskraft geboren wird. Mit Recht ist im neuen Deutschland die „Kraft durch Freude" zur Geltung gekommen.

Wie die Neigung zum Schönen, so ist dem Menschen die Anlage zur Freude angeboren. Höchst mannigfaltig ist die Art ihrer Betätigung. Hierher gehört das Spiel mit seiner unendlichen Vielfältig-

keit der Formen, das Genießen von Kunstwerken jeglicher Art, die Freude an der Natur und an der Geselligkeit und innerhalb der letzteren der Jubel, mit dem alles Humoristische und Witzige begrüßt wird. Die Freude bringt nicht nur dem einzelnen Entspannung, sondern, gemeinsam genossen, der Gemeinschaft Steigerung des Gemeinschaftsgefühls und schafft darüber hinaus einen sozialen Ausgleich, wie uns Schiller dies in seinem Lied an die Freude sagt:

„Deine Zauber binden wieder,
Was die Mode streng geteilt.
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt."

Ein neuer Beleg hierfür sind die am 1. Mai in Deutschland anläßlich des Nationalfeiertages überall veranstalteten Kameradschaftsfeiern, bei denen ganz besonders die Volksverbundenheit in der Freude zum Ausdruck kommt. Es scheint eben ein früher nicht immer genügend gewürdigtes Gesetz des menschlichen Seelenlebens zu sein, daß nicht nur gemeinsam geleistete Arbeit und gemeinsam ertragene Not die Menschen aneinanderketten, sondern auch gemeinsam genossene Freude.

Diese Gemeinschaftsbindung gilt ganz besonders für alle Formen von Humor und Witz, die in der Geselligkeit ja eine ganz besonders große Rolle spielen, einmal durch die Intensität der freudigen Empfindung, die jeder gute Witz auslöst, anderseits durch die in sachlicher und zeitlicher Hinsicht vorhandene ungeheure Mannigfaltigkeit des Auftretens von humoristischen und witzigen Dingen. Es gibt kaum einen Gegenstand, der nicht innerhalb einer humoristischen Erzählung oder in Form eines Witzes größte Heiterkeit erregen könnte, und es gibt nur wenige Gelegenheiten im menschlichen Leben, wo Witze nicht wirken. Aus allen Zeiten und aus allen Völkern hat man Schwänke und Witze zusammengetragen und „Dem Lachen der Völker" ein umfangreiches Werk gewidmet, das dreitausend Jahre Welthumor zusammenfaßt. Jede fröhliche Zusammenkunft beim Weine wird in ihrem Frohsinn gesteigert, sobald heitere Geschichten und gute Witze vorgetragen werden. Überall, wo Menschen zusammentreffen, in der Eisenbahn und im Autobus, auf der Wanderung und im Büro, beim Militär und im Studententum, allüberall lechzt man nach Witz und Humor. Unerschöpflich ist die Fülle der Schulwitze und die der lustigen Geschichten, welche aus den Examensnöten eines geängstigten Kandidaten etwas höchst Unterhaltendes zu gestalten wissen. Sogar die streng wissenschaftliche volkskundliche Forschung kann Anlaß zu fröhlichem Schmunzeln bieten, z. B. wenn bei der Versendung ihrer Fragebogen auf die Frage nach der Meinung der ältesten Leute über die betreffende Erscheinung der befragte Ortsansässige antwortet: „In unserem Dorfe sind die ältesten Leute alle gestorben." Hierher gehört auch die Antwort, die der Bauer auf die Frage nach dem Glauben an den feurigen Hausdrachen gibt: „Min Fru!"

Der humoristische Stoff fließt uns aus zahlreichen Quellen zu. Zunächst ist es die Volksdichtung, die in dem Schatze ihres Singgutes und Erzählgutes viel Heiteres überliefert. Mit Recht sind die Schwänke immer wieder Gegenstand sorgfältiger Sammlung gewesen. Hinzu kommen die Volksreime und Volksrätsel und besonders die Sprichwörter, welche in landschaftlich verschiedenem Grade mit Humor gewürzt sind. Besonderer Beachtung haben sich seit jeher die Inschriften an Haus und Gerät erfreut, namentlich hinsichtlich ihrer freiwilligen oder unfreiwilligen Komik; auch die Inschriften auf Gräbern machen hier keinerlei Ausnahme, sondern sind vielfach gerade durch den Gegensatz zu ihrem ernsten Zweck Anlaß zu besonderer Heiterkeit. Aus dem weiteren sprachlichen Gebiete liefern die Namen von Landschaften und Ortschaften, von Straßen und Familien den Anlaß zu Heiterkeit. In gleicher Weise sind die verschiedenen Stände Anlaß zu Foppereien, so z. B. wenn der Apotheker Pillendreher und der Kaufmannsgehilfe Heringsbändiger oder Lakritzenstengel genannt wird. Auch Recht und Brauchtum verschließen sich keineswegs humoristischer Auffassung. Hinzu kommen die im weitesten Sinne bildlichen Quellen: Die Steinplastiken und Holzschnitzereien des Mittelalters und der Neuzeit, die Hunderttausende von Abbildungen von der

hohen Kunst früherer Zeiten bis zu den Bildern der heutigen Witzblätter. Die stets geschäftige mündliche Überlieferung schöpft immer erneut aus diesen zahlreichen Quellen und speist dadurch den Strom des lebendigen Witzgutes, das dann von Zeit zu Zeit immer wieder in gedruckten Witzsammlungen aufgefangen wird. Deren Anzahl ist bei weitem größer, als man gemeinhin ahnt. Hier hat sogar, um des überreichen Stoffes Herr zu werden, bereits mehrfach planmäßige und systematische Ordnung und Anordnung Platz gegriffen; man gruppiert nicht nur, wie der Witzerzähler selbst, nach der Güte des Witzes und nach der Art der Zuhörer, sondern nach Volk und Landschaft und Ort, nach Stand und Beruf und Einzelpersönlichkeit und schließlich weiterhin nach dem „Motiv" (z. B. Entschuldigungszettel, Instruktionsstunde, Pointenmorde, schlagfertig, Reinfall, eingebildete Größen, Frau Raffke, Schwiegermutter). Das Motiv wird die Grundlage für die Zusammenstellung ganzer Kapitel und auch für die Reihenfolge nach dem Abc, wie sie einem Witzlexikon zugrunde liegt. Alles das sind Beiträge zu der „großartigen und erlösenden Heiterkeit germanischen Wesens und germanischer Lebensanschauung".

So leicht es ist, sich der Wirkung eines Witzes hinzugeben oder Komik jeglicher Art auf sich wirken zu lassen, so schwer ist es, das Wesen des Witzes herauszuarbeiten. Seit den Zeiten des Aristoteles bis zur Gegenwart haben viele gute Köpfe versucht, das Lachen zu ergründen und Witz, Komik und Humor begrifflich zu bestimmen. So heiter der Inhalt ist, so ernst und schwierig ist die Aufgabe, etwas wirklich Befriedigendes über das Wesentliche in Witz und Humor auszusagen. Um uns die Sache nicht noch unnötig zu erschweren, wollen wir hier von der sprachgeschichtlichen Entwicklung der Wörter Humor, Witz und Komik absehen und sie nur in dem Sinne, den man jetzt mit ihnen verbindet, auffassen. Das Komische ist der weitere Begriff, innerhalb dessen das Witzige einen Teilbezirk ausfüllt. „Der Vorgang der komischen Vorstellung ist ein intellektueller Akt, ein Urteil unseres Denk- und Begriffsvermögens." Wir nehmen einen Gegensatz zwischen dem Erwarteten und dem Stattfindenden wahr, und sofern dieser Gegensatz eine Normwidrigkeit darstellt, wirkt er komisch. Das plötzliche Erfassen des Gegensatzes und die seelische Entspannung gehören zum Wesentlichen, wodurch ein Freiheitsgefühl und ein Lustgefühl erzeugt wird, das im Lachen sich äußert. Für den Witz im besonderen sei folgende Begriffsbestimmung versucht. Der Witz ist eine Kurzerzählung, deren Inhalt am allerletzten Schluß durch die Pointe plötzlich einen heftigen Lachausbruch erzwingt; die Pointe ist das blitzschnelle Erfassen eines überraschend eintretenden unvermuteten neuen, aber durch den Verlauf der Kurzerzählung vorbereiteten und begründeten Zusammenhangs, der immer komisch wirkt und meist auf der Doppelbedeutung eines Wortes beruht. (Der Zusammenhang kann durch Gleichheit, die Verschiedenes und Gegensätzliches eint, oder durch Ungleichheit, die Zusammengehöriges trennt, gegeben sein.) Die eine Bedeutung des Wortes ist von vorneherein klar, die zweite springt als Folge der Kurzerzählung oder eines Teils derselben plötzlich in das Wort hinein, das nun vom Hörer mit vollstem Recht so oder so aufgefaßt werden kann, da beide Bedeutungen logisch begründet sind. So gewinnt der Hörer völlige Freiheit und Wahlwillkür in bezug auf die beiden Bedeutungen, welche im kleinsten Punkte, dem Worte, unlösbar verbunden sind. Das gibt ihm im Gegensatz zu der sonst im Leben unbedingt notwendigen Eindeutigkeit jedes Wortes ein sonst nicht vorhandenes Freiheits- und Herrschaftsbewußtsein in einem so starken Maße, das höchste Freude die Folge ist, die im Lachen sich auslöst. Ganz anderer Art ist der Humor, den man als eine Weltanschauung und als eine Lebensauffassung bezeichnen kann; in diesem Sinne ist Wilhelm Raabe ein großer Humorist, aber kein Witzbold. Mit Recht hat man gesagt: „Humor ist, wenn man trotzdem lacht." Eine starke Abwandlung der Bedeutung eignet dem Eigenschaftswort „humoristisch", das heutzutage sehr oft mit witzig gleichbedeutend gebraucht wird. Das Wesen des Humoristischen in diesem Sinne und das Wesen des Witzigen wird durch ein Wort, das man dem alten Fritz zuschreibt, beleuchtet: „Der Witz ist das Niesen des Verstandes."

Innerhalb des großen Reiches des Lächerlichen hat der Witz eine ausgeprägte, eine „pointierte" Stellung; doch war sein Wesen, wie wir sahen, nicht so befriedigend zu bestimmen, wie das etwa beim Märchen

durch Mackensen möglich war: „Volksmärchen, das ist eine Kunsteinheit von Form, Inhalt und Lebensbedingtheit; die mündliche Überlieferung regelt weitgehend die Form, die Form den Inhalt; aber auch die soziale Stellung des Erzählers prägt entscheidend die Inhaltgestaltung mit." Allerdings hat auch das deutsche Märchen Übergänge zu Nachbargebieten („seine Beziehungen zum Schwank sind inniger als die des russischen Volksmärchens, das schärfer zwischen ernstem Märchen und Witzgeschichte scheidet") und verschiedene Auffassung des Erzählers zum Inhalt („im Schwankmärchen wird das Wunderbare belächelt, im Lügenmärchen wird das Wunderbare veruLkt"), aber die Mannigfaltigkeit des Lächerlichen ist weit größer und die Grenzen der inneren Gliederung und der äußeren Umschließung sind bei ihm viel fließender.

Ist die Begriffsbestimmung des Lächerlichen, des Komischen, des Humors und des Witzes schon an sich nicht leicht, so ist es noch schwerer, Volkswitz und Volkshumor und Volkskomik innerhalb des Witzigen, Humoristischen und Komischen abzugrenzen. Gewiß ist es höchst bezeichnend für einen Menschen, einen Volksstamm, ein Volk, was von ihm als lächerlich empfunden wird; aber diese Empfindung für das Lächerliche läßt sich in ihrer Art innerhalb der Schichten des Volkes sehr schwer abgrenzen. Die Schwierigkeit ist um so größer, wenn wir bedenken, daß es die Aufgabe der Volkskunde ist und bleibt, das Typische und Allgemeingültige herauszufinden. Nun überschneiden sich in der Bevölkerung ja immer die senkrechte Gliederung nach Ständen und die waagerechte Gliederung nach Stämmen. So wird man bei genauerem Zusehen fi nden, daß manche Witze und manches Lächerliche der Ausdruck bestimmter Stände einerseits bestimmterVolksstämme anderseits sind. Immer aber kommt es auf die wurzelechte Denkart und die Eigenart an, die im Lächerlichen und Witzigen sich ausdrücken. Diese innere Haltung des Menschen braucht nun nicht durchaus nach Beruf und Landschaft scharf gegliedert zu sein, damit das von ihr als lächerlich Empfundene volksmäßig ist. Es gehört also nicht zur Volksmäßigkeit des Komischen und Lächerlichen, daß es unbedingt auf einen Beruf oder einen Bezirk beschränkt ist. Noch viel mehr als in dem Verhältnis von Kunstlied zu Volkslied, von hoher Kunst zu Volkskunst ist in der Beziehung des Komischen und Witzigen innerhalb der Bestandteile des Volkes ein fließender Übergang. Das ohnehin Volksmäßige wird aber sicherlich meistens um so stärker zur Geltung gebracht und empfunden, je mehr es der Eigenart von Stand und Beruf und namentlich von Ort, Landschaft, Stamm und Volk zum Ausdruck verhilft. Dieses kann aber sowohl durch den Inhalt wie auch durch die Form und schließlich durch beide gleichzeitig geschehen. Wie die Volkskunde hinter jeglichem Volksgut den Volksmenschen als Träger desselben sucht, so kommt es auch der Kunde von der volksmäßigen Komik auf das Herausfinden des Volksmenschen als ihres Trägers an. Dabei kommt es nicht auf die Art des Inhalts und die Hochwertigkeit der künstlerischen Leistung an. Mit Recht sagt Albrecht Keller in seiner bekannten Volkspsychologie über die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors: „So manches Witzwort, das unter der breiten Linde zum ersten Mal lachend von Mund zu Mund hüpfte, fverrät so feine Auffassung, so viel Gemüt, wie wir's in unsern schönsten Sagen und Märchen nicht reiender inden. Manch hübsche Erzählung mag sich aus einem derartigen Scherze entwickelt haben; so ist jaz wohl die Geschichte von den sieben Schwaben entstanden, über die unsere Kinder Tränen lachen. Und auch die kurzen Neckereien, selbst einzelne Spitznamen sind Spiegelbilder der einfachen Volksseele ... Wenn nur die Lachlust befriedigt werden kann. Wählerisch ist das Volk nicht, solange die Späße, die man ihm auftischt, aus der eigenen Welt genommen sind."

Das Entwicklungsgeschichtliche ist, wie bei allem Volkskundlichen im allgemeinen, so auch für die wissenschaftliche Erkenntnis von Volkskomik und Volkswitz im besonderen von ausschlaggebender Bedeutung. Wir können hier zwei Hauptaufgaben unterscheiden, nämlich einmal die Stärke der Neigung zum Lächerlichen zeitlich zu verfolgen, zum anderen den einzelnen komischen Gegenstand nach Entstehung, Entfaltung, Umgestaltung und Verlöschen zu erfassen. Die Neigung zu närrischem Tun und lustigem Fabulieren hat man mit Recht bezeichnet als „ein altes Erbe, das den Deutschen all die Jahrhunderte hindurch blieb und sich mit Zins und Zinseszinsen mehrte, bis es gegen Ende des Mittelalters zu einem Reichtum an närrischen

315. Grabstein von Till Eulenspiegel in Mölln.

Bräuchen und Sitten, Geschichten, Liedern, Sprüchen und Namen angeschwollen war, wie er keines der Nachbarvölker erfreute." Es ist möglich, daß sich in den bäurischen Scherzen, wie es die Ortsneckereien sind, ein Teil sehr alter Überlieferung erhalten hat. Einer anderen späteren Schicht bürgerlicher Art scheinen die Stammesneckereien anzugehören. Weiterhin steigert sich der Volkshumor, der auch die höheren Stände ergreift, und erlebt von der Mitte des 14. bis zu jener des 15. Jahrhunderts seine größte Stärke und Ausbreitung. Schließlich macht sich eine Übertreibung im Schalksnarrentum, in den gesteigerten Foppereien usw. geltend. Das 19. und 20. Jahrhundert bringen dann erfreulicherweise eine Hochflut guter Witze in den zahlreichen Witzblättern und humoristischen Zeitschriften. Daneben gehen die Witzsammlungen her; in den letzten Jahren erscheint fast vierteljährlich irgendein neues Witzbuch. Außerdem bereichern namhafte Wochenschriften ihren Inhalt durch regelmäßig wiederkehrende Zusammenstellungen von Witzen, so die Berliner Illustrierte, so die Koralle (auf der drittletzten Seite jedes Heftes). Nach Art und Inhalt sind viele Witze bezeichnend für ihre Zeit. Auf die Revolutionszeit von 1918 geht die Münchener Scherzfrage zurück: „Haben Sie schon gehört, gerade sind die zwei Isarbrücken gesprengt worden." (Mit dem Sprengwagen natürlich.) Ein Jahrzehnt später war die Mode des kurzen Frauenrockes Anlaß zu folgendem Witz: „Ein kleines Kind ist verlorengegangen; der Schutzmann fragt es: Warum hast du dich denn nicht am Rock der Mutter festgehalten? — Ich habe nicht hinauflangen können." Eine ganz erhebliche zeitliche Tiefe dagegen scheint folgender Witz zu haben, der immer wieder auftaucht. Zwei Freunde haben in der Gaststätte einen prachtvollen Fisch bestellt. Der eine nimmt sich das größere Stück, so daß der andere sich mit dem kleineren begnügen muß. Als dieser nun empört dem ersteren Eigensucht und Mangel an feiner Lebensart vorwirft, fragt jener zurück: „Welches Stück hättest du denn als erster genommen?" Dieser erwidert: „Das kleinere natürlich!" Darauf der erste: „Was willst du denn? Du hast es ja!"

Bei der ungeheuerlichen Mannigfaltigkeit des Komischen, Humoristischen und Witzigen, wie es das Geistesleben des Gesamtvolkes und seiner Einzelgruppen durchdringt, ist es notwendig, sich eine Einteilung des Gesamtbestandes zu schaffen. Um diese einigermaßen erschöpfend zu gestalten, dürfte wohl ein einziger Einteilungsgrundsatz nicht ausreichen. Wir dürfen zunächst die Form, in der das Komische und Witzige heraustritt, der Einteilung zugrunde legen. Hierdurch erhalten wir zunächst drei Gruppen, nämlich den bildlichen, den schriftlichen und den mündlichen Stoff. Innerhalb des bildlichen Stoffes liefert die Kunst, mit Einschluß der Volkskunst, zahlreiche Belege; eine Sondergruppe sind die „Redensarten, bildlich vorgeführt". Innerhalb der schriftlichen Überlieferung sind die Inschriften an Haus und Gerät, die an Glocken und schließlich die auf Grabsteinen zu erwähnen. Der mündlich überlieferte Humor kommt zunächst im Volkslied zur Geltung, sodann in der Unzahl von Redensarten und Sprichwörtern, denen sich die Kurzerzählung anschließt. Hier sind der Schwank, die Döntjes und Schnurren in erster Linie zu nennen; Anekdoten sind diejenigen Kurzgeschichten, welche die im Bewußtsein des Volkes lebende große Persönlichkeit oder ein allgemein bekanntes geschichtliches Ereignis in scharfer Zusammenfassung und heller Beleuchtung dem Verständnis des Alltagsmenschen nahe bringen. Bei den Witzen, deren Wesen wir oben bereits zu kennzeichnen versucht hatten, stehen die einfach erzählenden voran, einschließlich der Sondergruppen Galgenhumor und unfreiwilliger Humor. Eine Sondergruppe bilden diejenigen, welche den Angeredeten

irgendwie hereinziehen, also zunächst die Spottreden und Parodien, die Scherzfragen, welche das Überraschende durch die Verknüpfung von Frage und Antwort bringen, und der „Reinfall", bei dem der Angeredete bloßgestellt wird. In die Abteilung handelnde Komik gehören einerseits die Narrenaufträge, anderseits das Lustspiel. Eine Sondergruppe ist die Komik, die im Namen hervortritt, wobei die Spitznamen nicht zu vergessen sind. Eine besondere große Abteilung für sich bilden die Träger des Volkshumors; hier erscheinen zunächst Einzelpersonen, wie Eulenspiegel, und als Sondergruppe die Originale. Sodann schließen sich die Stämme und Berufe an, die für die verschiedene Ausprägung des Komischen und Witzigen maßgebend sind, besonders die Bauern, die Handwerker und die Soldaten. In gleicher Weise sind auch die Ortschaften an der humoristischen Gesamtleistung des deutschen Volkes beteiligt, und zwar so, daß eine ganze Reihe einzelner Dörfer und Städte als angeulkt erscheinen, Narrenorte, denen dann die liebe Mitwelt gerne eine Unmenge weiterer Narrenstreiche zuschreibt. Auch nach deutschen Volksstämmen ist die Ausprägung des Humoristischen und Witzigen äußerst verschieden, und zwar einerseits nach dem Inhalt, anderseits nach der Form. Zum Schluß erscheint das gesamte deutsche Volk als Träger bestimmter Neigungen im volksmäßig Humoristischen, wodurch es sich in seiner Eigenart von jener anderer Völker abhebt. Es wird nicht ganz leicht sein, diese deutsche Heiterkeit, die zum deutschen Wesen gehört, einer allgemein befriedigenden Begriffsbestimmung zugänglich zu machen.

316. Hans Bach, der Spielmann, 1555—1615, der als Hofnarr lachend die Wahrheit sagte. (Nach alter Radierung. Berlin, Kupferstichkabinett.)

Humor und Komik in der Kunst sind im allgemeinen so bekannt, daß man nicht viele Worte darüber zu machen braucht. Besondere Begabung darin zeigen die holländischen Maler. Von deutschen Meistern nenne ich Wilhelm Busch, Oberländer und Spitzweg. Aus dem Mittelalter sind uns viele Beispiele humoristischer Plastiken in Holz und Stein erhalten, beson-

317. Der Nürnberger Trichter. (Nach Ansichtskarte. Lehrburger, Nürnberg.)

318. Vom Chorgestühl der Cyriakikirche in Duderstadt.

ders an den Chorgestühlen, welche durch Feinheit der Schnitzerei im einzelnen und künstlerische Anordnung der Gesamtanlage immer wieder gerechte Bewunderung erwecken werden. Der Inhalt ist sehr mannigfaltig. So sind z. B. Wangen von Chorgestühlen alter rheinischer Kirchen mit einer Darstellung verziert, die zeigen, wie auf der einen Seite ein Engel die andächtigen Chorherren, auf der anderen Seite aber ein Teufel die zerstreuten aufschreibt; besonders derbe Auftritte finden sich mehrfach an besonders versteckten Plätzen, nämlich an der sogenannten Misericordia unterhalb der Klappstühle. Harmloser sind meistens die Steinplastiken an den Kapitellen, z. B. im Naumburger Dom, wo an einem derselben ein Affe und eine Meerkatze auf Stühlen sitzend Schach spielen. „Holzgeschnittener Humor" kommt auch innerhalb der bürgerlichen Baukunst besonders während der Renaissance und des Barocks zur vollsten Geltung. Hierfür liegen aus allen Teilen Deutschlands in den Verzierungen der Fachwerkhäuser zahllose Belege vor; namentlich sind es die geschnitzten und bemalten Brüstungstafeln unter den Fenstern, wo es dem Künstler gelingt, in Bildgegenstand, Gruppierung und Gesichtsausdruck Meisterwerke der Komik zu schaffen. Auch zahlreiche Einzelköpfe in Stein, sei es an Rathäusern oder Bürgerhäusern, suchen der Komik zu ihrem Rechte zu verhelfen. Bekannt ist aus Danzig der Schlußstein eines Torbogens mit einem pausbäckigen Engelskopf, dessen zusammengefaltete Flügel einem Dorsch so ähnlich sehen, daß die ganze Gruppe darnach „Pomuchelskopf" (Dorsch = Pomuchel) heißt, wie seit jeher dies auch ein Spitzname für starrköpfige Danziger war. Sehr komisch wirken auch die bekannten Mundaufreißer und Zungenstrecker, einerlei, ob sie bloß dem Humor zum Rechte verhelfen wollen oder darüber hinaus als Schreckköpfe unheilabwehrende Bedeutung haben.

Wie die Inschriften im allgemeinen für die Art des Volksstammes und des Menschen, der sie schuf, höchst bezeichnend sind, so gilt das im besonderen auch für die Inschriften komischen Inhalts. Besonders viele Beispiele sind hier unter den Hausinschriften zu finden. Bekannt ist die Tiroler Warnung:

„Behüt uns Gott vor Feuersbrunst,
Vor Mißwachs und vor teurer Zeit,
Vor Maurern und vor Zimmerleut";

oder die aus der Schweiz:

„Bauen war eine Lust,
Aber was es gekust't
Hab ich vorher nit gewußt."

Fränkische Schelmerei spiegelt sich in folgendem Spruch:

„Heiliger Florian, du sackrischer Schwanz,
Wir brauchen dich nimmer, wir haben Assekuranz."

Wie die Außenseite des Hauses, so birgt auch das mannigfaltige Gerät in seinem Inneren viel an humoristischen Sprüchen. Im Vordergrunde stehen hier die buntbemalten Mützenschachteln; das Bild auf einer derselben zeigt eine ältere junge Dame und zwei junge Herren, die ihrer Enttäuschung in den Worten Luft machen:

„Was war's, das uns entzückt gemacht?
Ein altes Weib in junger Tracht."

Dasselbe Thema behandelt folgende zweifigurige Darstellung mit der Überschrift, die den Wunsch des Mädchens ausdrückt (Abb. 319):

„Hans, wie du willst, so mach' nur bald,
Ich bin schon dreißig Jahre alt."

Die hoch und wolbekandte Historia /

Von den Sieben frommen und redlichen Schwaben mit dem Hasen / in gut Schwäbischer Bauren-Sprach / in Reimen gestellt / wie folget:

Raginerli Gang du vaor nahn
Ich halt dich vaor ein Bidermahn.

1 Friza 2 Galle 3 Heinzle 4 Lentzli 5 Jäckli 6 Bärtle 7 Märtle

Ainmaol dao gengen über Laund /
Siba Schwaoba hayrt mit Verstannd /
Wie sui händ gheissa alesama /
Uin jedar mit sinn reachta Nama /
Will I uy saga in uinr forma /
Der eyrst wär Fritza Dotissa Donna /
Der aunder wär Schultheiß van Launs /
Hieß Galle / wär Würth bey der Gauns /
Der Dritt wär Huinza Hansa Veit /
Der sunst vin weissa Napparöit /
Der Vierdt Lentz Michals Paolis Claos /
Wär sunstan gar ainold auff der Straoß /
Der Feinfft wär Claosa Jeckis Frantz /
Sunst vin Herzhaffter baiser Strantz /
Der Sechst wär Cläß Lentza Bärtle /

Der Siband Baura Michals Märte /
Disa älle gengen fürwaor /
Daoher und fergran kain Gefaor /
Hätten äll Siba nuar ain Spias /
Dreuff sui dui gäntz Mannschafft varlias /
Sahen in ainem Boscha sitza /
Uin Hasa thät dui Oahra spitza /
Daorab erschrackan sui älsand /
Naomen den Spias in ihra Händ /
Abar koine äluin dörfft sech waoga /
An den Hasa voar ihre Aoga /
Uin jedar förchta suines Leaba /
Und satten zue Uinander eaba /
Gang due voar nan / gang due voar nan /
Doch dörfft sui kuiner waoga dran /

Dann sui muinten in disar Noat /
Der Haß weard sui bringa zum toad /
Schreyn älsand Hair uns erlaiß /
Van disam arga Tuiffel baiß /
Dann miar send ihm zu schwach hie waoba /
Er brengt uns älla umb das Leaba /
Van disam Geschrey grausamlech /
Der Haß Sprungsweiß von ihna wech /
Hinnuß übar ain broite Heyd /
Dui Schwaoba kama auß Herzleyd /
Well dear Haß haot verlaossen sui /
Fuelen nidar auff ihra Knui /
Saiten dem Hayka Lob und Daunck /
Hiemit ändat sech disar Schwanck.

Zufinden in Nürnberg bey Paulus Fürsten / Kunsthändlern.

Die Sieben Schwaben
(Aus dem Kupferstich-Kabinett des Germanischen National-Museums in Nürnberg)

Tafel XIII

Allhie werden alte Weiber jung gemahlen.

Welchs Weib ist alt vnd vngeschaffen/
Gerunzelt vnd siht gleich einm Affen/
Auch nicht mehr gefällt ihrem Mann/
Die komb/ ich sie jung machen kan/

Ein neue Mühl ist hie gemacht/
Da man die alte Weiber jung macht/
Nach jedes Wunsch vnd seim Begehren/
Das thut ihm dise Mühl gewähren/
Drumb welcher Mann für seinen Leib/
Nun mehr hat ein altes Weib/
Ich kan sie machen also jung/
Daß er mit ihr offt thut ein Sprung/
Nur daß der Müller hab kein Ruh/
Fährt man mit Schiebkarren zu/
In Schiffen auch zu gleicher Weiß/
Schifft man dem Müller zu mit Fleiß/
Auf daß also ein junger Mann/
Für sein alt Weib bekomb voran/
Ein schönes Weib jung vnd gerad/
Wie hie in disem Gemähel staht.

Zu Augspurg/ bey Marx Anthoni Hannas/ Formschneider vnd Brieffmahler.

Die Alte-Weiber-Mühle
(Aus dem Kupferstich-Kabinett des Germanischen National-Museums in Nürnberg)

Auf der tönernen Ausstattung finden sich zahlreiche Töpfersprüche, von denen der eine erwähnt sei:

„Alle Mädchen auf der Erden
Wollen gerne Frauen werden";

ferner:

„Bös Weib, Störresel, harte Nuß,
Drei Dinge, die man klopfen muß."

Zur Selbsterkenntnis mahnt der Spruch:

„Jeder hat einen Sparren frei,
Wer's nit glaubt, hat ihrer zwei."

Es ist leider unmöglich, die Fülle von deutscher Heiterkeit, welche in Inschriften auf Öfen und Mangelbrettern, auf Fensterscheiben und Spinnrädern, auf Mehlsäcken und Weinfässern, auf Flaschen und Krügen zutage tritt, hier erschöpfend zu behandeln.

Dem Ernst des Todes zum Trotz sind mehrfach sogar Grabinschriften Quellen volkstümlichen freiwilligen oder unfreiwilligen Humors. Alle deutschen Landschaften beteiligen sich hieran mit Beiträgen. In München finden wir den Schmerz eines Ehemannes auf dem Grabstein seiner Frau folgendermaßen ausgedrückt: „Tränen können sie nicht mehr lebendig machen; darum weine ich." Gleichfalls in Süddeutschland warnt ein Witwer vor der Zanklust seines Weibes mit folgenden Gedenkzeilen:

„Hier ruht mein Weib, Gott sei's gedankt,
So lang sie lebte, war nur Zank, —
Geh' Wandrer! gehe flugs von hier,
Sonst steht sie auf und zankt mit dir!"

Daß aber auch die Männer keine Tugendbolde sind, beweisen die Grabinschriften eines Lehrers in der Schweiz, der zugleich Organist war,

„Hier schläft nach langer Arbeit sanft genug,
Der Schüler, Orgel, Weib und Kinder schlug";

und jene auf einen Mann in Niederdeutschland namens Johann Merkel:

„Hier rauhet Johann Merkel.
In siner Jügde was he en Ferkel.
In sin Oeller was he en Swin
Wat mag he nu woll sin?"

Die in den Alpenländern bei Unglücksfällen gesetzten Marterln enthalten bekanntlich auch allerlei Komik, wie folgende Inschrift lehrt:

„Durch eines Ochsen Stoß
Kam ich in Himmels Schoß;
Mußt ich auch gleich erblassen,
Weib und Kind verlassen,
Kam doch zur ewgen Ruh,
Durch dich Rindvieh du!"

Den Beschluß möge eine Inschrift, die man einem Tiroler Totengräber setzte, bilden:

„Der Mann hat 90 Jahr gelebt
Und scharrte manchen ein;
Wer andern eine Grube gräbt,
Fällt endlich selbst hinein."

Den Reimereien, wie sie in den Inschriften Volkshumor und

319. Mützenschachtel mit komischer Inschrift. (Hannover, Niedersächsisches Volkstums-Museum.)

Volkswitz künden, darf man die Komik des Volksliedes anschließen. Am ausgeprägtesten kommt der „Hamur" im Schnaderhüpfel zur Geltung, welches Grasberger „Des Bauern lyrisches Epigramm ... sein Liebeslied, seine Humoreske, seine Aufforderung zum Spiel und Kampf, seine Spruchweisheit" nennt. Oft bringt das Schnaderhüpfel in seiner Vierzeilerform witzige Andeutungen auf Ungewandtheit oder Trinklust, Geiz oder Bildungsstolz. Als Beispiele hierfür sind folgende Schnaderhüpfeln anzuführen:

„Auf's Gass'l bin i ganga,
Hab's Fensterl nöt g'wißt,
Bin dorten hinkomma,
Wo's Saustallerl ist."

„Unsa Herr Pforra
Is a kreuzbrava Mann:
Er bet't, was er muaß,
Und sauft, was er kann."

„Was nutzt dir a Cheasen,
Wenn'st nit damit fahrst? —
Was tuast mit deim Geld, Narr,
Wenn'st alleweil sparst?"

„An' Wald hun i eihg'schriern:
„Liabt mi mei Bui?"
Das Echo kun französisch
Und hat g'antwort't: „Wui! Wui!"

Die Kürze, die nach Shakespeare des Witzes Seele ist, stempelt in noch höherem Grade als beim Schnaderhüpfel die volkstümlichen Redensarten und Sprichwörter zu einem Meisterwerke von Witz und Humor. An sich schon ist die Redensart außerordentlich für die Volksart bezeichnend. Mit Recht findet Edmund Höfer in ihm „eine Charakeristik des deutschen Volksgeistes, die einzigartig ist; und als Hauptkennzeichen unserer Art leuchtet eine unbändige, saftstrotzende Lebensfülle, eine derbfrische, kernhafte Daseinsbejahung daraus hervor". Er hebt hervor, daß sich in den Redensarten der Volksgeist unmittelbar äußert, während im Märchen die literarische Einkleidung, im Sprichwort die gedankliche Abstraktion der Ursprünglichkeit doch ganz erheblich Abbruch tut. Gleichwohl sind die Sprichwörter auch ein vortrefflicher Spiegel der Volksseele und als solcher seit langem bekannt und geschätzt in allen deutschen Landen. Die zahllosen Sammlungen von Redensarten und Sprichwörtern sind entweder nach dem Lebensgebiet, dem sie entstammen, geordnet (Stand und Beruf, Essen und Trinken, kräftige Kerle, Liebe, Faulheit, Dummheit usw.) oder unter Berücksichtigung des Stichwortes nach dem Abc (z. B. Afdecker, Abt, Adam, Afcate usw.). Aus der Überfülle von Beispielen heiteren Inhalts und neckischer Formung von Sprichwörtern und Redensarten seien nur wenige Belege angeführt.

320. Scherzblatt. (Kupferstichkabinett des Germanischen Museums, Nürnberg.)

„Ein Kummer jagt den andern, sagte die Frau, gestern starb mir der Bauer und heute verlor ich die Nadel." — „Arbeit zehrt, sagte die alte Frau, wusch eine Nachtmütze aus und aß einen Laib Brot dazu auf." — „Wer nuscht heft, kann nuscht verleren, säd Jenner on versöp dat letzte Dittken." — „Kopparbeit gript an, säd de Oss', dar treck he tom ierstenmal in'n Plog." — „Man mot allens leern, säd de Jung, do smeer he sick Budder up den Pankoken." — „Ick bin awer fein herut, sä de Rossappel, do leeg he up de Straat." — „De Kläukst gifft na, sä de Osse, do trok he an."

Von dem eigentlichen Erzählgut des Volkes sind es vornehmlich die Schwänke, Schnurren und plattdeutschen Döntjes, ferner die Anekdoten, in denen Humor und Witz und Spottlust zur Geltung kommen. Von den Schwanksammlungen sind Paulis Schimpf und Ernst, Wikrams Rollwagenbüchlein und Freys Gartengesellschaft am bekanntesten. Älteren schriftmäßigen Fassungen schließt sich der Reichtum der lebendigen deutschen Volksüberlieferung an, aus dem uns letzthin Gottfried Henssen eine Reihe von Schwänken nach Hauptmotiven geordnet dargeboten hat; hier ergaben sich folgende Hauptabschnitte: Das unbekannte Tier, das widerspenstige Weib, der törichte Mann, die genarrte Beterin, Lügenmärchen. Als Beispiel eines Schwankes sei ein Beleg aus der Schwanksammlung, die in einem Hausbuch des Jahres 1580 enthalten ist und von Hoh-Bamberg in einer Auslese dargeboten wird (Heimat und Volkstum, München 1935, Heft 3), gegeben:

321. Ulkige Darstellung einer Redensart auf einer Kakao-Werbekarte.

Der gefoppte Gast.

„Es war einmal ein Herr, der hätt' ein Hausmad, die war schleckerhaftig. Auf einen Sonntag hätt' er ein guten Gesellen zu Gast geladen, der sollt' bei ihm zu Nacht essen und sprach also der Herr zu der Hausmad: Brat' uns zwei Hühner, ich hab ein' Gast geladen! Da nun die Hühner gebraten waren, da schmeckten sie ihr so wohl, daß sie beide Hühner aß. Der Gast kommt in die Küchen, die hat zwei Türen, und sprach zu der Köchin: Wo ist der Herr? Sprach die Magd: Sehet Ihr ihn nicht dort stehen? Er wetzet das Messer und will Euch beide Ohren abschneiden. Es ist heut' Achttag (Futterzeit), da schneidet er auch einem Gast die Ohren ab. Da lief der Gast hinweg. Der Herr kam in die Küchen und sprach: Wo sind die Hühner hinkummen? Die Hausmad sprach: Der Gast hat sie mit ihm hinweggetragen, sehet Ihr nicht, wie er dorten läuft? Der Herr lief ihm nach und hätt' das Messer in der Hand und winket mit derselbigen Hand und schrie: Gib mir nur eins! Der Herr meint, er soll ihm ein gebraten Huhn geben, so meinet der Gast, er soll ihm ein Ohr geben, lief immerzu fort und schrie: Ich geb' dir keins! Also blieb die Köchin bei Ehren, die die Hühner gefressen hätt'."

Ob das Wort „Man muß feststellen, daß alle Erzählungen und Sprichwörter offenbar dazu da sind, irgendwelche Menschen schlecht zu machen", Allgemeingültigkeit besitzt, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls haben manche Schwänke und Anekdoten einen Teil ihres Erfolges ihrer angreifenden Haltung zu verdanken. Ein anderer Vorzug, der die Schwänke den langen Ritter- und Räuberromanen gegenüber im Volke besonders beliebt werden ließ, ist ihre Kürze. Diese herrscht im Witze noch mehr vor, und infolgedessen hat der Witz in unserer heutigen schnellebigen Zeit, wo man nur selten noch lange Erzählungen hören mag, schon allein deswegen einen großen Vorzug. Je kürzer der Witz, um so geringer der Zeitverlust und um so stärker die Wirkung, letzteres, weil die unlösliche Bindung der beiden ungleichen Vorstellungen um so kräftiger und überraschender ist. Das Witzige kann entweder in Lauten oder Silben, in Wort oder Bedeutung ganz besonders konzentriert auftreten. Wie der Witz im allgemeinen, so dient die Parodie im besonderen nicht nur zur Erheiterung, sondern auch oft als politisches Kampfmittel. In wie hohem Grade die Feierlichkeit und Gebundenheit bei Rechtsvorgängen zur parodierenden Nachahmung Anlaß bot, darüber berichtet in diesem Handbuch Freiherr v. Künßberg in seiner Abhandlung über Rechtsbrauch und Volksbrauch.

Die im Wort sich äußernde Komik volksmäßiger Art erfaßt nicht nur Schwank und Witz,

sondern auch die Namen, einerlei, ob es sich um solche von Familien und Straßen oder um solche von Ortschaften und Landschaften handelt. Innerhalb der handelnden Komik sind die Narrenaufträge einerseits und das lustige Volksschauspiel höherer und niederer Art zu erwähnen; der Kasperle ist seit Jahrhunderten in allen deutschen Landschaften das Entzücken der Kinder.

322. Die Abenteuer des Hieronimus Frhr. v. Münchhausen. (Nach einer Ansichtskarte von Pigge in Bodenwerder.)

Als Träger des unendlich reichen Volksgutes an Witz, Spott, Humor und Komik sind alle diejenigen hoch zu werten, welche heutzutage durch Erfinden oder Erzählen von Witzen oder in früherer Zeit durch Ausübung geistvoller Schalkhaftigkeit Frohsinn und Heiterkeit verbreiteten. Unvergänglichen Ruhm erwarben die Niedersachsen Till Eulenspiegel aus Kneitlingen am Elmgebirge und Freiherr Karl Friedrich Hieronimus von Münchhausen aus Bodenwerder an der Oberweser, jener durch witzige Auslegung andersgemeinter Aufträge, dieser durch „lögenhaft Vertellen" bekannt. Schließlich sind als Träger von Komik auch die Originale und Narren nicht zu vergessen. Den Einzelpersonen schließen sich die menschlichen Gemeinschaften entweder als Träger der Komik oder als Gegenstand lustiger Betrachtung an. Wie stark die einzelnen Stände und Berufe in dieser doppelten Hinsicht an Witzgut beteiligt sind, ist bekannt. Auch die landschaftliche Mannigfaltigkeit Deutschlands mit ihrer Ausprägung nach Ortschaft und Volksstamm trägt ihr Teil zu dem bunten Bilde, das den Gegenstand der deutschen Witzologie bildet, bei. Man hat versucht, die Ortskomik (Schilda, Ganzlosen, Buxtehude usw.) als Ergebnis geschichtlicher Sonderentwicklung zu werten, die Stammeskomik dagegen (die sieben Schwaben usw.) als Spiegelbild volkhaft verankerten Stammestums. Damit dürften zwei Richtungen angedeutet sein, die aber sicherlich stark miteinander verschlungen zur Wirkung gelangen. So kommen auch auf dem Gebiete des Humors und Witzes die großen Gliederungen des deutschen Volkstums und seine geschichtliche Entwicklung in gleichem Maße zur Geltung.

Schrifttum.

Eckart, Rudolf, Niederdeutsche Sprichwörter und volkstümliche Redensarten (Braunschweig 1893). — Keller, Albrecht, Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors (Freiburg i. B. 1907). — Orlamünder, Paul, Volksmund und Volkshumor, Beiträge zur Volkskunde (Bremen 1908). — Hofmann, Paul, Das Komische und seine Stellung unter den ästhetischen Gegenständen (Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft IX, 4, Stuttgart 1914, S. 457). — Bruns, Max, Über den Humor, seine Wege und sein Ziel (Minden 1921). — Sohnrey, Heinrich, Die Beinamenbildung im Dorfe (Hannoverscher Kurier, 21. August 1924, Beilage Unser Niedersachsen). — Pauli, Johannes, Schimpf und Ernst, 2 Bände, hrsg. von Joh. Bolte (Berlin 1924). — Fraenger, Wilhelm, Deutscher Humor aus fünf Jahrhunderten, 2 Bände (München 1925). — Borchardt-Wustmann, Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund, hrsg. von Georg Schoppe, 6. Aufl. (Leipzig 1925). — Wagener, H., Spitznamen (Pflüger, Thüringer Heimatblätter, 3, 5, Mühlhausen, S. 225). — Rehm, Hermann Siegfried, Das Lachen der Völker, Dreitausend Jahre Welthumor (Leipzig 1927). — Wrede, Adam, Humor und Ironie in der alten deutschen Bildkunst

(Ostland II, 9, Hermannstadt 1927, S. 284). — Kahane, Arthur, Der Humor und seine Sippe (Westermanns Monatshefte 71, 2, Braunschweig 1927, S. 635). — Karg, Fritz, Sächsischer Volkswitz (Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde 5, Leipzig 1930, S. 1). — Hoefer, Edmund, Der Volksmund, Sprichwörtliche Redensarten (Minden 1930). — Höffding, Harald, Humor als Lebensgefühl (Leipzig 1930). — Fehse, Wilhelm, Wilhelm Raabes Weg zum Lachen (Westermanns Monatshefte, Braunschweig 1931, S. 61). — Schäffler, Julius, Der lachende Volksmund, Scherz und Humor in unseren Sprichwörtern, Wörtern und Redensarten (Berlin und Bonn 1931). — Wossidlo, Richard, Oewer den Humor in de meckelbörger Volksprak (Rostock 1932). — Werner, F. E., Humor und Sage in Danzig (Danzig 1933). — Henssen, Gottfried, Der deutsche Volksschwank (Volkskundliche Texte, hrsg. von Mackensen, Heft 2, Leipzig 1934). — Rühle, Ludwig, Als geblohse, ihr Buwe, ein lustiges Buch, in nassauisch-oberhessischer Mundart (Gießen 1934). — H., Qu. Niederdeutscher Humor (Der Heidewanderer 19, 49, Ülzen, S. 391). Hoh-Bamberg, Humor und Spottlust im Mittelalter (Heimat und Volkstum 13, 1, München 1935, S. 28, 41). — Rogge, Alma, Vom niederdeutschen Witz und Humor (Zeitschrift Niedersachsen 40, 7, Bremen 1935, S. 317). — Werner, Ferdinand, Mir lache als. Eine Sammlung hessisch-fränkischen Humors (Gießen 1935). — Peßler, Wilhelm, Über des Witzes und des Humors Wesen und Wert (Zeitschrift Niedersachsen, Hannover 1937).

Das Volksschauspiel und Puppenspiel.

Von Dr. **Carl Niessen**,

Professor an der Universität Köln, Leiter des Instituts für Theaterwissenschaft und des Theatermuseums.

Wohl auf keinem volkskundlichen Gebiete sind solche Verwüstungen zu buchen wie im Volksschauspiel. Die Christianisierung ließ die heidnisch-magischen und kultischen Anteile schwinden. 1542 und 1552 erschienen in Tirol Polizeimahnungen, nachdem die Kirche schon oft gegen Mummereien angegangen war und auch die Magistrate das Spielgesuch unter mancherlei Vorbehalte bewilligt hatten. Aufklärerische Theologie des 18. Jahrhunderts wollte wie ihre weltlichen Vollstrecker nicht mehr verstehen, daß der von Sailer in so gutherziger schwäbischer Satire parodierte duzbrüderliche Umgang mit den Heiligen dem Volke mehr galt als der von Maria Theresia anempfohlene Ersatz von Predigten und Kinderlehren. Die weltlichen Intellektuellen sahen das Volksschauspiel aus falschen Perspektiven des großen Theaters, pedantischer Moral oder des superklugen Menschenverstandes. Während Iffland 1784 nach Heidelberg fährt, um eine alte „gekleidete" Prozession zu erleben, wird z. B. in Trier durch lächerliche Beschreibung der Fangstoß vorbereitet. Geradezu sinnbildlich ist der hochadelige Landrichter aus Beilngries, der den Christusdarsteller, einen armen Tagelöhner, mit Hunden hetzt. Noch gefährlicher als die Polizei-Verbote waren die ironischen Anekdoten der Literaten (s. o. S. 144).

Wieviel man dem Volke aus dem Herzen reißen wollte, zeigt sein Aufbegehren schon 1523, als Bunzlauer Geistliche die Auffahrt gegen das Kirchengewölbe unterließen. In Nauders (1754) und Kaltern kam es zum Aufruhr gegen Verbote der Kaiserin. Ebenfalls in Tirol spielte man zur Nachtzeit, um die Verbote zu umgehen. Gewiß waren „Verlöbnisse" in Verbotszeiten geistlicher Köder; aber vielfach sind sie abwendende Daseinsfurcht und Anker der Hoffnung. Dem Vorwurf der Ungereimtheit und des Zeitverderbs stand das Fernhalten von Trunk und Spiel, die Ermunterung zu christlichem Lebenswandel entgegen. Nach Immermanns Bericht wurde gar in Pradl ein Stück ganz von Mädchen gespielt, um sie der Dragoner-Einquartierung zu entziehen. Die heiligende Einkehr, wie sie der japanische Schauspieler sucht, fehlt dem deutschen Volksschauspiel nicht: Lewald schildert das Kreuzschleppen eines alten Bauern-Christus aus Sarntheim in der Nacht vor dem Spiel; in der Grausamkeit der Schergen lebt ein anderes Stück der selbständigen oder an Figuralprozessionen des 17. Jahrhunderts angeschlossenen Geißelungen fort. Gemeinsames Gebet und Spielämter betonten im Tirol des 18. Jahrhunderts, wie jüngst in Galizien, gleich dem Mittelalter die geistliche Übung, wobei zum behördlichen Ärger die Zauberer, Teufel, Juden und Hanswurst die Kirche aufsuchten. In Argumenten gegen das theresianische Spielverbot wird (wie in Wien das Berufstheater) die Bühne geradezu als beschwichtigendes Mittel der Regierkunst angepriesen.

Noch schlimmer als Verbot und Abgaben war die seelische Verlagerung, die sich mit dem ernüchternden Anschluß an die Großstadtzivilisation ergab. Wie stark der Schwund schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war, beweisen seltene Zahlenangaben: Die von Sikora für den Ausgang des 18. Jahrhunderts errechnete Zahl von 161 Tiroler Spielgemeinschaften reicht nicht entfernt aus; von 96 Salzburger Kirchen

hatten im Verbotsjahr 1785 nicht weniger als 49 „theatralische Vorstellungen" des Palmesels, der sichtbaren Sendung des Heiligen Geistes und der Auffahrt (s. S. 78); Deutinger weiß 1851 noch ein halbes Hundert (meist früherer) bayerischer Spielorte aufzuzählen, eine Liste, die sich nach neuerer Kenntnis noch vermehren läßt. Am besten hielten sich die einfachen mimischen Zweckformen des Heischens und Bescherens im Nikolaus- oder Christkindelbesuch und Sterngang. Allerdings halfen Habsucht und Wettbewerbsraufereien das Spiel weiter entzaubern. Radio und Kino in Verbindung mit der Bilderflut eines technischen Zeitalters zerstörten die hinstaunende Ehrfurcht vor dem einfachen, oft nur sinnbildlich andeutenden Spiel. Städtische Spielleiter haben durch taktlose Einmischung viel verdorben. Die geschwundenen soziologischen Grundlagen ließen sich nicht durch Reklame und touristischen Betrieb ersetzen. Mancherorts nahm der eifrige Textsammler die Grundlage für das Wiedererstehen von Spielen. Wie probat die Textentziehung wirken konnte, wußte schon 1758 die Innsbrucker Regierung. Allerdings bot der starke Anteil mündlicher Überlieferung, zumal bei kleinen Gattungen, Schutz vor solchem Zugriff. Am besten hielt sich das Volksschauspiel im Gehege der Berge. Zähes Festhalten an ererbtem Spielgut zeichnet die Sprachinseln im Osten aus, wird es doch hier zum Kampfmittel völkischer Selbsterhaltung. In Galizien hat sich das Herodesspiel in katholischen Gemeinden besser erhalten als in protestantischen, weil erstere keine Schulen haben und mitunter gar den Gottesdienst entbehren müssen.

Man erschwert sich den Zugang zum Volksschauspiel, wenn man es mit einseitigen literarischen Maßstäben mißt. Es gilt hier Uhlands Wort: „Die Poesie liegt weniger in den begleitenden Reden und Gesängen als unmittelbar in den Festbräuchen selbst." Ob es sich um Spielgut handelt, das von einer „höheren" Schicht (Bürger, Orden, Wanderschauspieler) übernommen wurde, ob es ein Mann aus dem Volke oder ein ihm nahestehender „Gebildeter" anpaßte oder gestaltete, wichtig ist allein die Frage, ob es aus der „Mitte der Begriffe" (Tieck) des Volkes stammt. Entscheidend ist die soziologische Gültigkeit für eine gleichgestimmte landschaftliche Gruppe. Vereinstheater, das Zufallswahl aus Verlagsangeboten gewinnt, ist etwas anderes als wirkliches Volksschauspiel, das in und mit dem Volke wächst oder ihm aus Wahlverwandtschaft zufällt. Auch was sich aus ständischer Gliederung, den Zünften und Gilden, wozu auch die Meistersinger zu rechnen sind, bildet, ist Volksschauspiel. Der ganze Umkreis des mimischen Brauchtums gehört hinzu, mag es sich um einen ausgebildeten Dialog handeln, eine Schrumpfung oder eine Vorform des Wortdramas. Deshalb ist z. B. der bloß gymnastische Tanz, der aus einem selbständigen Urtrieb der rhythmisierten Körperbewegung wächst (wie das Mimische aus dem besonderen Drang zur Umwandlung) auszuschließen.

Drei mögliche geschichtliche Ursprünge sind für das Volksschauspiel des Mittelalters ins Auge zu fassen: dieser aus sich zeugende mimische Urtrieb, der magisch-kultische und auch realistische Spiele schafft, Erbe der kolonisierenden Antike und (meist verdrängende) Neuschöpfung durch die Kirche.

I. Zweifellos hat der germanische Westen und Süden römisches Theater erlebt. Die Blüte des Mimus in Mainz, Köln und Trier bezeugt Salvian von Marseille in einer Bußschrift des 5. Jahrhunderts; dem Ansturm der Franken mußte er weichen. Theaterreste sind in Augst, Mainz, Heddernheim und in den Tempelbezirken von Trier und Möhn (Gerolstein-Pelm?) gefunden, wozu noch eine Theaterinschrift von Bitburg kommt. Von Augsburg, Worms bis Köln und Nymwegen weisen Maskenfunde, von Bonn bis Hildesheim Statuetten auf die Vertrautheit mit Atellane und maskenlosem Mimus. Die antike Komödie war aber als theatralische Erscheinung vergessen.

II. Es bedurfte nicht erst des weckenden Beispiels der römischen Kolonisatoren, um bei den Germanen mimischen Trieb zu wecken. Sie besaßen die Naturkraft zu einem eigenen Mimus, der zweifellos im Kult, aus den Altersklassen und Männerbünden in Fülle entstand. Schon in einer Zeitschrift Gottscheds, dann in einer Dissertation Freytags wird die Frage nach ihm gestellt; aber beantwortet kann sie nur ausreichend werden durch eine vorsichtige Analyse der mimischen Gebilde, wie sie das Volksleben zum Teil bis heute lebendig zeigt; eine wichtige Aufgabe gewinnt hier die historische Volkskunde. Zweifellos haben die Germanen ihre mimisch dargestellten Tanzlieder (Ballade = Tanzlied!) besessen: in manchen Volksliedern wie z. B. im „Schloß in Österreich" oder dem „Schiffmann" wird der mimische Gehalt spürbar. Deutlich weist die Bezeichnung „laich" auf got. „laikan" = tanzen. In Tanzspielen der Faröer und im Kinder-Liedspiel klingt das alte Tanzdrama nach, um dessen Wiederbelebung sich jüngst Georg Hüsing u. a. bemüht haben. Bezeichnend ist für die Gattung, daß der Reigenchor den Übergang zu den Zuschauern bildet oder mit diesen eins wird.

Der Schwerttanz, soweit er sich geschichtlich beobachten läßt, ist in der Hauptsache gymnastischer Ketten- und Verflechtungstanz. Aber die neben der „Brücke" wichtige Gipfelfigur der „Rose" (Abb. 277/79) ist mit einer auffallend häufigen Tötung verbunden, der oft eine Wiedererweckung folgt. Die Verbreitung im ganzen germanischen Kulturkreise ist Nachklang von Waffentänzen in Einweihungsriten, wie sie schon unzulänglich Tacitus berichtet. Die Mutproben „blutiger Anfänger", wie sie auch die handwerklichen und studentischen Depositionsspiele in mimischer Umwandlung zeigen, klingen deutlich nach. Die Tötung und Erweckung haben ursprünglich ein Aufgeben des Knaben und Erwachen des wehrhaften Jünglings bedeutet. Auch Analogiezauber für glücklichen Ausgang von Krieg und Jagd kann der Schwerttanz so gut sein wie sichtbare Stammeschronik der Tänze abgeschiedener Helden oder Vegetationszauber. An magische Kraftsteigerung in Männerbünden (Pelzkleid der Berserker) scheint das Pelzgewand des männlichen Teiles englischer Narrenpaare zu erinnern. Daß die Männerbünde mimisch auszulegende Bräuche besaßen, zeigen die „gotischen" Spiele am Hofe von Byzanz im 10. Jahrhundert, die Kampfmimesis und Vegetationsritus zugleich sind.

Die zählebigen Nachkommen der vermummten jungen Gesellen sind die Schemen- und Perchtenläufer oder Anglöckler der Alpenländer und die tirolischen, süddeutschen und schweizerischen Verwandten der Fastnacht (s. o. S. 38ff.): sie sind Abwehr- oder Keimzauber, aber auch Volksgericht (Rügespiel), wenn sie durch Dorf und Felder toben. Die scheu gezeigten Gräber von Erschlagenen und die zahlreich belegte Meinung, daß der Böse sich unheilbringend und Händel stiftend unter die Maskenträger mische, beweist schon allein den alten heidnischen Dämonenglauben in solchen Bräuchen. Einen kultischen Lauf über die Felder mit zerfetzten Kleidern und Schuhen (vgl. die mit Flicken und Zotten besetzten Perchtenkleider!) berichtet schon der „Indiculus" des 8. Jahrhunderts. In den Gestalten steckt heute noch etwas von der Freiheit religiöser Geheimbünde, der Mannbarkeitsweihen oder der Wehrgenossenschaft. Die Tiervermummung, wie sie die Platte von Thorslunda und anderes früh belegen, klingt vielfältig im „Erbsenbär", der „eisernen Bertha" und dem Pfingstschwanz in Bärentänzen und Jagdspielen nach. Daß sich aus germanischen Auf- und Umzügen oder Tänzen Spiele und Dramen entwickeln können, zeigen am deutlichsten die Schwerttanzspiele aus Lübeck und Clausthal. Die gleiche einfache Technik des Kamm- und Ketten- bzw. Hereinrufungsspiels haben Nikolaus- und Christkindel-Einkehrspiel wie die Fastnachtspiele.

Die zwanghafte Neigung, jedes Glied einer vermummten Kette mit einem Sprüchlein einzuführen, hat zweifellos die einfachste Form der Nürnberger Fastnachtspiele aus Frühlingsumzügen junger Burschen entstehen lassen, zu denen die als Privileg der Metzger offiziellen Schembartläufer eine ähnliche Parallele und Rückbildung darstellen, wie der Schwerttanz im Verhältnis zum ursprünglichen Kampf-Tötungsspiel.

Die Verstädterung der ursprünglichen Männerbundbräuche führt leicht zu abstrakten Stilisierungen. Auch der zahlenmäßig beachtliche Teil der Gerichtspiele dürfte im Brauch der Männerbünde wurzeln, mag auch die Freude am öffentlichen Leben verbreiternd und objektivierend gewirkt haben. Wie alles (Aufzug, „Revue", Schwerttanz, Gericht und Tötung) sich zu einem Spiel zusammenballen kann, zeigt ein wohl ursprünglich deutsches Schwerttanzspiel aus Schweden.

Völlig falsch wäre es, die Anfänge des weltlichen Dramas als Ableger von komischen und „genrehaften" Szenen des geistlichen Spiels abzuleiten, denn dessen Einfluß beginnt erst, als man sich bewußt geworden war, daß im Brauchtum etwas Vergleichbares aus anderer Wurzel vorlag. Jetzt erst konnte sich das Neidhart-Frühlingstanzspiel der technisch-dramaturgischen Erfahrung des geistlichen Schauspiels bedienen und dabei das ursprüngliche tanzerfüllte Brauchtum verdunkeln. Wie in den mimischen Aufzügen Keime zum Drama liegen, läßt sich vielfach beobachten, z. B. im dem Todaustragen verwandten Fastnachtsbegraben (s. S. 43f.) oder dem Jagen und Töten des wilden Mannes (in Thüringen mit Arzt- und Erweckungsspiel verbunden, s. S. 44). Tschudi hatte schon richtig betont, daß die mimischen Frühlingsfeiern in „heidnische Zeiten" zurückreichen, weit unter die literarische Verfestigung von Streitgedichten und Volksliedern.

In Lindemeiers Lustspiel „Die Comödienprobe" wird von den Bauerskindern das Sommer- und Winterspiel als fester Bestandteil des ländlichen Brauchjahres betont. Die Gestaltung reicht von der verblaßten Form des heischenden Singens über Wortstreit und Zweikampf bis zu großen Reiterschlachten und Erstürmungen, auf die barocke Feste Einfluß gewinnen können.

Poetisierende Motive wie Türkenschlacht (z. B. in Moselfranken) verdunkeln oft den ursprünglichen Sachverhalt, können aber so wenig über ihn hinwegtäuschen wie das Ersetzen des Spiels durch Figuren im geistlichen Brauch (s. S. 84ff.).

Dem verbreiteten Drachenstich, dem Kampf Georgs, liegt vielleicht ein altes, vor dem römischen Lehnwort bestehendes Spiel mit einem Wurm zugrunde; dies macht der in Furth i. W. zu treffende Glaube an fruchtbringende Kraft des Drachenblutes wahrscheinlich (für die Flachsfelder). Daß St. Georg den nach dem Merseburger Zauberspruch ebenfalls berittenen Balder oder eine Siegfried ähnliche Gestalt verdrängen sollte, ist keineswegs unmöglich. Wenn Georg mit dem Drachen in der Figuralprozession umgeführt wird, spricht das mehr dafür als dagegen, obwohl auch die Verstärkung solchen Brauches durch die Gegenreformation beachtet werden muß. Wie wandelbar die Erscheinungen des Volksschauspiels sind, zeigt die Tatsache, daß der Bozener Prozessionsschluß im Sarntal zur Dorfkomödie geworden ist. So dürfte in dem englischen und süddeutschen Georgsspiel (abgedruckt bei Keller) die heidnisch-mythische Wurzel nicht fehlen, denn auch in der christlichen Verdrängung bleibt sie als Stoff (s. S. 95: alte Abbildung eines Drachenstichs in Verbindung mit einer Prozession auf Stich von Heyden nach Pieter Breughel).

III. Seltsam muß der Ursprung des geistlichen Dramas im Mittelalter genannt werden, weil es im Gegensatz zum dämonischen Ausbrechen des mimischen Brauchtums einer logisch-propagandistischen Erwägung sein Dasein dankt: aus einem für den kirchlichen Wechselgesang bestimmten Tropus schuf man im 10. Jahrhundert die Bilderbibel einer kleinen lateinischen Osteroper, die rasch stofflich nach vorwärts und nach rückwärts über das Gespräch der drei Marien mit dem Engel am Grabe hinausgriff. Zweifellos wollte man durch dies christlich-dramatische Brauchtum solches der Heidenzeit ersetzen und damit seinen ursprünglichen Inhalt aus dem Bewußtsein drängen. Es ging dem Missionsgeschick der Kirche also nicht um ein Ausrotten um jeden Preis, sondern um einen anderen Sinngehalt. Das Sommer- und Winterspiel konnte durchweg unverwandelt bleiben, denn die Vegetationsdämonen waren zu Allegorien geworden, die der Kirche nicht gefährlich schienen (Uhland). Erst als die Reformation viel Bildsinnlichkeit zerstörte, wurde gegen den heidnischen Brauch als einen „papistischen" gewettert. Die Formen des Winterausjagens und -tötens wurden dagegen stark verändert. Ausgeprägt mußte ein Zwiespalt in den Bergländern werden, denn die gleiche Erhaltungskraft schützte das alte Heidnische und angenommene Neue: so erscheint der Streit von Sommer und Winter im Tweraser Weihnachtsspiel nach dem Abschied der Könige von der Krippe. Nahe Verwandte der schiachen Perchten finden sich im geistlichen Volksschauspiel: wie die „böse Braut" im Braunauer Nikolausspiel oder „Kehrweibel" und „Karbasche" sowie „Pudelmutter" im Christkindelspiel. Das männliche heidnische Gelichter war leicht in Teufel umzudeuten und damit entgiftet.

Ein Beispiel für geschickten Motivwandel bietet das Kärntner und Steiermärker Passionsspiel. Alter Frühlings-Flurenumritt wird unlöslich mit den Leiden des Herrn verknüpft, wenn nach dem Spiel auf der einfachen Bühne der Kreuzigungszug mit großer Reiterei (darunter Priester und Pharisäer), unter Anführung des Todes (auf einem Schimmel) zu einem Hügel vor der Stadt hinausführt. Longinus fleht in der Metnitzer Fassung für die Gemeinde um Schutz vor Feuer und Wetterschlag. So ist heidnischer Vegetations- und Opferzauber ganz ins Christliche gewendet. Solche Verchristlichung braucht nicht im Zuge der jahrhundertelangen Christianisierung erfolgt zu sein; starke Antriebe besaß auch die Gegenreformation. Das Wandern mit dem Spielschluß, das sich auch sonst findet (z. B. Villingen, Kastelruth, Oberammergau, Mittenwald, Seewen, Böhmenkirch-Zwickau) hat zweifellos durch die zum Teil berittenen Figuralprozessionen der Kapuziner und Jesuiten Anregungen empfangen, die in glücklicher Weise mit altem Wunsch der Segnung der Scholle und des Heimatortes zusammenklingen.

Bei dem Englmari-Suchen (St. Englmar im bayer. W.), das sich seit dem 18. Jahrhundert in eigenartiger Verknüpfung von Prozession und Spiel verfolgen läßt, könnte man vor dem Aufsuchen der im Walde versteckten Statue des Schutzpatrons ein Wildmann-Frühlingssuchen vermuten, wie wir es aus Tirol, Schwaben und Thüringen kennen (s. u. S. 43ff.). Solche Historisierung läßt sich als Tendenz öfter feststellen.

Das aus den Händen der Geistlichkeit in die der Bürger übergeglittene, immer breiter ausladende geistliche Drama, das sich vom 13. Jahrhundert an allgemein einzudeutschen begann, wurde durch das Eindringen der Reformation beendet und durch leicht überschaubare Exempel-Spiele vorzugsweise aus dem alten Testament ersetzt. In katholisch gebliebenen Städten, wie Luzern, Sterzing und Bruneck kam es zu einer späten Nachblüte. Das Land griff begierig nach diesem unmodern gewordenen städtischen Spielgut, das so „verbauerte". Aber wenn auch verständlicherweise Nachrichten fehlen, dürfte das Land schon früher

gespielt haben. So stellten in Ambras sieben Bauern vor Ferdinand II. ein Dreikönigsspiel dar. Aber in Wien brachten Bauern am Anfang des 18. Jahrhunderts der Stadt wieder, was sie von ihr übernommen hatten. Die Darstellung im Umherziehen verlangte andere Technik als bei dem Spiel auf stolzen bürgerlichen Marktplätzen. Dadurch fanden Angleichungen an die Fastnachtspieltechnik statt. Jedenfalls ist in den Jahresringen solcher Spiele — oder besser vergleicht man sie mit geologischen Ablagerungen — manche mittelalterliche Überlieferung zu erkennen.

323. Nikolo mit 4 „Barteln", Tod und Habergeiß. Pogöriach bei Faak. (Aufnahme Photohaus Luise in Villach.)

Die Spannweite des Volksschauspiels zeigt sich besonders im Weihnachtsfestkreis. Viel zu „entheiden" fand die Kirche in den Rauchnächten. Westfränkische Umzüge mit Hirsch und Kuh als Hauptmasken werden schon im 6. Jahrhundert verboten. Der Merowinger Childebert bekämpfte Tänzerinnenzüge und Bonifatius heidnische Reigen zu Neujahr. Das Vorbild der römischen Saturnalien mischte sich im Kolonialland mit germanischem Eigenwuchs. Die im 15. Jahrhundert in Braunschweig zu Weihnachten laufenden Schôduvel mußten geloben, sich des Bestaubens mit Aschensäcken und des Schlagens (Lebensrute) zu enthalten. Auf alten stürmischen Geisterzug weisen bayerische Nachrichten des 17. Jahrhunderts (Perchtenjagen), wie solche des 19. Jahrhunderts aus Kärnten.

Spurlos verschwunden ist die Sitte des Knabenbischofs, die vielfach vom Narrenfest am Tage der unschuldigen Kinder auf den Nikolaus-Todestag im September vorverlegt wurde. Dies bis zu drei und vier Wochen gedehnte Schülerfest, von dem sich im Essener Münster zwei kleine Mitren erhalten haben, hat zweifellos in Umzügen zu mancherlei mimischer Mummerei geführt. Aber einen Spielniederschlag hat es nicht gefunden, denn der Episcopus puerorum im Benediktbeurer Prophetenvorspiel und die spöttische Verheißung der Bischofswürde am Nikolausabend in der Trierer Handschrift des „Theophilus" bedeuten nicht viel mehr als Bestätigung der Bräuche.

Viel Rätsel gibt das reich entwickelte Nikolausspiel auf. Es handelt sich einesteils um eine Schöpfung der Klosterschulen des 12. oder 13. Jahrhunderts, aber der unter verschiedenen Namen auftretende Begleiter mit Maske und Pelzkleid ist trotz Meisens Forschungen, die im großen und ganzen abzulehnen sind, nicht einfach als Teufel hinzunehmen, obwohl er meist die äußere Erscheinung der vom Mittelalter her beliebten Spielteufel hat, aber auch den Vegetationsgeistern in Erbsenstroh aufs Haar gleichen kann. Im Krimmler Nikolausspiel wird der „Bediente" deutlich von den Höllengeistern unterschieden.

Aus den Teufelskünsten der Verwandlung lassen sich weder die Tiergestalten erklären, die in der Weihnachtszeit umgehen, noch das Gelichter, das Nikolaus als „Chorus" oder „Troß" in phantastischer Fülle begleitet. Z. B. bei der Luther bekannten, in Volksbuch und Komödie erscheinenden Märchengestalt des Hans Pfriem, die schon 1659 als Nikolausbegleiter in Weimar bezeugt ist, kann gar kein Teufelscharakter vorhanden sein, da sich dieser grobe Fuhrmann im Himmel behauptete; später erscheint er als Harlekin. Nicht wegzuleugnen ist der von der Kirche bekämpfte Glaube an Geisterzüge, der älter ist als der Nikolausbrauch. Schon Burchard von Worms (gest. 1024) erwähnt zweimal die berittene „Daemonum turba" unter Holdas Führung. Es ist keineswegs abwegig, an die Vorstellung vom wilden Heer zu denken: in Illerbeuren glaubt man, daß am Nikolaustage das wilde Gjag ziehe, das übrigens auch die Hirten des Weihnachtsspiels gelegentlich fürchten (s. o. S. 119f.).

Schon im 12. Jahrhundert gab es auch in Deutschland lateinische Nikolausmirakel (2 Hildesheim und Einsiedeln). Obwohl der Jesuit Gretser, um desto besser im katholischen Sinne aufs Volk einwirken zu können, sein Nikolausdrama bewußt volkstümlich anlegte und der Stoff auch sonst dem Ordensdrama nicht fehlt, kam es nicht zu einem verbreiteten Bühnen-Schauspiel, da der Brauchtumsdialog neben sich nur ausnahmsweise Raum ließ (z. B. Hall 1759). Vereinzelte Synthese von Legende, Drama und Einkehrbrauch schuf der Tabakspinner Augetti in Schwaz (1790 bis 1853).

Das Kernstück ist die Einkehr des meist schon von draußen angekündigten Heiligen, des kleinen oder teils sehr großen Gefolges, Katechisieren der Kinder, Drohen des rauhen Begleiters und vielfach Beschenkung. Dazu gesellen sich ganze Ketten seltsamer Käuze: Bettler, Bettelvögte, Türken, die singende Schäferei,

in Kärnten Welsche und Öltrager und groteskes Poltergetier, wie Habergeis und „Zappinus". Den Höhepunkt bunter Erweiterung des Personalbestandes bietet die Breitenbacher Revue (Inntal). Besonders auffallend ist eine Szene mit dem Jüngling und dem Tod, die in den Jedermann-Totentanzbereich gehört, sich aber auch als Nachspiel in dem Sarntaler Passion findet (in Krimml Greis, Sohn und Weib vom Tod geholt). Im Donnersbacher Nikolausspiel (Ennstal) beschlägt der bucklige und kropfige Schmiedemeister einen unbändigen Schimmel; daß altes Brauchtum hier zur Posse geworden ist, läßt das phallische Brechelbrautspiel aus dem Murtal in Kärnten vermuten. Das Nikolauskonglomerat hat wahrhaft magnetische Eigenschaften.

Neben dieser gestaltenden Fülle stehen auch in katholischen Gegenden zeitlich entwurzelte Verkümmerungen wie Pelzmärte, Makolves, Nedel oder Klapperbock und Schimmelreiter neben dem vereinzelten Gabenspender Nikolaus. Luther selbst hat noch 1535/36 zu Nikolaus beschert. Zehn Jahre später hat das Christkind die Rolle des katholischen Heiligen übernommen, obwohl er ihn 1548 noch duldsam mitnennt.

Als ein Ersatzstück der Reformation reicht das Adventsspiel von Christkindels Einkehr von der Rhön als Vorposten über Thüringen bis nach Schlesien, dem nordwestlichen Böhmen, Mähren und Galizien, von der Slowakei und Bukowina bis Ostpreußen. Reste in Mecklenburg und Hamburg zeigen, daß die Balken des Kreuzes ehemals breiter waren. Christkindels Erscheinen ist ganz nach dem Vorbild der Nikolauseinkehr gestaltet, wie schon in der Frühzeit des liturgischen Spiels die Weihnachtsfeier nach dem Modell der Osterfeier gebildet wurde. Als Begleiter wird eine männliche Figur zugeteilt. Nikolaus selbst bleibt im böhmischen Spiel aus Trautenbach als weißer Nickel in Bischofstracht neben dem schwarzen. Der Name Klas-Rupprecht, der in Gerstungen und Oberkatz (Meiningen) begegnet, weist deutlich auf die Verschmelzung zweier Figuren. Im sächsischen Erzgebirge und der Niederlausitz behielt man als „Christ" die alte weißbärtige Erscheinung eines reitenden Nikolaus bei. Meist aber ist der Nickel nichts anderes als der schreckende, barsche Knecht. Christian Weise wendet sich 1672 in den „Erznarren" gegen die Rupperte, die zu Weihnachten mit den Mägden nicht gerade erbauliche Späße trieben. In Schlesien und Böhmen ist neben Rupricht Petrus als Ankläger der Kinder beliebt. Der „Ahle Jusef" nimmt Wesen und Gestalt des polternden Nikolausbegleiters an. Im schlesischen Adventsspiel ist der Kinderschreck-Nährvater in Pelz gekleidet. Er bringt die Wiege, die er wegen seines verwünschten krummen Buckels schwer oder auch gar nicht in Bewegung setzen kann, deshalb heißt er in Galizien „Steif-Joseph". In der Gegend von Oels läßt er die Kinder über das Attribut der Teufel und Wildmänner, die Keule, springen, was zugleich an eine Figur des Schwerttanzes erinnert. Vom Bemalen des Gesichtes steigert sich das schreckliche Aussehen bis zur Maske. Sogar die rasselnde Teufelskette kommt als Gurt vor. Oft gleitet das verschleierte Christkind mit Versen des Weihnachtsspiels in die Darstellung der Maria ab.

Weitere Einmischung von Teilen des Weihnachtsspiels wie Herbergsuche, Engelsverkündigung und Anbetung der Hirten findet sich von der Grafschaft Glaz bis Mähren und Ungarn. Im Claustbaler Einkehrspiel liegt eine Skizze der ganzen Weihnachtshandlung vor. Findet sich auch gelegentlich in Thüringen die Gestalt der Sonne mit einer im Volksschauspiel öfter zu treffenden innen erleuchteten Kopfbedeckung, so ist doch das zwei- bis achtköpfige Spiel nicht von so merkwürdigem Volke belebt wie die Nikolaus-Einkehr. Aber in manchen Fällen von Erweiterungen fühlt man sich doch daran erinnert, wenn etwa im Waldeckischen eine lichte und eine dunkle Gruppe mit Hans Ruhbart, dem Sackträger, dem Ranzenträger Brose und dem in Alexandrinern redenden Schäfer Pamphilius mit dem edlen Rosse Zink auftritt. In der Gegend von Teplitz gesellen sich zu dem von Michael geleiteten männlichen Christus der heilige Thomas, Wenzel, Nikolaus und der alttestamentliche Moses; dem großen und kleinen Rupprecht stehen Sängermädchen gegenüber. In Rosch in der Bukowina hat eine solche ausgeweitete Gestaltengalerie den Namen „Apostelspiel" gewonnen. In Masuren fanden sich zahlreiche Gestalten des alten Testamentes. Wahrscheinlich haben sich hier Anregungen von barocken Figural-Prozessionen mit dem Einkehr-Spiel zusammengefunden. Das Herumschwärmen in nicht zum Spiel gebändigter Verkleidung war ein bei Knechten und Mägden beliebter Spaß. Schließlich schien das ganze himmlische Heer ausgesendet. Gegenüber dem Wettern gegen die papistischen „Irrgeister" weist das salomonische Urteil der Leipziger philosophischen Fakultät 1680 andersartige Umgestaltungsmöglichkeit: sie verlangt nur Abschaffung der obersten und untersten Gestalt Christ und Rupprecht. Wie Spiele zusammenwachsen konnten, ohne ihre Besonderheiten abzugeben, zeigt das Nebeneinander von ausgewachsenem Christ und einem Kinde: im Erzgebirge vereinigten sich im 19. Jahrhundert die Engelschar (Advent) und die Königsschar (Geburt). (Ähnliches auch in Hamburg.)

Von den Einkehrspielen unterscheiden sich die Handlungsspiele. Auch hier finden sich ganz kleine Gattungen. Die Herbergslieder des Advents wurden mimisch dargestellt, wie heutige Reste (Niederaltaich) bestätigen. In Hallein hieß der Spielbrauch „Anhörbign". Auch die Verkündigung blieb nicht bloßes Lied: In Augsburg wurde ihre Darstellung mit anderem im 18. Jahrhundert verboten; aus Kärnten ist sie als Figurenschauspiel noch im 19. Jahrhundert bezeugt. Dörfliche Bildkunst ersetzte das Dramatische noch weiter, wie es das „Frauentragen", das „Josephtragen" und das Kästchen mit dem in Wachs gebildeten älteren Paar zeigen.

Es ist abwegig, die Hirtenspiele, wie es versucht wird, von spanischen Weihnachts-Eklogen abzuleiten und die Ordensbühne als Vermittler anzunehmen, obwohl Wiener Jesuiten im 16. Jahrhundert Eclogae Pastorales zur Weihnachtszeit darstellten. Vereinzelungs- und Abkapselungsvorgänge, wie sie z. B. das Paradeisspiel zeitigten, erklären Hirten- wie Herbergsspiel genügend. In Erl kann sogar zeitweise die Schächer-Räuberszene der Flucht nach Ägypten zu einem selbständigen Spiel werden, während es sonst nur Episode bleibt, oder Engel und Teufel streiten in herausgelöster Szene (Hartmann 181). Die Vorlage eines besonderen mittelalterlichen Hirtenspiels ist weder erforderlich noch kann sie bei der Bauernfeindlichkeit, wie sie die bürgerlich-städtischen Spiele (an der Spitze das Nürnberger Fastnachtspiel) zeigen, erwartet werden. Als das geistliche Spiel auf das Land und in die zu ihm überleitenden Märkte kam, war ein fruchtbarer Boden da, der auch den Überwuchs der reich eingestreuten Hirtenlieder erklären kann. In den Nachrichten des 16. Jahrhunderts liegt die Betonung noch meist auf der Königshandlung.

Neben den mehr formelhaften Elementen zeigen diese Hirtenspiele reizvolle Widerspiegelung der wirtschaftlichen Verhältnisse, der sie bedingenden Umwelt der Natur und der Sorgen des kleinen Mannes. Im Gegensatz zu den Engeln sprechen die Hirten Dialekt (zuerst aufgezeichnet in Pondos Berliner Spiel von 1589). Die Gaben stammen aus dem bäuerlichen Haushalt: in einer Webe- und Flachsgegend darf das „Harlein" nicht fehlen (St. Oswald); im Salzkammergut wird ein Dutzend geschnitzter Löffel verehrt. Die alten Naturalopfer der Gemeinde sind in bildhaftes Spiel übersetzt. Wie die Wirtschaftsgeographie ist auch das Lebensgefühl landschaftlich verschieden: die Hirten der Alpen sind kecker und lustiger als die schlesischen. Es fehlt neben den stehenden alten Klagen über Wölfe und Kälte nicht an herber Kritik der sozialen Verhältnisse.

Im Brixlegger Spiel wird die Kartoffelbranntwein-Flasche zum Mittel des Vergessens eines miserabelen Lebens. Aber neben dem oberflächlichen Optimismus der „schäferlichen" Lieder steht auch kernhafte Lebensbejahung, welche die „liebe Schäferei" nicht mit den Sorgen des Kaisers vertauschen möchte (Laufen). Die Hirten sind gesunde Volkskinder von ebenso derbem Benehmen wie naiver Frömmigkeit. In ihrem Denken sind sie anachronistisch und reden von Festen, Bräuchen und Aberglauben des Landes. Ein schöner Zug ist, daß sie selten vom göttlichen Kinde etwas für sich erbitten: Sie sind eben Vertreter der Gemeinde.

Hinter dem zur Formel Gewordenen kann sich alter Brauch verbergen. Die Kirche hatte mit dem weihnachtlichen Wolfssegen wohl alten Brauch verdrängt. Im Bayerischen Walde, im Neudörfler und Obergrunder Spiel, vernehmen wir solch dreimaliges Blasen und Besprechen der Wölfe; sogar ein alter Stabreim scheint dabei vereinzelt nachzuklingen.

Hirtendialoge wurden als mundartliches Festoratorium oder „Pastorale" in der Weihnachtsmette gesungen, wobei der Nachtwächter das Weckamt übernehmen kann (Hausruckkreis). In Prag und Österreichisch-Schlesien leitete er den Wechselgesang als Amtsperson ein. Auch in Spielen erscheint der Nachtwächter (Barzdorfer Moralität, Kärntner Weihnachtsspiel, Gmund, Olmütz und Steyrer Kripperl). Der Dudelsack begleitet den Kirchengesang; auch den Engeln wird in den Spielen dies ländliche Instrument nachgesagt. Kuckucksruf und Vogelgezwitscher tönt in den geistlichen Mai der Lieder. Auch im Umherziehen konnte solcher Gesang vorgetragen werden, wie z. B. in Metten (Bayerischer Wald), in bescheidenster Form von einem Engel und einem Hirten.

Mit gutmütigem Humor treiben die Hirten allerlei Spaß, der vom Hereinstolpern und dem erregten Stottern bei der Meldung des Engelsgesichts (im lateinischen Pilsener Herodesspiel schon für den Boten verwendet) bis zu Wirkungen der englischen Komödianten (Falsch-Verstehen) und der niederländischen Posse vom „Buskenblaser" (Halsbach) reicht. Das Wecken ist die Hauptquelle der Komik. Wenn der Köhler Schmalz, dieser fruchtbare Volksdramatiker, sich des Stoffes bemächtigt, entsteht vollends eine komische Handlung mit der Parodie eines Sternganges (Brixlegg). In Steiermark treiben die Hirten allerlei Kurzweil und übermütiges Gesellschaftsspiel: mit unbekümmertem Springen und Singen stehen sie obenan.

Wenn die Hirten es noch so eilig zur Krippe haben, ein Lied findet doch seine Entschuldigung. Maria, Joseph und sogar

die Könige geben den Hirten an Singfreudigkeit wenig nach. Nur Herodes liegt im allgemeinen die Musik nicht; wenn er in einem Duett mitsingt, so ist das bedenkliche Operninfektion; dafür aber können gelegentlich zur Belustigung der Zuschauer zwei kauderwelschende Juden tanzen und singen, wie sie es im Drama des Mittelalters als Satire taten (St. Oswald und Neudörfel in Böhmen). Vom 14. bis zum 18. Jahrhundert sprudeln die Quellen dieser Lieder.

Der Himmelsglanz kann in ganz naiver Weise sichtbar gemacht werden, wenn in einem Brixlegger „Stubenspiel" der „Glory-Engel" ein „Dransprent" mit dem Anfang des Verkündigungshymnus trägt; in Hallein hält der Engel zwei Fackeln. Wird in Brixlegg die Bühne Spielstätte, so wetteifert der Engel mit dem barocken Erbe der Flugeffekte, indem er mit der Schrift in den Wolken erscheint. Vielfach ist die Hauskrippe der Mittelpunkt, vor dem sich die Hirten lagern. Ist sie nicht ohne weiteres vorauszusetzen, bringen die Spieler eine Krippe mit, die sogar (Kirchdorf) mit einem Vorhängel versehen sein kann. Wenn Gerhoh von Reichersberg, der neben Herrad von Landbergs im 12. Jahrhundert gegen die Spiele wettert, sich über Marias Kindbett aufregte, so bietet sich in Kärnten noch 1810 ein Beispiel dafür. Der Geburtshelfer Joseph holte ein geschnitztes Kind unter dem Rock der auf einem Schemel sitzenden Maria hervor. In einer deutschen Sprachinsel Karpathenrußlands deutet das Aufheben der Decke von der mitgebrachten Puppenwiege die Geburt an. In Rosenheim holt Maria ein Körbchen mit dem Kind herein. Schon das Mittelalter führte die Teufel in die Hirtenszenen ein (Benediktbeuren und Hessen). Im Pallinger und Seebrucker Spiel ficht der Engel einen Kampf mit dem Teufel aus, der wohl von dieser Verwendung her in die Nikolausrevue geriet. Realistisch ausgestaltet wird oft die Herbergssuche: in Kärnten sogar mit einem singenden „walischen" Krämer und in Steiermark sowie in Salzburg (Wagrein) mit einem liederlichen Fahrenden, der mit dem Freihart in Newbers Fastnachtspiel des 16. Jahrhunderts Verse gemeinsam hat, was nicht verwunderlich ist, da die Spiele von Steiermark und Kärnten so alten Ursprung haben. (Gleicher Vers auch im Schwerttanz und Handwerkerspiel.) Die stereotypen Wirte ersetzt in St. Georgen (Steiermark) ein schon Zigarren rauchender bauernfeindlicher Bürger. In Gmund tritt eine ganze Galerie von Volkstypen truppweise zu den einzelnen Strophen des Chorfinales.

Das Mittelstück des Kindelwiegens (s. u.) ist mehr Zustandsbild als Handlung. Es bedarf im Volksspiel der Hirten- und der Königsaubetung, um zur Handlung durchzudringen. Beide zusammen vollenden die Weihnachtstrilogie, zu der als Vorspiel, wie schon im Mittelalter, Verkündigung, Schätzungsedikt und Herbergssuche treten können. Mehrfach erscheint Josefs Argwohn und Fluchtplan. Die Hochzeit Marias ist im Spiel aus dem Salzkammergut nur lebendes Bild mit Gesangsbegleitung. In Steiermark läßt der Rat des Augustus das Edikt sichtbar entstehen. Nach vorwärts reicht der Stoff mitunter bis zum Tod des Herodes; wenn er und die Könige fehlen, kann die Flucht nach Ägypten wie schon in Hessen den Abschluß bilden, ohne an falscher Stelle zu stehen, wie im Benediktbeurer Weihnachtsspiel. Eine jüngere Ausnahme bildet in Hallein die überlange Beschneidungstempelszene mit jüdischer Litaneiliturgie und realistisch-blutigem Vorzeigen des beschnittenen Kindes.

Übereinstimmung mit dem Mittelalter ist vielfach zu erkennen, schon in der Simultan-Inszenierung, die bei dem Stubenspiel häufig ist und auch bei der Übertragung auf eine Bühne fortbestehen kann. Die Inszenierung des 16. Jahrhunderts mit Abgehen und Wiederauftreten verkörpert z. B. das Halleiner Spiel. Ob die zwei Propheten, die im Salzkammergut vorangestellt sind, bescheidene Reste mittelalterlicher Überlieferung darstellen (Benediktbeuren) oder aus den Weihnachtslektionen angeregt sind, läßt sich aus dem vorliegenden Material nicht entscheiden. Der „dalkete Bauer", der Herodes aufzieht, ist ein Nachkomme des komisch-frechen Boten im St.-Galler-Spiel bzw. des gefräßigen Lappa im Erlauer Dreikönigsspiel; aber damit scheinen sich Erinnerungen an den Marcolf des Volksbuches bzw. Fastnachtsspiels zu verbinden. In Breslau ist Harlekin in das Spiel gedrungen. Wenn komische Wirkungen nicht mehr den mittelalterlichen gleichen, so können sie doch daher stammen; sie wandeln sich nach dem Zeitgeschmack, Einflüssen der Berufsbühne (Breslau), des Zeitwitzes und der örtlichen Umgebung. Der Nährvater ist mit einer gewissen Komik bedacht; er kocht ein Süppchen wie im hessischen Weihnachtsspiel, aber zum Geprügeltwerden wie dort kommt es schon deshalb nicht, weil die Wirtsmägde ausfallen und die Hirten zu eindeutigen Vertretern des Volkes werden; anders ist das im Adventsspiel, weil Josef dort eben in eine groteske andere Gestalt hineinschlüpft.

Der Zugang zu einem hypothetischen Bauernspiel wird dadurch erschwert, daß neben späteren Ablagerungen die Meistersingerdramatik von Hans Sachs Einfluß gewann. Die Grundlage von Preßburg-Oberufer und anderen Spielen bildet ein dreiaktiges süddeutsches Spiel (bzw. dessen Vorlage), das 1693 gedruckt wurde. Vermutlich stammt es von einem protestantischen Schulmeister, der wohl bewußt die Singelust in Kindelwiegen und Weihnachtsspiel bekämpfen wollte. In dem am meisten bekannten Ober-

uferer(=Preßburger) Spiel ist das Stück von 1693 leitender Text, zu dem verschiedene Einschübe treten. Die Companie gliedert mit Umzug und Gesang das ganze Spiel, den lebendigen Anteil der Christenheit versinnbildlichend. Im Bayerischen Wald bleibt die Sängerschar hinter dem vor die Tür gespannten Vorhang. In Oberufer aber ist ein bedeutsames Bewegungsspiel entstanden. Der alte Wechselgesang zwischen Maria und Joseph durchflicht das schöne Gebilde als melodisches Band. Erstaunlich ist die Treue, mit welcher das auf den ungarischen Heidboden mitgebrachte Spiel der Heimat festgehalten wurde. Aber auch der Vorgang des „Zerspielens" läßt sich an diesem wahren Muster eines Volksschauspiels trefflich beobachten. Mit dem Auftreten des Herodes beginnt die Einwirkung des Hans Sachs (Christgeburtspiel von 1557, aber nicht der Herodes=„Tragedia" von 1558). In dem Spiel von 1693 geht Herodes wohlbehalten ab; das konnte dem Sinn des Volkes für poetische Gerechtigkeit nicht genügen.

Hinter dem geschmückten Wacholderstrauch zieht die Spielerschar für Weihnachts- und Paradeisspiel ein. In dem vom Altkönig gesungenen Prolog werden die „Singer" angeredet und der Meistersinger erwähnt, der heutige „Lehrmeister". Die ernste Einübung erinnert wirklich an die Singeschulen, die sich nach Osten verbreitet hatten. (Gute Aufzeichnung der Gestik noch Hallein und vor allem Bayerischer Wald.)

Daß das im 19. Jahrhundert aufgezeichnete Spielgut insbesondere in den Hirtenszenen auf alte Quellen zurückgeht, lehrt das Berliner Weihnachtsspiel von 1589, das eine bayerisch-österreichische Vorlage hatte; in ihr finden sich schon Gespräche über Kälte, Wölfe und das Aufwecken. Aber nicht aus dem Volkstum stammt das schäferliche Spiel vom „verlorenen Schäflein" (s. u.); aber es dringt auch in Hirten- und Herbergslieder ein. In einem böhmischen Spiel (Pailler) ist die Gruppe der Schäfer von der der Hirten unterschieden; doch die barocke Schäferei hat dem volkstümlichen Hirtenspiel nicht viel anhaben können, denn aus dem Vergilschen Mopsus, der im Oberpfälzer Spiel neben Coridon genannt wird, wird doch ein Mops, und Galathee wird in Batzdorf in ein „Kanapee" verwandelt, das sich auf Klee reimt.

Schon die metrische Form spiegelt die Wandlungen. Die alten Knittelverse sind trotz ihrer eigenen lockeren Fügung ein haltendes Band: (vgl. Judasszene in St. Oswald und Neudörfel) im Zerspielen werden Reime gekreuzt, Prosazeilen stellen sich ein, oder man gefällt sich in barocken modischen Versspielereien. In der Zeit der Herrschaft des Alexandriners greift er auch in das Volksschauspiel. Im 19. Jahrhundert verebben die Verse immer häufiger in Prosa. Dabei machen sich natürlich Einflüsse aus dem Volksschauspiel selbst geltend: der verabschiedete Soldat Degenfeller bereichert im Gmunder Dreikönigs-Spiel die „altertümliche" Vorstellung durch eine Herodes-Prosaszene, in welcher die Königin vergeblich um das Leben ihres Sohnes ringt. Dabei wird die hochtrabend gespreizte Sprache des Ritterstücks eingeschwärzt. Zwei Brixlegger Spiele verdeutlichen die wechselnden Zeitmoden; im ersten, das noch dem 18. Jahrhundert angehört, ist Herodes zur ausgesprochenen Hauptfigur geworden, die durch die tyrannischen Bösewichter des großen Theaters beeinflußt ist. Das Stück pendelt zwischen dem Schnaderhüpferl, Rhythmus des Hirtenliedes und der Opernarie, zwischen der gesunden Derbheit der — allerdings (in Alexandrinern!) schon etwas witzelnden — Hirten und der weinerlichen Sentimentalität Josefs und Marias. Ritterstück und Rührdrama überlagern alte Schichten. Im jüngeren Spiel ist zwar die (wie im Sturm- und Drangdrama) häufig in Ohnmacht fallende Herodia geschwunden, aber auch für die Teufel ist kein Platz, und mit einem bedenklichen Mitleidseufzer der Humanität „Oh, armer König" fällt der Vorhang. Der Breslauer Herodes zeigt den in der Stadt leicht zu erklärenden hemmungslosen Einfluß der Berufsbühne, die auch Harlekin mit platten Späßen beisteuert. In seiner Despektierlichkeit und dem Wortverdrehen verrät er den Einfluß des Bandenstückes, um so fremdartiger muß in solcher Umgebung eine spaßige, an Kinderverse erinnernde Strophe des Josef wirken. Der Schauplatz war wohl eine Bierstube, wie im Braunauer Herodesspiel und anderen Volksstücken.

Das Dreikönigsspiel kann sich allein zum eigentlichen Krippenspiel gesellen. In Kärnten wird des Herodes Verzweiflung als Nachspiel aufgefaßt und wie in der südslawischen Besetzung mit Kindern selbständig gespielt. Komische Wirkung ergibt sich, weil die dunkelfarbige Begleitung bei den Hirten Teufelsfurcht weckt. In mehreren Spielen sind die im Mittelalter wegen ihrer Prophetie noch ernst aufgefaßten Schriftgelehrten in die Judenverspottung einbezogen worden. Haß gegen die Juden betont ein Bericht von 1812 in Innsbruck (Doerrer S. 103). Das Ende wird Herodes vielfach durch einen Engel angekündigt. Der Tod erfolgt vereinzelt durch den schon bei Hans Sachs von Josephus übernommenen Selbstmord. Vielfach schleppen ihn Teufel, gelegentlich in groteskem Huckepack — ab. In Kremnitz tritt der grimmig Tod mit seinem Pfeil zu ihm. Schon im ausgehenden Mittelalter (Alsfeld, Friedberg) zeigt er sich in dem Passion beliebt. Als Thronfolger wirft sich oft der komische Diener auf; im Friedersdorfer Spiel verhandelt er gar die Insignien an zwei Schacherjuden.

Ganz einfache Gebilde mit Heischezweck sind nicht viel mehr als dialogische Einkleidungen des Sternganges, dessen Verse aber auch in größere Spiele eingehen und sogar auf andere Bräuche abfärben können (s. S. 86 und 151 ff.). Goethe hat den Brauch in liebenswürdiger Verdichtung festgehalten (vgl. auch Timmermanns, Carl Hauptmann und Paula Grogger).

Auf eine alte Sternprozession, die vielleicht Grundlage des Magierspiels war, weist ein umstrittener Wiener lateinischer Text, in dem der Stern, d. h. wohl bereits der Sternträger, zu Worte kommt. Von den Sprachinseln im Osten bis zur Eifel, vom Alpensüden bis Holstein und darüber hinaus ist der Brauch verbreitet. Das deutsche Ansingelied halten bereits Drucke des 16. Jahrhunderts fest (zwei Nürnberger um 1560, Regensburg 1566, Straubing 1590). Aber Bettelgänge am Vorabend des Dreikönigstages werden schon im Schaffhausener Statutenbuch des 14. Jahrhunderts verboten. In Norddeutschland wird im gleichen Jahrhundert Singen vom heiligen Abend bis zum 12. Januar erwähnt, in Tirol bis zum Dreikönigstag. 1538 und 1546 wird in Weilheim ein Sternsingen eines Schulmeisters mit seinen Schülern zu St. Lucia bezeugt, das anderen Ursprung hat, aber wohl vom Dreikönigssingen die Form entlieh. Am schönsten hat Rembrandts Radierung den Brauch festgehalten. Der vielfach drehbare goldpapierene oder von innen erleuchtbare Stern bildet das Hauptstück der bescheidenen Zuginszenierung, die mit den pompösen mittelalterlichen Zügen in Mailand, Köln und Freiburg nicht wetteifern kann und nur als Ausnahme Pferde kennt. Wenn 1598 die Dreikönige von München nach Schongau wandern, so wird es sich bei dem Kindlein wohl um ein figürliches Requisit gehandelt haben. In Tiefenbach (Bayerischer Wald) zogen drei alte Männer mit dem Stern und dem Kasten mit den drei Krippenmanderln umher. Nicht nur in den Alpenländern, auch am Niederrhein führten Kinder einen solchen Puppenkasten mit sich. In Sachsen nickte Herodes aus einem Fensterchen des Sternes, während man im Harz den entsprechenden Vers des Sternliedes dadurch illustrierte, daß die „Sterngucker" ein Holzhaus herumtrugen, aus dem eine Puppe hervorsah („Theater portatif" in Nürnberg, s. S. 154).

Besonders beachtet ist der Mohrenkönig, der eine Solostrophe erhält, wenn die beiden anderen gemeinsam singen müssen; der epische Text wurde dann vereint vorgetragen. In zahlreichen Zerschleißformen, die vom Heischelied bis zum Kinderreim reichen, hat sich das anschaulich Mimische mehr oder minder verloren. In Tirol erscheinen drei Knaben summarisch mit Ruß geschwärzt. In Steiermark gibt es gar Dreikönigs-Singerinnen. Die Gabensäcke können den Königen ein höchst profanes Aussehen verleihen. Steierische Könige begleitet wenigstens der eine Art Reisepaß vorweisende „Zögerbua" mit Gabenkorb und Holzschwert.

Ein bezeichnendes Beispiel, wie sich im Volke der mimische Urtrieb immer wieder zur Gestaltung drängt, ist der Brauch des „Königmachens" oder des Bohnenkönigs. In den Schülergesprächen des Schottennius Hessus 1525 f. zeigt sich der König bei dem Schmausdialog von einem ganzen Hofstaat umgeben. Auf einem Kneipenbilde „de koninck drincket" von Apshoven (Kölner Theatermuseum) genügt zur Kennzeichnung der Hofcharge ein an die Mützen gesteckter Loszettel, während in den Gemälden von Jordaens und Metsu die gekrönte Majestät des häuslichen Schlemmerkreises schon mehr königliche Zurüstung zeigt (s. S. 155).

Schon die frühesten Formen des liturgischen Weihnachtsspiels verbinden das Gespräch der Hirten und Hebammen, den verkündenden Engel und auch die drei Magier mit der Bildkunst der Krippe. Im Anschluß an die Krippenverehrung ergab sich eine volkstümliche Feier, die Lieder und Reigentänze erfüllten. Immer wieder werden Gesänge und Tänze zu Festzeiten verboten, weil sie als heidnisch empfunden wurden. Das liturgische Spiel sollte also nicht nur Versinnlichung sein, sondern Damm gegen überschäumende Festfreude, die zum Teil heidnisches Erbe war. Aber die Kirche konnte dem Volke die unmittelbare Anteilnahme nicht wehren, zumal nachdem sie das verdeutschte Spiel in Laienhände abgegeben hatte. Die Krippe wurde in Deutschland durch die Wiege ersetzt (erhaltene gotische Stücke im Nationalmuseum München und Schnütgenmuseum Köln). Der Mönch von Salzburg hatte den Zwiegesang Marias und Josephs geschaffen, mit dem in Kirche und Volksschauspiel das Kindelwiegen untermalt wurde. So sehr wurde Singen, Springen und Wiegen (mit magischen Wirkungen!) zum beherrschenden Ausdruck der Freude, daß in einer Erlauer Handschrift des 16. Jahrhunderts der Volksbrauch die alten Spielelemente zurückdrängte. Joseph erweist sich als sehr trinkfreudig und läßt nicht nur Hirten und wiegende Amme vom Wein kosten, sondern auch Maria und das Kind, nachdem er zwischendurch eingedußelt ist. In ein Spiel eingebettet erscheinen ausgelassene Tänze in der hessischen Weihnachtsposse.

In Erlau tritt ein Hirt mit zwei starken Hunden auf. Es ist möglich, daß die Kirche hier einen dionysischen Taumel apollinisch zum Spiel geklärt hat, denn aus dem 16. Jahrhundert wird berichtet, daß in Stralsund Jungen als Hirten gekleidet Hunde, Schafe und Ziegenböcke mit in die Kirche brachten und schreiend auf und ab liefen. Noch 1799 wird polemisch von rauschhaftem Unfug berichtet. Über die Tanzlust der Hirten in den Spielen braucht man sich nun nicht mehr zu wundern. Sogar im losgelösten Lied bleibt der Tanzantrieb. Im Mühlkreis reichen die Hirten das Kind küssend herum: das war ein Gemeindebrauch der Christnacht. In jüngster Zeit ist das Kindelwiegen meist vom Adventsspiel aufgesogen, kommt aber in ungarischen Sprachinseln selbständig vor. Im 16. Jahrhundert blieb der Brauch bei den Protestanten beliebt: Luthers Schüler Matthesius fühlte sich deshalb genötigt zu betonen, daß seine Wiegenlieder nur zu Hause gesungen werden sollen. Aber der Zug mit der Krippe blieb noch lange beliebt — zum Teil mit dem Kindelwiegen verbunden (Hamburg, Böhmen, Masuren, Oberpfalz).

Der Flugeffekt wurde sogar in der protestantischen Kirche auf den Engel der Verkündigung angewendet; in Krimmitschau erlosch der Brauch, als ein Knabe mit dem Kreuz durch Seilriß abstürzte.

In den Weihnachtsfestkreis gehören die auch der Stadt nicht fremden **Paradeisspiele** (23. und 24. Dezember: Adam und Eva). Die älteste Handschrift stammt aus Matrei am Brenner (1608). Die Paradiesspiele begründen die Notwendigkeit der Menschwerdung. Schon im lateinischen Abschnitt des mittelalterlichen Dramas konnte solche Vereinzelung eintreten: 1194 in Regensburg Erschaffung der Engel, Sündenfall Luzifers, Rache an den ersten Menschen und die Propheten. Die Propheten hat das neuere Volksspiel durchweg in diesem Zusammenhang nicht aufgenommen. Dafür aber um so begieriger (Schlesien, Steiermark und Kärnten) die „Litigatio sororum", den Prozeß, den Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vor Gott führen. Die Freude am alten improvisierten Prozeßspiel vom Schlag des Gaisthaiding im Unterinntal und anderer Tiroler Fastnachts- und Hochzeitsgerichte (s. Hartmann) wird in diese Spielepisode übersetzt worden sein. Als Vorspiel wird die Litigatio zeitweise in dem Kastelruther Passion verwendet, wie auch als Episode im Auftakt von Erl, findet sich häufig in Tiroler Karfreitagsprozessionen und im „geistlichen Recht" von Kiefersfelden (Doerrer, S. 81). Als Vorspiel wird dies Paradeisspiel auch im Böhmerwaldpassion und im Sarntal gebraucht. (Anders die Verbindung mit alttest. Episoden in Kastelruth.)

In der gleichen Landschaft (Steiermark) befindet sich nach Martin von Cochems „Nachfolge Christi" der Streit in Prosa eingefügt und in der alten Versgestalt. Die Erschaffung der Welt wird (abgesehen von den durch Musik gegliederten Schöpfungstaten in Obergrund) durch einen epischen Monolog Gottes abgetan, den durchweg Verse von Hans Sachs bestreiten. Die vereinfachte Inszenierung des Stuben- und Wanderspiels bewirkt, daß der Engels-Sturz verloren ging; er kommt aber als selbständiges Spiel vor. Die stärkste Schrumpfung zeigt Metten (Bayer. Wald), wo am Vorabend der Adam- und Evatage die Voreltern sangen, wozu draußen der Teufel „rumpelt". Im Elsaß werden 1788 nur vier Männer und eine Frau als Wanderdarsteller genannt. Von der im Mittelalter beliebten Teufelsversammlung, welche die Ränke einfädelt, finden sich in der steierischen Gruppe die stärksten Reste (insbesondere St. Georgen). Ein Beispiel für die Formelhaftigkeit des Spielbrauches ist der „Thron Luzifers" aus den Teufelsleibern. Den Namen „Eheteufel" hat „seit Rebhuns Susanna" protestantische Didaktik beigesteuert. Neigung zum Gesang zeigt sich so verstärkt, daß das Salzburger Spiel durch 52 Strophen eines Paradiesliedes in Oratorium-Charakter gedrängt wird. Weitgehend hat Hans Sachs (außer in Kärnten) das volkstümliche Paradeisspiel durch seine „Tragedia" von 1548 beeinflußt, die nichts anderes ist, als eine kürzende Übersetzung von Zieglers „Protoplastes" (1544). Aber ganz wurde die mittelalterliche Quelle dadurch nicht abgeriegelt. Die Gemeinsamkeit der Abweichungen von Sachs bestätigt die Vermutung einer älteren vom Elsaß bis zur Slowakei und Jugoslawien reichenden Vorlage. Cochem steuert Prosa-Modernisierungen bei (Steiermark: Klage Luzifers und zweite Engelssendung). In Österr.-Schlesien und Kärnten wird der Prozeß, der Sachs fehlte, nach Cochem versifiziert. Vielfach schließt sich ein Weihnachtsspiel an; in Oberufer geht es seltsam voraus. Wenn in Hitzendorf bei Graz 1872 zu Fastnacht gespielt wird, ist das Entwurzelung. In Kärnten erscheint sogar die Heilige Dreifaltigkeit sichtbar mit verdeutlichenden Attributen. Von wundervoller Eindringlichkeit ist die mimische Symbolik. Zum Zeichen, daß er ungeschaffen ist, birgt Adam in Oberufer den Kopf in Gottvaters Schoß. Bemerkenswerte Raumsymbolik hält das Donnersbacher Spiel fest (links Teufels- und Jammertal-Seite). Das Allegorische von Steiermark (Gespräch von Tod und Schlange) ist in Vordernberg-Feistritz noch weiter getrieben, wo z. B. Barmherzigkeit einen Liebespfeil auf Gott abbläst. Das ist Erbe des 17. Jahrhunderts, in dem Cupido den Pickelhäring der Komödianten ins Hinterteil schießt. Vom Paradeisspiel verschieden ist das von Holberg und Ekhof satirisch erwähnte Adam- und Eva-Spiel der Wandertruppen, von dem sich in Gotha eine Handschrift nach der Hamburger Bürger-Oper erhalten hat.

Stark zerschlissen sind die östlichen Ausläufer. Adventsspiel, Sternsinger- und Schwerttanzverse mischen sich ein. Die Verwandlung in einen bloßen Umzug in Töttis (Ungarn) öffnet dem Einströmen von Versen aus Einkehrspielen das Tor.

324. Weststeirische Spieler auf Wanderschaft (Paradeisspiel-Stallhofen). (Photo Steffen in Graz.)

Die Menschwerdung Christi und die Entsühnung wird vielfach durch das „Schäferspiel" oder „Schäflein-Spiel" allegorisch behandelt (auch kann es allegorische Prophetie sein). Dann ist das Weihnachtsspiel entbehrlich. Der Hirt sucht das verlorene Schäflein in der „Wildnis", d. h. die „Schäferin" in ihrem Sündenleben. Sie ergibt sich dem als Jäger erscheinenden Teufel, tanzt mit ihm und läßt sich beschenken. Daneben wirbt in Admont ein singender Schäfer und ruht mit der Sünderin beim „Brunnenquell". Zur Verdeutlichung des Sinnes ist aus Cochem ein „Pilger" übernommen, mit dem der Hirt sich wiederholt bespricht. Die Schäferin vertritt Magdalena, deren Hoffart sie aus dem mittelalterlichen Spiel geerbt hat.

Auch die Teufelsgesellen fehlen nicht: so treten in Vordernberg drei „Götter" zu ihr. Wie Magdalena tanzt die Schäferin mit den Teufeln. Spiegel und Hut, den die Teufel bringen, waren schon im Mittelalter Kennzeichen der modischen Torheit Magdalenas. In einem Weinhold bekannten Zettel des 17. Jahrhunderts war das „Schäflein" ausdrücklich der Magdalena gleichgesetzt wie in Deichels geistlichem Pastorale (München Anfang 18. Jahrh.). Wenn der Tod erscheint, wird die Nähe des „Jedermann"-Spiels deutlich. In Steiermark bleibt auch hier die Teufelei der höllischen Häscher lebendig, die wie im Mittelalter brüllend und hastend singen. Sinnbildliches Doppelspiel ist im Volksschauspiel wichtig: Eva spielt die Schäferin. Das Schuldrama des 16. Jahrhunderts hatte die Parabel aufgegriffen (Schöpper). Aus dem Geist des allegorischen Parallel- und Bei-Spiels der Jesuiten ist das Schäflein-Spiel gestaltet. An und für sich ein unvolkstümlicher Vorwurf. Trotzdem wurden sehr viele Lieder volkstümlich, Lieder mit viel barock-humanistischem Requisit der Weltfreude. Wie die Sprache, wird auch der Tanz verzierlicht und in Vordernberg geradezu „Menuett" genannt. Das ist im Hirtenspiel bei dem formelhaften Abschreiten der Versfüße ganz anders (vgl. insbesondere das Spiel aus dem Bayerischen Wald bei Hartmann mit den ungewöhnlich gut aufgezeichneten Spielanweisungen). Vielfach bricht das Volksmäßige wieder hervor und trotz aller arkadischen Umwelt schwebt insbesondere in Steiermark das Ländliche sinnlich vor, und es entsteht in der Liebesszene ein Almidyll; das Werbeduett gemahnt an „Gasslreime".

Die Verbindung mit dem Passionsspiel (Vor-, Zwischen- oder Nachspiel) war schon durch Cochem nahegelegt; denn bei ihm begegnet der Pilger zum zweiten Male Christus, als er am Kreuze hängt (Steiermark und Kärnten). In dem steierischen Passion aus dem Paltental ist Magdalena als das Urbild der Schäferin erhalten, das sich zuerst im Wiener Passionsspiel findet.

Nur ein monologisches „Vorgespill" ist in dem Oberaudorf-Thierseer Passion von 1799 übriggeblieben: barockes Echo antwortet dem suchenden Hirten. In Schlesien geht das Schäfleinspiel sogar Verbindung mit der Adventseinkehr ein, wobei Petrus der Pförtner kurz den Pilger vertritt. Im Kärntner „Jedermann" erscheint im Grunde nur die Schäferin durch den männlichen Sünder ersetzt; aber ein Schäflein-Spiel hat ein altes Jedermann-Totentanz-Spiel überrankt. Dazu kommen noch andere Zutaten der musivischen Arbeit: Paradeisspiel mit der Litigatio und Marien-Mirakel. Noch reicher und damit rätselvoller ist die Barzdorfer Moralität (Leop. Schmidt): Paradeisspiel, Prozeß, Kain und Abel (fortzeugender Fluch der Sünde vgl. Vorspiel aus Friedberg in Böhmen), Schäflein, Weihnachtsspiel, Nachspiel „Edelmann" und Tod (Jedermann mit Beziehungen zum Don-Giovanni-Kreis). In dem böhmischen Kreuzungspunkte überschneiden sich schlesische und alpenländische Spielkreise.

Das eigentliche Hauptstück des geistlichen Volksspiels blieb der Passion (in den Alpenländern männlich). Alle Gestaltungsmöglichkeiten gewinnen hier mehr Raum, und entwicklungsgeschichtliche Spannungen offenbaren sich stärker. So ist vielfach unter dem Einfluß des Ordensdramas seit dem 17. Jahrhundert die naive mittelalterliche Freude am unmittelbar anschaulichen Ausbreiten der Handlung dem barock-alle-

gorischen Verblümen und sinnbildlichen Deuten gewichen. Durch Parallelspiel und „Vorbilder" ergeben sich innere Schwellungen oder gegenläufig dient das Allegorische der lehrhaften Verdichtung knapper Zweckspiele.

325. Passionsbühne in Schwäbisch-Gmünd. 18. Jahrhundert. Ölgemälde in der Ehrhardschen Altertumssammlung.

Wenn sich der Kurfürst 1680 und 1685 in der Münchener Residenz durch etliche Knaben den Passion darstellen ließ, handelt es sich wohl um Jesuitendialoge, wie sie auch in der Kirche rezitiert und gespielt wurden. Solche mehr betrachtende als darstellende Dialoge (der Jesuit Brunner in Innsbruck nennt sie „Bauernspiele") sind anscheinend früh von wandernden Volksspielern aufgegriffen worden, denn 1618 wollen fünf Garmischer in Tirol „eine Comedie von der Opferung Christi singen". Solche Betrachtungsdialoge und szenische Oratorien gingen als Vor- und Zwischenspiele auch in die Passionen ein (z. B. Tölz, St. Stephan in Wien, Schwäbisch-Gmünd, vgl. auch die aus gleicher Haltung erwachsenden Zwischenreden des guten Hirten und des Engels in Saalfelden). „Seidine Bändtl", die 1662 im Kloster Seeon für eine „Karfreitags-Camoedi" angeschafft werden, weisen mehr auf eine schäferliche Elegie als einen Passion.

Bezeichnend für die Verzärtelung mancher Szenengruppen sind die roten Tafft-Bänder, an denen Josef in einem Zwischenspiel des Schwäb.-Gmünder Passions geführt wird. Jedenfalls kann aber die biblische Gegenständlichkeit auch in einer opernartigen Darstellung wie der Innsbrucker festgehalten werden. Die allegorische Verbrämung dient der Verbreiterung der an sich schon beliebten lyrischen Elemente. So beklagt z. B. in Thiersee eine Seele in Pilgerkleidung mit einer Arie den zu Boden gesunkenen gegeißelten Christus und küßt ihn auf die Schulter; im Pinzgau kniet die Seele beim Kreuzweg vor dem blutspeienden Christus und beklagt später das „Vesperbild". Daneben erscheint noch der mit Arien zu Betrachtung mahnende „Genius", der mit dem Engel am Ölberge ein regelrechtes Duett singt, wie in Böhmenkirch der gute Hirt mit der Anima peccans. Judas antwortet im Pinzgau nicht nur das Echo und stachelt seine Rache: er legt sich der Ohnmacht nahe nieder, da quält ihn das Gewissen mit einer Aria. Das Umsichgreifen des Allegorischen und des Theatral-Humanismus zeigt die Neumarkter Passions-Prozession: In einer „Todtenszen", wie sie Harsdörffer schon in den „Gesprechspielen" abbilden ließ, wird König Sceleton mit den Parzen, dem guten, schlechten und schlechtesten Tod (letzterer für Judas) gezeigt. Der eine Tod, wie er schon im ausgehenden Mittelalter auftritt, war also der barocken Sinndeutung nicht genug. In dem Halleiner Judas- oder Fastenspiel wird das Geschehen so verdichtet, daß Judas kein persönlicher Bösewicht bleibt, sondern zum Vertreter der undankbaren Menschenseele wird. In der Schweiz läßt sich beobachten, wie der gleiche Ordensmann (Iten) für das Kloster Engelberg ein den Passion vertretendes Spiel schafft, aber für die Pfarrkirche eine unmittelbare Handlung.

In Tirol wird die eingeborene Spiellust im Barock leidenschaftlich gesteigert. Mit dem Mittelgliede der Figuralprozession vermag man hier die Anknüpfung an das Mittelalter deutlich zu erkennen. Sowohl im Sarntal wie in Kastelruth mäkelt Judas an dem vom Hohenpriester vorgezählten Sündengelde wie im alten Tiroler Passion. Die Überwucherung durch barocke Schnörkel ist im allgemeinen nicht so stark wie etwa in Oberammergau: aber die Singelust hat sich in Kastelruth bei der ausgedehnten Joseph-Handlung unbändig Bahn gebrochen. Nach Cochem wird Christus am Ölberge von dem Engel gestützt (Abb. 325). Über seinem Kelch gewahrt man die Leidenswerkzeuge, so wie auf den Bayreuther Figurinen Messelreuthers Sinnbilder des Übels aus der Büchse der Pandora traten. Barock

empfunden ist es auch, wenn in Kastelruth nach der Pöllerschießerei zur Auferstehung Christus in der Mittelszene zwischen dem gefesselten Tod und Teufel inmitten der vorher so tirolerisch trinkfreudigen Wächter erscheint.

Da der dreitägige (in Bozen 1514 auf 7 Tage geweitete) Tiroler Grundpassion zweifellos der würdigste ist und durch die enge Verbindung mit dem Kirchenraum im Kern zusammengehalten erscheint, wird dem Tiroler Christileiden-Spiel ein fortwirkender Gehalt gesichert. Bemerkenswert ist die Ausstrahlungskraft: Erlauer Texte weisen auf Beziehung zu Tirol. Zwei Haller Passionen wanderten ins Allgäu (Sonthofen). Auf Steiermark wirkte ein Bozener Text bis in die jüngste Zeit. Viele Zeugnisse weisen auf die Wanderlust der Tiroler Volksspieler (Krain, Graz, Salzburg und Wien). Nach Süden erstreckte sich der Passion bis tief in das italienische Sprachgebiet. Eine Fülle von Spielorten ist bekannt (z. B. Silz 1629 und 1637, Hall, Patsch u. a. s. u.; vgl. Zeitschr. f. österr. Volksk. XII S. 185 ff.).

Die Bühnenform der ländlichen Passionen hat seit dem 17. Jahrhundert weitverbreitete Gemeinsamkeiten: hinter einer dekorationslosen Vorbühne liegt ein Vorhangtheater mit mehr oder minder bescheidener Verwandlungsmöglichkeit. Einzelne Standorte können sie nach Bedarf flankieren. Eine Kreuzung von solcher Simultantechnik der vom humanistischen Schuldrama abzuleitenden Terenzbühne (Badezellenbühne) des 16. Jahrhunderts und perspektivischer italienischer Bühne zeigt der in zwei Bildern des 18. Jahrhunderts überlieferte Passion von Schwäbisch-Gmünd. Ähnliches setzen der Passion in Zuckmantl und Spichtigs Dreikönigsspiel (Schweiz) voraus. Das Nebeneinanderliegen von Tiefenbühnen hat man für Oberammergau im 17. Jahrhundert vermutet; ein Trierer Text weist wirklich diese Möglichkeit auf. Nimmt man die frontale Unterteilung der Perspektivbühne mit dem Szenen abspaltenden Zwischenvorhang, wie ihn die Wanderbühne des 17. Jahrhunderts schon besitzt, hinzu, und auch auf den Platz vor dem Aufbau zum Teil weitausgreifende Zugwirkungen, hat man die Raummöglichkeiten des Freilicht-Volksspiels ziemlich beisammen. (Eine Oberstockbühne findet sich in Weißenbachs Eidgenössischen Contrafeth Zug 1672.) Ein besonders deutliches Musterbeispiel für die Inszenierung bietet eine im Kölner Theatermuseum befindliche Abschrift des Kastelruther Textes.

Auch in Bayern fehlen Brückendaten vor der Gegenreformation nicht (1524 Einladung der Stadt Amberg, Zuschuß des Klosters Windberg zu Passion bei St. Jacob in Straubing 1594 und 1596). 1613 ist ein Passion aus dem Inngau in Rosenheim berichtet. In Weyarn wurden 1646 nach der Passionspredigt und vor der Ausführung wie anderwärts Szenen in der Kirche dargestellt (vgl. auch Aibling Abendmahl, Ölberg und Gefangennahme in der Kirche, das übrige im Freien). 1624 wird ein deutscher Passion in Mindelheim erwähnt.

Der Passion war in Bayern so beliebt, daß ihn das Leibregiment 1713 nach Namur verpflanzte. Auch in der großen Stadt spielte man (wie in Wien) noch lange: in München besaßen die Stadtmusikanten von ungefähr 1650—1770 das Passionsprivileg, das insbesondere nach dem allgemeinen Passionsverbot) andere geistliche Spiele nicht ausschloß. In Tölz und Mittenwald fand Ausdehnung bis auf 4 Spieltage statt. Das „muthwillige" Begehren war in den bayer. Passionsorten nicht so leicht einzuschüchtern, obwohl die Behörden alles Erdenkliche an Verbot und Strafandrohung taten.

Die Vorstellungen von dem Volkspassion sind durchweg von dem siegreichen privilegierten Oberammergau bestimmt, obwohl es sich so ziemlich in jeder Beziehung um einen Sonderfall von weitgereisten Handelsleuten und Kunstgewerblern handelt. Schon 1740 kamen nicht weniger als 11000—12000 Zuschauer „in specie ausländische Persohnen". Zielklar ist schon im 18. Jahrhundert Fremdenverkehr und Wirtschaft betont: 1770 werden bereits 4000 Programme nach außerhalb versandt. Entscheidend für den Erfolg ist die Loslösung von der Karwoche, indem man damit dem strengen Wortlaut des Verbotes entschlüpfte und sich bessere Verkehrsmöglichkeiten ergaben.

Selbst innerhalb der Zehnjahresfrist wurde die noch 1748 in der Kirche gespielte „Kreuzesschule" gestattet, ein „umgekehrtes" Passionsspiel mit dem neuen Testament als lebende Bilder inmitten einer Skizze des alten. Bewußt lernte man von der Kritik (Görres, Devrient) und verwurzelte die frühe Spielunterweisung bereits in der Schule. Manche den internationalen Touristen weniger bekannte bäuerliche Passionen verkörpern in ihrer eckigen Art und trotz der anspruchslosen Inszenierung besser das Wesen des unverkünstelten Volksspiels als die anspruchsvolle „Trauerbühne" Oberammergaus.

326. Passionsbühne zu Oberammergau 1850. Stahlstich von Fr. Wolf. Orig. Theatermuseum Köln.

Die Textgeschichte lehrt, daß hier nicht so ganz der „wunderbare mittelalterliche Überrest" vorliegt, wie Devrient meinte: entscheidend wirkte sich das literarische Patronat des benachbarten Wallfahrtsklosters Ettal aus.

1633 Gelübde wegen Pestgefahr, aber deshalb 1634 nicht unbedingt die allererste Aufführung.

Eine „wiederumb" „renovierte" Handschrift 1662, bis 1740 mit Besserungen im Gebrauch, eine Verschränkung zweier Passionen aus der Diözesanhauptstadt Augsburg (St. Ulrich und Afra 15. Jh. und Schneider und Meistersinger Seb. Wild [1566 gedruckt], letztere nach dem englischen lat. Osterspiel von Grimald) — 14 vermutlich 1780 eingeklebte Zusätze zum Teil aus Aelbls 1600 und 1615 in Weilheim gespieltem Passion, zu dem in Kohlgrub lebende Bilder aus dem Handlungsbereich traten (z. B. Abschied Marias in drei Gruppierungen zu Gesang der umflorten Magdalena auf der Vorbühne) — Lebende Bilder als Handlungsparallele aus dem alten Testament gehäuft im Text des Benedictinerpaters Rosner 1750 (18 Präfigurationen, in Deutschland als Handlungen zuerst in dem Heidelberger Lese-Passion) — 1780 Kürzung durch Pater Knipfelberger — Rationalistische Prosa 1811 durch ehem. Ettaler Benedictiner Othmar Weis unter Beseitigung der Teufelsverschwörung, in die schon früher Allegorien eingeführt waren, und mit dem Einzug als prunkvollem Auftakt (Rosner selbst hat für Dachau 1760 sein Spiel in Prosa umgesetzt). — Ortspfarrer Daisenbergers auf Wunsch von Max II. veränderter Text mit geringen Abwandlungen bis heute.

Wie der Sillianer Passion (Tirol), der rhätoromanische von Lumbrein und eine Ambraser Bühne drei Spielfelder aufweisen, so scheinen die von Chorliedern begleiteten Vorbilder bis zum Bühnenumbau von 1815 auf Seitenbühnen dargestellt zu sein (vgl. auch Litho einer Bühne aus Mils). Das noch 1750 auf der Hinterbühne aufgebaute Haus des Pilatus wurde später (Regiebuch 1790) neben das perspektivische Mitteltheater gestellt; wegen der Symmetrie gesellte sich das Haus des Annas auf die andere Seite: mithin ist die Bühne zwar aus den Antrieben des Ordensdramas, aber nicht etwa, wie behauptet wurde, unter dem Eindruck pompöser französischer Jesuitentheater in Rennes und Paris entstanden.

Bis 1820 wurde auf dem Friedhofe gespielt und für die Kreuztragung ein Teil der Umgebung einbezogen, bis 1830 der Aufbau zwangsweise auf die „Passionswiese" verlegt wurde (Umformung der Bühne 1890 durch Hoftheatermaschineriedir. Lautenschläger unter Schräglegung der Seitenhäuser und 1930 durch dessen weiteren Nachfolger Prof. Linnebach: Stilisierung und damit letzte Aufgabe des Anspruches dörflicher Kunst). Unbestritten ist der durch die Bildschnitzerei geschulte Blick für großartige Gruppenbildung.

Als Vorbild gewann Oberammergau, sich teilweise mit der örtlichen Überlieferung kreuzend, weitreichende Geltung (Rosners Text im 18. Jahrhundert: Dachau, Tölz, Freising, Kiefersfelden und von da Oberaudorf und Erl. — Weis: Thaining, Rott am Inn, Mittenwald, Waal; Chortexte über Axams nach Erl, Brixlegg. In jüngster Zeit: Lienhards Freilichttheaterpläne, Stieldorf 1889, Selzach, Johnsdorf, Steglitz, Nancy, Canisina-College Buffalo USA, und auch Schweizer Volksspiel). Ein angeblicher Oberammergauer Text diente in Thiersee zum Ausräumen von Bedenken der geistlichen Zensur, was allerdings in Erl mit besserem Erfolge gelang.

Nicht übersehen darf man unter dem vorwaltenden Eindruck von Oberammergau auch die anderen bayerischen Passions-Orte und ihre Zusammenhänge mit den Tiroler Spielorten. In Erl sind z. B. zwei Bearbeitungen des Osterspiels von Wild (1697 und 1700) erhalten. Verwandt mit Flintsbach und Oberaudorf ist ein Passion in langen Knittelversen und Alexandrinern, der auch in Vorderthiersee seit 1801 gespielt wurde, das nach dem bayerischen Spielverbot von Oberaudorf Text und Gerät übernahm.

Eine Verbindung zwischen Bayern und Schwaben stellte der Volksdramatiker Pfarrer Joh. Michael Gall aus Meßkirch dar. In München begann seine Schauspieldichtung in Schule und Bierstube. Von 1665 ab war er Pfarrer in Neufra a. d. D. Unter seinen fünfzehn Stücken befinden sich zwei Fassungen des Passions, von denen die Knittelversfassung in vier Akten in der Pfarrkirche in Neufra gespielt wurde.

In Bayerisch-Schwaben ist von 1651 bis 1781 in Donauwörth eine Kreuzigung im Rahmen der Karfreitagsprozession der Rosenkranzbrüderschaft festzustellen (s. unten). Der kleine Markt Waal besaß ein eigenes Spielhaus, dessen Dekorationen über Schloß Oberdorf von der Schulbühne des säkularisierten Klosters Ettal gekommen waren. Nicht weniger als 22000 Zuschauer sollen 1828 bei der Darstellung im Freien (auch 1815) gekommen sein. In Waldsee ist von 1732 an ein Passion bekannt.

Wie sehr territoriale Verhältnisse wirksam werden konnten, hätte sich schon in Tirol nachweisen lassen: als Schwäbisch-Gmünd 1802 an das protestantische Württemberg kam, hörte der Passion auf, nachdem ihm im Vorjahre die französische Besatzung mit Wohlwollen und Hingerissenheit zugesehen hatte. Dabei war die Begeisterung für das Spiel so groß, daß ein altgewordener Caiphas, der bei der Ausführung nicht mehr zu Roß steigen konnte, sich einfach in seinem Wagen fahren ließ. Die älteste Handschrift des zweitägigen Spiels stammt von 1769, aber schon vor 1727 hat es Karfreitagsspiele gegeben. Gekreuzte Reime und gezierte Sprache — die Apostel werden „Donnersöhn" genannt — verraten die zeitgemäße Modernisierung. Vor-, Nach- und Singspiele können an wechselnder Stelle eingeschoben werden (Josef, Jephte, 7 Todsünden, der unschuldige Adam, Jesus von den 7 Todsünden umgeben, Samson). Alle die Gestalten daraus erscheinen als Überleitung zu der Ausführung. In den Gruppen des neuen Testamentes tritt auch der Volksliebling Genoveva mit Schmerzensreich und 4 Jägern auf. Die Freude an dem lyrischen Erguß der Reue greift von Judas auf Petrus über. Die allegorische Vorliebe zeugt eine seltsame Szene, indem am Kerker Christi Petrus und Judas mit dem Engel, der den Hoffnungsanker trägt, und dem Höllenfürsten auf der Vorbühne erscheint. Judas klagt nach seiner Erhängung als Geist aus der Hölle. Aus der Lust an dem modischen Kindertheater erwachsen vielleicht die Rollen des warnenden Pilatus-Söhnchens und des hartherzigen Töchterchens des Herodes. Aber schon 1599 findet sich in Freiburg der kleine Sohn eines Tyrannen und ein predigendes Brüderlein, das vielleicht auch eine Kinderrolle ist. Möglich ist, daß der beliebte Susanna-Stoff die Freude an solchen Kinderrollen stärkte.

Weißenstein wirkt nach Böhmenkirch hinüber, wo Pfarrer Ostertag auch aus Wilds Text eine ganze Reihe von Versen übernahm. Josephs auch in Tirol beliebter Verkauf erscheint hier als Vorbild unmittelbar vor der Verhandlung mit Judas; am zweiten Tag wird als „Beispiel der ganzen Welt" Abraham und Isaac dargestellt. Stark bemüht werden zwei Trauerengel, die den Schmerz der Christenheit singen (Ölberg, Gefangennahme, Geißelung, Krönung).

Als einzige Prosa sind neben den derben Spottreden der Juden drei fröhliche Teufel zugelassen. In Schwäbisch-Gmünd verhüllte man schon den erhängten Judas, der noch in Oberammergau aufplatzte und Würstchen fallen ließ, die von Teufelchen verspeist worden sein sollen, und der Teufel wurde zur Allegorie. Träger des Spiels war die Bruderschaft des allerheiligsten Altarsakramentes, welche die Aufgabe hatte, die Mitglieder in einer der „Leichprozession" des Karfreitags durchaus verwandten Ordnung zu Grabe zu geleiten. Diese Pflicht wird zu gesondertem Spielbrauchtum transponiert, indem die alte kirchliche Zeremonie der sepultura crucis, welche überhaupt die liturgische Voraussetzung der ersten dramatischen Osterfeier gebildet hatte, eine Spielgestaltung findet: geführt von dem Spiel-Genius, Musikanten und fackeltragenden Pagen bringen Johannes, Jakobus, Josef und Nicodemus mit den hl. Frauen im schwarzen Gewande den von 6 Männern getragenen Leichnam in die Kirche ein. Der Segen gibt dem „Passionsakte" die letzte Weihe. In Schwäbisch-Gmünd wurde das Hl. Grab am Karfreitag nach dem Verbot

der Prozession (1783) herumgetragen, wie es sich auch als Schaustück in der Karfreitagsprozession findet (in Tamsweg von Maria mit den 7 Schmerzen begleitet). Ein Passion ist aus Lauchheim bezeugt. Donaueschingen besaß eine bis in das 15. Jahrhundert zurückreichende Überlieferung, die das aufschlußreiche Regiebuch belegt. Eine zweitägige Handschr. (schon mit Akteinteilung) gehört nach Villingen, das den gleichen Beziehungen zum Luzerner Osterspiel unterliegt. Da Villingen katholisch blieb, hatte der Passion der 1585 errichteten Bruderschaft ein langes Leben. Die Franziskaner waren Schirmherrn des 1770 verbotenen Spiels, von dem sich eine Handschrift des 18. Jahrhunderts erhalten hat. Schließlich wurden Spiel (alle 4 Jahre) und Prozession (alle 2 Jahre) getrennt.

Im Elsaß wurde im 16. Jahrhundert das Leiden Christi oft dargestellt (Straßburg 1518, Gebweiler 1520, Kolmar 1531). Aber die Spielblüte, die Schwaben und dem alemannischen Donauraum beschieden war, scheint durch die politischen Verhältnisse vermindert worden zu sein.

Sehr spielfreudig ist auch Salzburg, das Übergänge zwischen Tirol und Bayern schafft. Bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts wird ein Passion in einem Steinbruch bei Salzburg dargestellt (vgl. Kutscher). Im scheltenden Hirtenbrief des Erzbischofs Hieronymus von 1779 wird festgestellt, daß Passionsprozession und Passion beinahe in allen Städten und Märkten zu finden waren. Was er ein „seltsames Gemenge von Religion und Possenspiel" nennt, ist in Wahrheit das Überschäumen des von der Kirche zu „kindlichen Bußtränen" geleiteten Mimus: ganze Rotten von Juden und Teufeln verleiteten das Volk zu schallendem Gelächter. Bereits 1622 regte sich der bayerische Herzog über das Geschrei der Umgebung Christi auf, wie auch eine ältere Anekdote einigen Tumult vermuten läßt. Der Meraner Stadtrat warnte vor dem Unfug, den die Judenschar trieb. Das Toben der Perchten und Schemen überflutet den Passion wie den Nikolausbrauch. (Vollendete Anlehnung an das Fastnachtsspiel „Vom Kaiser und einem Abt" war es, wenn in Kohlgrub der geplatzte Judas in einer Schubkarre zur Hölle gefahren wird, während Donaueschingen noch eine achtbare Höllenfahrtsseilbahn hatte.)

Über die „Schenkensprüche" bei Judas Tod wurde schon 1780 im „Zuschauer für Bayern" gewettert.

In Mittenwald sollen die Kriegsknechte improvisiert haben, womit die Haltung der Reim- und Rätselwettspiele in den Passion einbrach, wie es im Halleiner Weihnachtsspiel spitzfindig feierlich der Fall ist. Man muß sich hüten, bei solchen Erscheinungen den Standpunkt der Aufklärung einzunehmen: Laube sagt mit Recht, wer gut lacht, weint auch gut. Der Wechsel von Komik und Ernst ist dem Volke ein seelischer Atmungsvorgang, den niemand besser verstanden und zur dramatischen Symphonie geformt hat wie Shakespeare. Es ist auch nicht zu übersehen, daß das Volk die Feinde Christi durch Lachen straft.

Was von Passionen im Lande Salzburg erhalten ist, trägt andere Züge, die das Ordensdrama bewußt aufgeprägt hat (Saalfeldener Passion nur teilweise durch Hartmann überliefert). Der Pinzgauer Passion (identisch mit Lofer ?) mahnt unentwegt durch Arien und Ritornell zur Reue und Betrachtung. Von dem „Geist der Prophezeyung" wird nach dem lehrhaften Prolog der auf der Vorbühne an einem Tisch entschlummerten Maria, auf der Hinterbühne das künftige Leiden des Sohnes in lebenden Bildern gezeigt.

Dabei ergibt sich eine starke Annäherung an die bis in die Gegenwart im Umherziehen gesungenen Passionslieder. Barockes Echo stachelt die Reue des Judas an; als er sich davon ermattet niederlegen will, quält ihn das singende „Gewissen".

In Erbärmdebildern kann sich der Verfasser nicht genug tun, und Christus muß sogar vor der Kreuztragung Blut „ins Maul" nehmen, um es auf der Bühne auszuspeien, damit die Maria greifbaren Grund zu Klage und Ohnmacht hat.

Rechtes Zeugnis der Komödienlust sind auch die „reimweisen" Prozessionspassionen von Tamsweg. In den erhaltenen Programmen von 1714, 1715 und 1718 zeigt sich das Bestreben, das Kerngeschehen jedes Jahr anders aufzuputzen. 1714 wird die litigatio ins Antike gewendet, indem der über die Untreue der Menschen aufgebrachte Jupiter von der Göttin der Liebe zum „Perdon" bewegt wird. Hercules befreit 1718 den Prometheus. Chöre beschließen und eröffnen die einzelnen Akte. Ordensballett macht sich in Teufels- und Totentanz bemerkbar, obwohl die Teufel schon in Alsfeld sehr tanzlustig waren. Wie Humor und blutiger Realismus Pole des Volksschauspiels sind, zeigt der flinke Teufelszwerg und das Zersägen des Judas in der Hölle. (Besondere Höllendekoration bei Münchener Stadtmusikanten. In Saalfelden Verspottung der weinenden Seele.) Nicht umsonst ist Abraham a Santa Clara's „Judas der Ertz-Schelm" in Salzburg erschienen: die Wirtshausszene, in welcher der liederliche Judas ein Tänzel mit der Kellnerin wagt, findet zwar keine unmittelbare Entsprechung bei Abraham, aber sie ist ganz aus seinem Geiste geschaffen.

327. Der Reiterzug unter dem Kreuz, an der Spitze (rechts) der Tod. Köstenberg in Kärnten. (Photo Bundesstaatl. Volksbildungsreferent in Klagenfurt.)

Wenn sich gelegentlich der Ton pathetisch hebt wie bei der Verzweiflung des Judas, bei Longinus im Pinzgau oder bei Petri Reue, so könnte man theoretisch an eine Einwirkung Klopstocks denken. Aber Klopstocks Judas, dem noch etwas von der Schönheit des gefallenen Engels eignet, war dem Geschmack des Volkes als zu blutlos wenig gemäß. Größere Gegensätze als Klopstocks Abadonna und der Tamsweger Teufelszwerg sind schwer denkbar. Eher war die Sentimentalität und mystische Allegorie dem Volke mundgerecht zu machen, wie es Cochems lyrische Passionsdidaktik war. In einem späten musikalischen Passions-Drama von Immenstadt im Allgäu (1816 in Burgau aufgeführt) hat der geistliche Rat Rittershausen den untauglichen Versuch gemacht, sich an den Protestanten Klopstock anzulehnen. Aber die Zuschauer konnten Klopstocks Cidli und Semida im Grabzuge der heiligen Frauen nur durch das Programm erkennen. Von Klopstock stammt auch die Begegnung Marias mit der bleichen Römerin, der Gattin des Pilatus. Als ältere Passionsorte werden noch Oberstaufen, Sonthofen und Oberstdorf genannt, in welch letzterem auch Klopstock eingewirkt haben soll. In Mittelberg wurde auf Grund eines Gelöbnisses von 1726—98 nicht weniger als 63mal gespielt: am Mittwoch auf dem Theater am Kirchplatz, am Gründonnerstag die Kreuzschleppung.

In Steiermark zeigt der von Bozen abgeleitete Gründonnerstag-Text aus dem Paltental selbst in der Gestalt des Judas einen Anflug der Heiterkeit des Landes. Er rückt geradezu in die Nähe des Hanswurst, da er durch den Verrat der Ebbe in seiner Kasse abhelfen will, um im Wirtshaus ein Seidel zu trinken. Erhalten sind daneben aus Tirol übernommene mittelalterliche Züge: Motivierung des Judaskusses, Zählverse, Teufelsversammlung und Compassio Mariae. Beim Kreuzschleppen betet das Volk den schmerzhaften Rosenkranz. Ein bescheidener Passion stammt aus Kallwang (Text 18. Jahrhundert, meist in Prosa, aber mit Versabschlüssen von Reden). Der Verfasser ist wohl ein Geistlicher, der bewußt einen Reformtext schuf, indem er den volkstümlichen Wildwuchs beschnitt. Die Zählverse sind verändert. Nach der pantomimischen Kreuzigung räumen die Juden die Bühne und sieben Engel sprechen zu jedem der letzten Worte vier Verse.

Der Epilog ist ein regelrechtes Litigatio-Singspiel: der Genius der Rache wendet sich gegen den Genius des menschlichen Geschlechtes. Maria kündet Gnade und der Genius der Milde verheißt dem Sünder Versöhnung. Auf Rezitativ und Arie jeder Person fällt der Chor ein. Durchziehende Spieler (mit ihrem wohl kleinen Personal) wählten in Gaishorn den verdichtenden Innenraum, während in Trieben eine große Bühne im Freien aufgeschlagen wurde. In der Gegenwart ist nur St. Lorenzen erhalten (zuletzt 1932 — mit Kreuzziehung außerhalb der Bühne). — Bis hart an die ungarische Grenze reichten im 18. Jahrhundert die Spielorte (Fürstenfeld: Akten 1764/69: neben Passion an 4 Spieltagen noch „Genoveva" und die „Türkische Komödie").

Von Kärnten ist schon im Mittelalter berichtet, daß das ganze Domkapitel von Aquileja einer Aufführung beiwohnte. Das Landvolk sagt, man solle zur Aufführung eines (die Osterfestzeit durchweg währenden) Christi-Leidenspiels so weit gehen, daß ein Paar Schuhe zerrissen wird. Noch vor sechs Jahrzehnten hatte fast jedes Tal sein eigenes Spiel (heute nach Graber nur Gegend von St. Veit). Das Verbot von 1802 wurde besonders rücksichtslos durchgeführt, wurden doch sogar Spieler in Ketten gelegt, zu Zwangsarbeit, Geldstrafen und Kerker verurteilt. Auch ins Windische wurde das Spiel übertragen (Abb. 327). Vielleicht durch Wanderspieler gelangte der Passion in Sprachinseln. Drei Textzweige weisen auf gemeinsamen Ursprung. Eine Sörger Handschrift zeigt schon starke Szenenverluste. Jahresringe lassen sich in Kärnten besonders gut beobachten (z. B. aus Ordensdrama lebende Bilder als vordeutende Inhaltsangabe [s. oben Pinzgau!], Lyrik und Schäferei). Das Nebeneinander gewachsene Formen wirkt gar nicht äußerlich:

die Verhandlungen vor den Hohenpriestern werden als Haupt- und Staatsaktion in Alexandrinern vorgetragen; kurzatmiger sind die Wutverse der Juden; Neue-Alexandriner haben den erregenden Schwung der Versenden des Faustspiels. Im Gurktal ist die Teufelsversammlung zu einer Arie Luzifers zusammengeschrumpft.

Wenn der Engel die Frau des Pilatus warnt, wird die Absicht des mittelalterlichen Erbes mißverstanden. Daß der Tod besonders häufig auftritt (zu Beginn als Beherrscher der Menschen, bei der Urteilsverkündigung und hoch zu Roß beim Verscheiden, ist kein Zufall, denn die Jedermann-Spiele und Totentanzszenen, die sich sonst seltener finden (Siebenbürgen, München) sind in Kärnten besonders häufig. Merkwürdig und viele Fragen anschneidend ist das Duett zwischen Maria und dem Nachtwächter. Das Abrufen der Stunden streift die Unerbittlichkeit des Zeitablaufs bei Marlowe und stimmt zugleich mit dem Stundenruf der Passionslieder überein. Eine Unterredung mit dem „Gespons Jesu" und den Töchtern Sions bei Spee. Graber erinnert an Minnesang zwischen Wächter und Liebenden, der ins Volkslied einging.

328. Passionsbühne in Sörg (Kärnten): Die Schäferin des Zwischenspiels vom Guten Hirten.

In Krainburg hat sich der Text eines 1730 dargestellten Passions erhalten. Auch Oberösterreich hatte sein mittelalterliches Erbgut (Kremsmünster: zwei Marienklagen — Kloster Lambach: 1593 aufgezeichnete ältere Klage). In Lambach bestand auch ein eigentliches Passionsspiel (Handschrift 1751 und 1757 mit gedrucktem Programm). In Windischgarsten wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts auf dem Markt gespielt. Eine „Judith" vertrat 1752 in Gmunden den Passion (s. oben Fürstenfeld). Das nördliche Mühlviertel hat Spielbeziehungen zu Böhmen (Wanderspieler, Rechnungsbücher von Rohrbach, Haslach und dem Chorherrenstift Schlägl, das aus seinem Fundus Gewänder verlieh).

Den Übergang zu den böhmischen Spielen bildet der Passion aus dem Bayerischen Wald, dessen Anfang die Art der Passionsdialoge beherrscht. Von dem Anschlag der Teufel ist wieder nur eine Rede übriggeblieben, die den überhaupt karg behandelten Judas als schon verführt nennt. Nach der langen Bußpredigt des Todes mischt sich aus Cochem entlehnte Prosa mit Resten von Knittelversszenen.

Die Abkürzung bei dem pantomimisch abgetanen Trinken und Würfeln (oder improvisiert?), die geradezu an den Lakonismus des kurzen Benedictbeurer Passionsspiels aus den Anfängen erinnert, ist aus der Wandertechnik herzuleiten, denn Leute aus Grainet und Fürholz spielten auf Einladung auch auswärts in Gasthäusern und Scheunen.

Böhmens Anteil am deutschen Volksspiel ist alt (14. Jahrhundert: Prager Klage, Fronleichnamsspiel in Eger, 1449—1517 als ganze Heilsgeschichte in drei Tagen, von 1500 ab auch selbständige Passion). Aus Plan sind zwei Gründonnerstag-Texte von 1766 und 1710 erhalten (redigiert vom Maler und Spiel- und Prozessionsleiter Andreas Schmied). Nach einer Geißler- und Kreuzschlepperprozession stellten sich die Spieler zu beiden Seiten der Bühne auf. Der sparsamen Beschränkung auf Verhöre und Geißelung geht das mit Tweras übereinstimmende und aus Cochem genährte Gespräch zwischen Jüngling und Pilger voraus. 1770 wird bis auf das Verschachern Christi zurückerweitert. Auffallend ist das Judendeutsch in der Prosa, welche meist von den Juden (im Gegensatz zu den Standespersonen) geredet wird. In Neuwald bei Reichenberg wurde im 18. Jahrhundert gespielt. In Reichenberg selbst soll das Spiel an Kinder übergegangen sein — oft das Schicksal auf der Schwundstufe — wie auch in Graupen und Platten. In Nixdorf, wo 1796 ein Strumpfwirker eine geistliche Comödiantengesellschaft begründete, waren in der Schar der Gefangennahme auch Kinder. Über die ganze Karwoche erstreckte sich der Passion von Hohenelbe (Kirche und im Freien). Beim Zwickauer Karfreitagsspiel geißelten sich Büßer im Volk während der

Geißelungsszene. Am Kreuzziehungswege zum Kalvarienberg wurden hier wie anderwärts zwischen 1729 und 1749 Kapellen errichtet. Tod und Teufel trieben sich in der Menge umher. (In Schwäbisch-Gmünd kamen sie als Kassierer mit dem Zuschauer in Berührung, in Bruneck hielten Teufel die Ordnung bei der Karfreitagsprozession.) Niemes erneuerte 1922 eine 1669—1681 bezeugte Überlieferung.

Im Böhmerwald ist ein Passion aus Sablat bezeugt. Einen neuen Anstoß gab der im Sommer als Maurer, im Winter als Leineweber tätige Paul Gröllhesl, als er 1816 in enger Anlehnung an Cochem für den Markt Höritz ein Trauerspiel in zehn Aufzügen einrichtete. Obwohl er die ältere Überlieferung beachtete, riegelt er sie damit ab (Spielorte: Wallern, Tisch, Polletitz, Kalsching, Kirchschlag u. a.).

Ursprünglich spielte man im einfachen Sonntagsgewand. Ein besonderer Theaterbau mit Dekorationen eines Ateliers wurde 1893 errichtet. Der durch keine Vorbilder aufgeblähte Stoff verdichtet sich auf wenige Geschehenstage. Energisch werden Szenen zusammengelegt, indem z. B. Maria „die arme betrübte Wittib" vor dem Gefängnis erscheint, aus dem Christi Stimme tönt. Erst am Jahrhundertende nahm man lebende Bilder und den Oberammergauer Einzug auf.

Eine zweite Fassung schuf Gröllhesl 1848 für Tisch. Die sogar bis Steiermark wandernde Gesellschaft von Tweras gab ein Spiel, das der Vorbeter und Brautweiser Pangerl nach Höritz und Cochem gebildet hatte. Die hinter der Szene gesungenen Chorlieder stammen aus einem Wallfahrer-Gesangbüchel (zur Verwendung vor den Stationen). Zur Handlung treten Bilder mit Gesang (7 Schmerzen, Grablegung, Auferstehung). Dadurch entsteht wieder eine starke Beziehung zu den Passionsliedern (s. oben). Eine merkwürdige Abart stellt das wahlweise zum Dreikönigs- oder Leidensspiel zu gebende Vorspiel aus Friedberg, das in den sechziger und siebziger Jahren durch Wanderdarsteller fast im ganzen Krummauer und Kaplitzer Bezirk verbreitet war. Der Prosapassion ist mit Hilfe epischer Exposition und Erzählbrücken wegen des geringen Wanderpersonals auf ein Äußerstes zusammengedrängt. (Tod durch Hauptmann berichtet.) Annas ersticht sich am Schluß und wird wie Herodes vom Teufel geholt.

Aus Österreichisch-Schlesien stammt der bis ins 17. Jahrhundert zurückreichende Zuckmantler Passion mit den barocken Modeeinflüssen in den auffallend kurzen Versen. Das „Echo" hat hier der Teufel übernommen, der Judas' Monologverse variierend wiederholt. Im Paradiesprozeß war der Heilige Geist durch ein Transparent im Hintergrunde dargestellt. Mit der Austreibung beginnt das Zwischenreden der „Moral gegen das Volk". Gleich folgt gemäß jüdischer Redeweise das Schachern im Tempel, bei dem der Hohepriester probat beteiligt wird, so daß er ohne Verzug durch Entsendung eines Herolds zur Rachetat in eigener Sache schreiten kann. Oft erscheint Maria. Sie scheucht Petrus mit einem Blick, so daß der Reuemonolog erst nach Marias Abgang stattfinden kann; auf dem Kreuzweg fällt sie dem Sohne um den Hals und wehrt die Häscher ab.

Die Pilatusfrage nach der Wahrheit wird beantwortet, aber nicht so mutig wie im alten Frankfurter Passion. Den Weg der Judasrotte füllt eine Arie aus. Besonders merkwürdig ist die Ausdehnung der Arienfreude auf die Bekehrung des Longinus, der recht soldatisch anfängt. Der Vorhang wird in deutlicher Vorliebe für kleine Bildausschnitte wiederholt nur halb aufgezogen. Judas wird mit Gesang und Tanz abgenommen.

In den östlichen Sprachinseln hat der Passion kein starkes Nachleben gefunden, obwohl am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts Passionen festzustellen sind (Bartfeld, Ödenburg 1664 Passionsspiel mit folgendem Geißlerzug).

In Gegenden, in denen der Passion ausgestorben war, boten ihn kleine Berufswandertruppen. Zwei solche Handschriften (angeblich aus der Feder eines aber in München unbekannten geistlichen Rates) befinden sich in der Sammlung des Verfassers; nach den Spieleintragungen drang der Text auch in alte Passionsorte ein (1883 viermal in Villingen und Donaueschingen). In Sachsen wurde 1843 auf Grund einer Passionsaufführung ein Verbot religiöser Handlungen für alle Gesellschaften erlassen.

Das Leidensoratorium als Ersatz für den Passion findet sich nicht nur in protestantischen Gegenden (vgl. Peters Angaben über einen 1656 durch den Chirurgus Heinr. Proßig verfaßten Text aus Jauernig, wo sich der Passionsgesang bis tief ins 19. Jahrhundert hielt). Eine Umbiegung des Passions in eine Oper schien wohl ein Mittel, den Verboten zu entschlüpfen. Ein solches zweitägiges „großes musikalisches Drama" mit Vorbildern und eingeschobenen Passionsszenen (unter Einfluß von Schwäbisch-Gmünd) war das Mach-

werk von Rittershausen (s. oben). In Burgau war dafür 1816 das Theater „mit Parterren und Galerien" fest gebaut und ganz gedeckt; es fehlte nicht an barocken Effekten (Umwandlung des Paradiesbaumes in das Kreuz mit Leidenswerkzeugen).

Ein eigenartiges Heischespiel aus dem Totentanzbereiche war am Sonntag vor der Karwoche das „Tudtench" in der Saazer Gegend. Ein Stangenreiter sagt es an. Sein Bruder meldet den König. Als der die Hochzeit seiner Tochter anrichten will, packt sie der Tod mit weißer Larve, den ein Ritter niedersticht: Hat sich das alte ergreifende Gespräch des Ackermanns von Böhmen (Johannes von Saaz) in der gleichen Gegend durch Einwirkung eines Jahreszeitenstreites in einen optimistischen Totentanz gewandelt, der Sinnbild für Christi Sieg über den Tod ist?

Schon im 15. Jahrhundert gab es besondere Ölberglieder. Messen wurden auf dem Kirchhofe inmitten der Gräber abgehalten. Dafür errichtete man mit Häschern, Blumen und Getier sehr realistische polychromierte Steinölberge (oft mit Kanzel daneben) auf dem Kirchhof oder inmitten von Kreuzgängen (zwei Typen: panoramaartig, in Kapellenbaldachin oder Nischen aufgebaut: Offenburg, Neuffen, Beuren, Straßburg; freiplastisch: Ulm und Speier). In Wien konnte in St. Stephan zugunsten der Passionsbühne der Ölberg weggeräumt werden. In dem Gesuch der Gemeinde Steinhöring wurden 1816 die „Bilder" als „bleibende Belehrung für Verstand und Herz" gerechtfertigt. Von den beweglichen Ölbergen haben sich einige bis auf unsere Zeit erhalten bzw. sind erneuert worden: Franziskanerkirchen Dietfurt und Berching. (Berchinger „Angst" = Andacht zur Todesangst 1516 gestiftet, durch Zustiftung auf jeden der sechs Fasten-Donnerstage erweitert, 1806 erneuert, 1880 unterbrochen und 1928 wieder eingerichtet.) Der singende Christus fällt in Berching dreimal nieder. Das beleuchtete Kreuz senkt sich jedesmal herab und berührt Christi Schulter; auch erscheint der Engel in diesem an die Predigt angeschlossenen Spiel. In Dietfurt, wo die Einrichtung 1680 erfolgte, ist Christus eine Figur. Neben solchem geistlichen Puppenspiel ist die Darstellung im Ausschnitt des großen Altargemäldes in Dießen mit dem „theatrum mundi", d. h. dem mechanischen Theater, zu vergleichen. Das 8 m hohe Gemälde wird in eine Versenkung herabgelassen und gibt den Raum für ein theatrum sacrum frei, wie es Dubreuil und in anderer Art als besonderen festen Aufbau Pozzo und Gius. Galli-Bibiena in Kupfern dargestellt haben. Überlebensgroße Flachfiguren stellen Passion, Auferstehung, Himmelfahrt und neuerdings auch die Geburt dar. Bezeichnend für die Sentimentalität ist der Handkuß eines der Putten auf das Wundmal in Christi Hand. (Mechanische Auferstehung in der Schweiz [Zug] bis in die fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Ölberge in Bayern im 18. Jahrhundert: Aibling, Grafing, Mailing, Tüßling.)

Der Probst zu Waldkirch brachte 1528 den Markgrafen von Baden zu gesetzlicher Einschärfung der Grablegung und der Auffahrt. Die Zimmerische Chronik berichtet von einem Grafen v. Z., der auch angesichts des neuen Glaubens auf die Himmelfahrt und Ausschütten von Feuer und Wasser vom Gewölbe nicht verzichten wollte (III, 161). Andachten mit beweglichen Figuren wurden 1782 in Salzburg verboten. Außer dem dort erwähnten Heiligen Grab mit „rührendem Maschinenwerk", sich drehenden, mit Fischen gefüllten Kugeln oder kleinen Springbrunnen hat sich einzelnes bis heute erhalten. So kann man in Schönau (Bayerischer Wald) Himmelfahrt und Ausgießung des Heiligen Geistes (durch das Heilig-Geist-Loch) sehen (Photos in Sammlung des Verfassers).

Neben das Spiel des Passions tritt in der Gegenreformation der verkleidete Zug am Karfreitag, der sich mit Spiel durchsetzen, in ihm gipfeln oder (meist nach dem Pilatusurteil) von ihm ausgehen kann. Zweifellos ist die ältere Fronleichnamsprozession das Vorbild. Aber besondere Voraussetzungen der Gegenreformation fördern: Bußübung, die in der Prozession zur Schau gestellt wird, kann im Beichtstuhl angeordnet, als Bruderschaftspflicht oder freiwillig übernommen werden (Geißler, Kreuzschlepper, „Ausgespannte", Dornengekrönte, Büßerinnen in rauhen Kutten; kindliches Vorspiel in kleinen Kreuzträgern, die z. B. in Rosenheim, Köstlarn, Wasserburg, Schwäbisch-Gmünd und Tamsweg dem zwölfjährigen Jesus folgten). Rechnungen für Reinigung der Kutten und Geißeln sowie für Wundbehandlung bezeugen den blutigen Fanatismus; immerhin ließ roher Mutwille in Hohenelbe beim Vorbeigehen an Mädchen fester zuschlagen, so daß sie mit Blut bespritzt wurden. Öffentliche Geißelung läßt sich schon 1260 in Trient und München belegen.

Geißlerzüge sangen zur Notwende durch das Land. Jesuiten (mit der Neigung zur intellektuell-spiritualistischen „Führer-Scholastik“ [Dörrer]) und Kapuziner (mit bewußt volkstümlicher Gestaltung der wandelnden biblia pauperum) durchdrangen dann zur Ausbreitung des Glaubens die am Ende des 16. Jahrhunderts auflebende Askese mit dem Schauspieltrieb, dem sie das „Figurale“ hinzugesellten. Akademische Sodalitäten, bürgerliche Bruderschaften und Zünfte wetteiferten in verschwenderischer Ausstattung an Kostümen, Sinnbildern, Attributen, Tragbühnen, Wagen, Passionsfahnen und Transparenten. Zum Beispiel in dem kleinen Mindelheim wurden 1756 nicht weniger als 84 Gruppen gezählt. Pferde traten in großer Zahl auf, die Schaubarkeit der meist im nächtlichen Fackellicht vollzogenen Prozessionen mehrend. In Tamsweg geleitete 1692 die „Türkische Kavallerie“ den scheinbar von drei Straußen gezogenen Wagen des Salomo, dem sechs Mohren zur Seite ritten. In Hohenelbe fuhren die Todsünden im Wagen: hinter dem Rentmeister als Geiz der Teufel auf einer Schatztruhe wie auf dem Plutuswagen des „Faust“. In Wasserburg zählte man 1692: 54 Pferde. Das Reiten der Hohenpriester war schon bei Martin von Cochem vorgebildet. Die Liebe der Tiroler zur „figurierten Prozession“ war so groß, daß sie eine Landshuter Schlittenfahrt von Studenten parodierte. Bis Heidelberg, Trier und darüber hinaus erstreckt sich die geistliche Maskerade. Im Rokoko traten (wie in der Fronleichnamsprozession) allegorische Gestalten und tüftelnde Anspielungen immer mehr hervor, das Erzählen verdrängend. Der Brauch hat vorreformatorische Wurzeln. In Sillian waren Geißler und Passionsdarsteller in einer bis mindestens 1316 zu verfolgenden Bruderschaft vereinigt. Die Spielprozession trug die Darsteller zum Schauplatz heran. In Frankfurt zog man am vorletzten von vier Spieltagen auf Umwegen durch die Stadt. Nach Beendigung der Spieltage wurden die Kreuze in feierlichem Zuge vor der Stadt aufgestellt. 1498 ziehen die Figuren des Passions zu Fronleichnam mit: der fünfte Christus ist erst der Spieldarsteller. Auch innerhalb der geistlichen Spiele des Mittelalters bildeten sich immer wieder prozessionsartige Züge (Ausführung, Grablegung, Gang zur Vorhölle, Zug der erlösten Vorväter). Trotz der Enge der Kirche heißt es in Sterzing am zweiten Tage manent in processione. Als in Lauingen (Schwaben) die Prozession verboten wurde, schwärzte man sie zum erlaubten Passion verkleinert wieder ein (1788).

1489, 1495 und 1511 wurde in Bozen der ganze Passion durch einen Umgang ersetzt. Deutzer Bürger wollen sich bei versagender Spielerlaubnis 1569 in Köln mit dem Umzug der „Judith-Spieler“ begnügen. Nach dem theresianischen Verbot trat in Tirol wieder umgekehrt der Passion an die Stelle der Prozession (Hall, Schwaz, Rattenberg, Kufstein, Bruneck). In Meran versuchte man schon 1737 beides zu trennen, aber Stiftungen hielten den Zug am Leben. Keineswegs schloß die Prozession einen vollständigen Passion aus (in Köstlarn wurden Verse aus dem Leidenspiel beim Bußgang wiederholt). In Innsbruck gab es am Karsamstag eine Wiederholung mit Besuch der „Gräber“.

Durch Verbindung von Prozession und Spiel konnte die Stadtarchitektur wirksam einbezogen werden: in Hohenelbe wurde Christus nach den von Montag bis Mittwoch dauernden Verhören im Rathause gefangengesetzt; in der zweiten Woche spielte man bis zur Auferstehung. Dazu gab es auf der „Schau- und Trauerbühne“ eine Parallele Jonas—Christus und bei den Augustinern ein Oratorium vom guten Hirten. In Meran vollzog sich in den Arkaden die Kaiphasszene, ein Obstgarten war Gethsemane. In Kufstein wurde Christus ins Rathaus geschleift und dem Volke dargestellt. Nach dem Urteil beginnt der große Zug, in dem sich innerhalb des Alten Testamentes auch der Triumphwagen der Judith findet. Die beste Anschauung gewährt das große Album der Trierer Karfreitagsprozession, die schließlich den Schülern der Jesuiten verboten wurde. Bezeichnend für die Inszenierungstechnik ist der Handlungsersatz wie das Band, mit dem der Engel das Opferschwert Abrahams zurückhält.

Anschluß an die Passionspredigt ist z. B. in Weyarn bezeugt. Daß die Kapuziner schon früher Szenen mit der Predigt selbst verbanden, ist aus der Geschichte des Dramas bekannt: in Aegeri im Kanton Zug hatte der Prediger 1668 einen „Ecce homo“ und eine mater dolorosa auf der Kanzel. Ein seltsamer Rest von „Oelbergen“, Passion und Bußprozession ist die Pantomime in Treßdorf im Mölltal, bei welcher die Häscher Larven trugen: alle Spiel- und Brauchformen sind in diesem Konglomerat verbunden (vgl. Graber, Volksleben). Stattliche Reste finden sich in Spanien. In Mendrisio (Schweiz) ist eine ganze Prozession erhalten. In Menden (Westfalen) und auch anderwärts geht ein Christus mit und tut seine „Fälle“. So waren in Zuckmantl nach dem Aufheben des Passions noch lange die „Blutmänner“ übrig, im Mölltale in Kärnten blieb die Kreuzziehung. Die Pilger, von denen Stefan George aus seiner Jugend berichtet, können von Kuttenbüßern stammen (aber auch „geklaidt Pilger“ 1674 im Augustiner Kloster Schönthal und Kuttenträger in München zu Fronleichnam).

Im Vergleich mit der Charfreitagsprozession bescheiden, aber ungemein verbreitet war der Palmesel. Schon aus dem 10. Jahrhundert ist aus Augsburg der Einzug bis zum Perlach-Hügel bezeugt. Überfahrene Palmzweige galten als Unwetterschutz. In Trier wurde der Bischof mit dem Palmzweig berührt: so ist die „Lebensrute“ ganz ins Christliche gewendet. Die Zuschauer waren alle Volk von Jerusalem. Aber dennoch blieb es im allgemeinen bei der Figuraldarstellung, die anfänglich aus der Scheu entstand, die höchsten

Personen (auch Maria) lebendig zu zeigen. Der Holzesel erklärt sich aus dem in Konstantinopel 680/681 erlassenen Verbot, Tiere in die Kirche zu bringen. (Ausnahmen in Northeim und Quedlinburg.) Zwischen Darstellung und Puppenspiel steht der Christus mit beweglichem Arm in Aachen. Ein heiteres Satyrspiel ergab sich am Nachmittag, wenn die Knaben vom Mesner den Esel für eine Heischefahrt liehen oder die Mütter ihre Kinder darauf reiten ließen (Zauber wie beim Kindelwiegen); der hohle Esel in Nonnberg soll Feigen und Backhörndel gespendet haben.

Bis in die Gegenwart hat sich der Brauch erhalten (Pusch bei Hallein, auf Bahre getragen, wie auch früher mancherorts), z. B. Köln-Mülheim, Thaur bei Hall, Heischezüge der „Pueribuben", d. h. der Meßjungen in der bayerischen Oberpfalz, bei Regensburg und im Bayerischen Wald (Photos aus Kößlarn nach dem Hochamt), Rückbildungen Landsberg a. d. W. und im katholischen Schwaben). Die Aufklärung wütete auch gegen diesen Brauch, der vielleicht einmal die heidnisch-germanische Umfahrt missionarisch ersetzt hatte: das Eselchen von Nonnberg mußte gevierteilt werden; zum Beweise des Gehorsams erhielt das Salzburgische Konsistorium ein Stück davon.

An Alter und Pracht überragt das 1264 gestiftete, von der guten Jahreszeit begünstigte jüngste Kirchenfest der Fronleichnam die Karfreitagsprozession. Bereits 1366 werden in Prag theatralische Spiele und Gaukeleien verboten und 1384 untersagte man den Geistlichen die Teilnahme an der Aufführung. Später war die Kirche freundlicher, denn z. B. in Friedberg und Zerbst wird Ablaß gewährt; in der Stiftungsurkunde der Friedberger Spielbruderschaft werden lediglich Bedenken erhoben, daß die mimische Prozession am Feste selbst die Bewohner der Umgegend von ihren Pfarrprozessionen weglockte (Verlegung auf Oktav oder den Montag, z. B. Marburg, Zerbst, Tamsweg u. a.). Die Prozession wurde zur öffentlichen Angelegenheit: der Rat von Zerbst schickte einen Kollektenbrief rund, als der Fundus verbrannte.

Aus Künzelsau (Württembergisch-Schwaben) ist ein ausgedehnter Spieltext (5600 Verse) von 1479 mit Zusätzen späterer Aufführungen erhalten. Der Grundgedanke der Verherrlichung der Eucharistie überwuchert die schrankenlose Freude an der Mummerei, die im Spiel auf drei Stationen gipfelt (von dem durch den rector processionis ausgedeuteten Sinn des skizzierten Alten Testamentes bis zur lehrenden [Apostel], leidenden [Märtyrer] streitenden [Disputation mit Synagoga], siegenden Kirche und dem Weltgericht). Alle Stoffkreise des mittelalterlichen Dramas strömen in dieser großartigen wandelnden Heilsrevue zusammen. (In Calw 1498 ein drama bibliorum und früher und später [1407, 1502] in der Fest-Oktav ein Passion.) Schon Künzelsau hatte stellenweise reinen Aufzugscharakter mit Erläuterung der Figuren. In Zerbst ist gar der Dialog durch aus der bildenden Kunst entlehnte Spruchbänder ersetzt (Erläuterungsbeschriftung auch im Barock). Auch in Freiburg bestreiten die Zünfte die einzelnen Gruppen. Der Übergang von der Prozession zu einem großen Spiel auf dem Münsterplatz läßt sich in zwei Freiburger Texten (1516: 2372 Verse und 1599) trefflich beobachten. Fischart verspottete das „hurtige" Abwickeln: Cain hat keine Zeit, Abel zu erschlagen, abgesehen davon, daß der Prozessionstechnik ein Fortschaffen der Leichen Schwierigkeiten machte. Aus szenischem Zwang muß der Versucher selbst den Paradiesbaum herantragen, der im Zuge meist in der Adam- und Eva-Gruppe mitgeführt wird. Das Ursula-Schiff, neben dem von einer Jungfrau am Bande geführten Drachen (vgl. Gemälde der Gudula-Prozession in Brüssel) das Hauptstück, wurde 1557 den Schererknechten zu teuer. Auch der große Passion, der sich aus der schon 1516 auf dem Münsterplatz dargestellten Kreuzigung entwickelte, bleibt stark Bewegungsspiel. Wenn im dreitägigen Egerer Passion (mit Altem Testament) Sprunghaftigkeit auffällt, ist das vielleicht Einfluß der 1446—1481 in Eger belegten Fronleichnams-Darstellungen. Bescheidene Ansätze liegen im ausgehenden Mittelalter neben großen Aufzügen (Eichstädt und Nürnberg nur Engelsknaben neben dem Traghimmel, dagegen Ingolstadt 1507 als Eingang der „lintwurmsritter" St. Georg und dann je 33 Bilder aus Altem und Neuem Testament, am Schluß noch Heilige, Evangelisten, Kirchenlehrer und Jüngstes Gericht).

Die Reformation machte dem „Brangen" mit dem „lateinischen hergot" vielerorts ein Ende. Aber in München kommt erst 1544 die Sitte auf. Jesuiten und insbesondere Kapuziner griffen den Brauch wieder „zum Staunen der Katholiken und Gegner" auf, weil sie mit volkstümlichen Mitteln aufs Volk einwirken wollten. Wo die Zünfte nicht wetteiferten, setzten die Jesuiten in Köln ihre Katechismusschulen ein. Das der Pfarrei St. Ursula zugewiesene Schiff ihrer Patronin griff das Motiv des Wagenschiffes auf, das im Rheinland vor den Trionfi der Renaissance von Zeit zu Zeit überraschend auftauchte (s. S. 47: Cornelimünster; in Köln Einzug der Isabella). Die prunkvollste Steigerung auf deutschem Boden erzielte München, wo zeitweise drei Stadel zur Aufbewahrung eines Fundus notwendig waren, der sorglich vor den Schweden geflüchtet wurde. (1574 nicht weniger als 1439 Personen — Inventar von 1627 auf 250 Blättern, d. h. 72

mehr als 1592; gedruckte Ordnungen seit Wilhelm V.) Unbedenklich griff man in die antike Mythologie. Beim Fürsteneinzug wurden Schaubühnen mit lebenden Bildern am Wege für den Einen errichtet, beim Einzug des weltherrlichen Christus wurden Trag- und Wagenbühnen dem ganzen Volke zugebracht.

Wie auf der jungen Opernbühne Italiens erschienen Gestirne auf Wagen. Mohren mit „schenberten" führten klingelnde Elefanten und beladene Kamele. Pharao hatte 1627: 106 Reiter. Bei dem Triumphwagen des Königs wurde gar ein zahmer Leopard mitgeführt. Schon früher hatten sich die Kistler zur Arche seltene Tiere geliehen; in Landshut flog bei jedem Evangelium eine Taube aus der (wasserspeienden!) Arche. In Landshut wurde sogar des Herzogs wegen 1593 die Prozession wiederholt. Die Zünfte gingen im 17. Jahrhundert zurück. Aber die Corpus-Christi-Bruderschaft ließ sich auch in Märkten und Kleinstädten die Prozession angelegen sein, die auf Dörfern in einen Flurenumgang überglitt. Zu letzter großer Steigerung setzt das 18. Jahrhundert mit starker Neigung zur Allegorie ein (bezeichnender Überwuchs in Eichstädt 1749 — 4 Kupfer mit 50 Gruppen aus Landshut).

Gut hält sich der miles christianus Georg (z. B. mit Drachenstich auf besonderer Bühne als Abschluß). Erst 1878 wurde in Furth (wie schon früh in Bozen) der Drachenstich auf den Nachmittag verlegt. Sonstige Reste haben sich zum Teil bis in die Gegenwart gehalten (in Mittenwald u. a. Notburga noch in den achtziger Jahren, getragene Sinnbilder, Reste von Bruderschaftstracht, Panzerreiter in Landshut, in Köln bei „Römerfahrt" zwölf Apostel mit Stäben). David mit der Harfe tanzte lange; in Köln verwandelte sich ein Vortänzer mit der Davidsfahne an einem umgehängten Trinkhorn in das „Gecke Berndchen" in der Gruppe der Hilligen Mägde und Knechte des Karnevalszuges. 1563 ist in München schon ein Riese als Herold des ganzen Umgangs erwähnt. In Tamsweg zeigt sich schon im 18. Jahrhundert Samson beliebt (vgl. Gigantones in Spanien). Er blieb bis heute mit anderen Figuren.

Das Spielelement fehlte nicht. Außer Jesuitendialogen sind vier Ürdinger Prozessionsspiele erhalten geblieben. In Tamsweg wurden die „Figuren" (wie früher die Turnierschaustücke) durch darunter gespannte Zugtiere (hier Ochsen) bewegt; jede „Figur" hatte einen Boden für die „Kameti", zum mindesten schrien sie im Vorbeifahren „einem Prödinger ähnlich" die gelernten Reime aus, die der „Processions Meister", vorsorglich zum Einhelfen bei sich trug. Am zweiten Montage nach Fronleichnam (Bruderschafft Montag) gab es eine neue Form des „Ochsenprang" in 32 Gruppen. Um eine Spielbühne zu gewinnen, ließ man die Prozessionswagen auf dem Markt zusammenfahren und verband sie mit Brettern. (Gleichartig die Inszenierung spanischer Autos).

Man spielte die schönsten Begebenheiten der Bibel, aber auch den „Heiligen Lienhart, die Brigitä, die Magälenah, den guth Hirtten und das Hoch wirdige gut" (Kochers Chronik). Aus Kärnten, Steier und dem Lungau kamen die Zuschauer als „Kirchfahrer". In Ödenburg (Ungarn) ließ man 1664 ein „Mysterium über den allerheiligsten Leichnam" auf einem Triumphwagen fahren. Das Ramingsteiner und Oberndorfer Goliath-Spiel kann gut ein vertragener Rest von Prozessionsspiel sein (die Kürze beider ist auffallender Hinweis). Der Bozener Umgang ist eine Ausnahme. Bereits im 15. Jahrhundert ist er in Übung; Zünfte und Ritter steuern ihre Schutzpatrone bei. Später suchen die eifrigen Kapuziner Einfluß zu gewinnen. In der Beschreibung von 1611 wird zwischen dem Umgang am Vormittag und dem mit 1750 Versen versehenen „actus" am Nachmittag (mit erneutem Aufzug aller) unterschieden, einer an Selbstvorstellungen und Monologen reichen Abkürzung der Heilsgeschichte auf der Bühne des Musterplatzes. Ein mitteldeutsches Fronleichnamsspiel (Handschrift aus Neustift, jetzt in Innsbruck) hat auf den Auftakt eingewirkt, auf die Passionsszenen aber der alte Tiroler Passion; der dritte Teil bringt Legendenerzählungen der Tiroler Nothelfer. Den Beschluß macht Georg, den bis an den ersten Stock reichenden und von drei Knechten bewegten „Wurm" tötend, der zuerst 1483 als reparaturbedürftig erwähnt wird. Nebeneinander besteht hier Figuralprozession und Prozessionsspiel an einem Ort. Ungeheuer stieg der Prunk nach dem Dreißigjährigen Kriege. Aber der Text wurde erst 1714 barock (Alexandriner), bis 1751 das Verbot einschlug, das nur 1753 noch ein abgenötigtes Aufflackern ermöglichte.

Die Figuralprozession wurde auch auf andere Kirchen- und Heiligen-Feste übertragen. Gemälde von der Übertragung der Gebeine des seligen Heinrich 1759 und des Heiligen Cölestin 1679 haben sich in Bozen erhalten, in Wien ein Festzug des Heiligen Jacob (Albertina). Eine Tafel im Sterzinger Rathaus berichtet von der Überführung der Reliquien des Heiligen Deodatus 1702 (vgl. für Tirol eine Zusammenstellung von Dörrer). Die Prozessionen zu Ehren der Kirchenpatrone blieben bis heute in Resten wirksam (Engel führen den Pflug des Isidor, Schäferinnen und Notburg gehen mit, und die Seele, ein Kind, wird von Engeln geleitet).

Die Figuralprozessionen und Heilsrevuen haben für das Volksschauspiel große Bedeutung: man kann sie mit Schwämmen vergleichen, die alte Spiele aufsaugen und sie und aufgenommene barocke Elemente wieder abgeben, neue Spiele zeugend. Ohne weiteres ließ sich der Stil des Prozessionsspiels für Einkehrspiele verwenden, wie es sich bis Masuren und bis zur Bukowina beobachten läßt.

Oft mündeten Prozessionen in ein Spiel aus (St. Veit, Laurentius — Nachweise für Bayern, Moser, Kiefersfelden, S. 154). Wenn Luzifer zum Prolog in Kiefersfelden aus der Prozession auf die neben dem Friedhof errichtete Bühne sprang, gewann der Umzug wieder die Aufgabe der mittelalterlichen Spielprozession.

Die Spiele des weltlichen Jahreslaufs haben sich nicht so entwickeln können wie die geistlichen, da eben von der Kirche tunlichst alles ad maiorem Dei gloriam umgedeutet wurde (Jahreszeitenstreit, Fruchtbarkeitsgeister s. oben). Das Garben-Opfer an mit Furcht und Hoffnung verknüpfte Geister führte nicht zur mimischen Darstellung (s. S. 104 die Gründe). Wenn bei dem „Haferfahn" im Kreise Neiße die ohnmächtige „Haferbraut", die mit dem „Bräutigam" auf einem Wagen fährt, vom „Feldscher" mit Schere, Pflaster, Spritze und Kümmelflasche ärztlich betreut wird, so ist das keine eigentliche Erntеposse, sondern ein Bereichern des Zuges mit freischwebenden Motiven (s. unten). Dagegen weist das kärntische Spiel der „Brechelhochzeit" am Ende der Flachsbearbeitung auf alten Geisterglauben und Fruchtbarkeitssegen, während das Beschlagen beim Schimmelreiter zu verbreiteten Wandermotiven gehört (Graber, S. 349ff.). Ganz jung sind die aus dem Vereinsspiel entlehnten Jessener Ernte-Dramen (s. S. 108). In herbstlichen Umritten ist zum mindesten das Mimische nicht mehr erkennbar (s. S. 111). Nach dem Ausdreschen beginnt die relative Muße des Bauers und zeugt ländliche Gesellschaftsspiele mit geringem oder improvisiertem Text, aber mit stark mimischem Gehalt und auch eigentliche „Drischelleg"-Spiele und -Predigten. Der bis zum Weihnachtsstubenspiel vorstoßende und ohne Bühne in Tenne und Scheune verwirklichte Spielplan von einfachen Dialogen und dem späteren Übergang zu Ritter-, Räuber- und Märtyrer-Stücken ist von Hartmann für einen engeren Bezirk erfaßt (S. 176), ehe die Dreschmaschine vollends ihre zerstörende Wirkung ausübte.

Ein Verfasser erfolgreicher und verbreiteter Drischellegspiele war ein „ausgejagter Salzburger Student" namens Ferd. Joly, der in Kay „privatisierte" und 1823 starb. Er war Lohnschreiber, Kirchen-, Spott-, Totenlieder- und Komödiendichter. Zeitsatire, wie vieles bei ihm, ist das Spiel von den „Untersbergern", d. h. spannlangen Geistern, die mit ihrem „General" Kaiser Friedrich im Berge hausen. Der wieder einmal erwachte Kaiser droht der Zeitverderbnis, die Weltgerichtsschlacht auf dem Walserfeld verkündend; witziges Gespräch zwischen dem Bajaz (auch den Salzburger Hanswurst verwendet Joly) und einem Untersberger-„Mandel" leitet zum Schlußlied. Hartmann schreibt ihm auch humorvolle Hirtenspiele zu. Durch Bajaz, einen alten verdrossenen Bauern und die Vermehrung der Streiter gewinnt das Spiel von den „vier Jahreszeiten" Humor und Schwermut zugleich, vor allem aber eine ausgebreitetere Szenenführung. „Die alte und die neue Mode" satirisch wie in einer dramatischen Bauernpredigt zu mustern, wird sogar Faust bemüht. Bauernpossen, in die sich der Tiroler Ölträger mit seinem Dialekt einmischt, gemahnen an die „Nachspiele" (s. unten). Bis zum kurzen „Verlorenen Sohn" reicht das Schaffen dieses wahren Volksdichters, den das Versemachen sogar nachts nicht ruhen ließ.

Mit der Fastnacht entschlüpfte das Volk dem kirchlichen Gängelbande so, daß die Orden eigens fromme Spiele der Anti-Fastnacht mit bewußter Volkstümlichkeit, insbesondere in Bruderschaften und Bürgersodalitäten ansetzten. Diese Besorgnisse waren nicht unbegründet, denn wie in der Schweiz im rhätoromanischen Castasegna die Knaben mit einer Lärmmusik das Gras wachsen machen, so glaubten die Tiroler, daß Unterlassen der Fastnachtsmummereien, besonders des Perchtenlaufens, eine Mißernte bringe (Hörmann; von Tschudi in der Schweiz schon 1528 berichtet). Zumal in den katholischen Gegenden ist ein bunter Gestaltenzug mit vielen alten Einsprengungen entfesselt (s. oben und S. 34ff.). Da Luther das Fasten ablehnte, war das vorherige Austoben der Lebensfreude eigentlich nicht notwendig, doch haben Protestanten und Reformierte sich auch ihre Fastnachtsfreude gesichert. Der Rausch der Freude lockert die Hemmung zum Andersseinwollen und Darstellen und entbindet die Phantasie, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß er der ausgewogenen dramatischen Gestaltung entgegensteht. Daß Züge Spiele schaffen können, verrät die Hauptmasse der Nürnberger Fastnachtsspiele von Revuecharakter, man fühlte die Notwendigkeit, die in das Haus eindringenden Masken vorzustellen, und so reihten sich anspruchslos derbe Sprüche aneinander. Das bewirkte nicht etwa der offizielle Schembartlauf, der zwar in dem Sturm Elemente eines mimischen Frühlingskampfes besitzt, aber doch eine städtische Stilisierung darstellt: es sind die freien Lauf- und Reimrotten, die zur Spielrotte werden.

Auffallend ist in Tirol, in der Schweiz, in Schwaben und anderwärts die Macht, die Jungmännergruppen und „Knabengesellschaften“ (mit anerkannter Gerichtsbarkeit) haben. So ist es naheliegend, daß sich in der zweiten großen Gruppe der Tiroler und Nürnberger Gerichtshandlungsspiele das Rügegericht von Altersklassen und Männerbünden bis in die Gegenwart, Spiele zeugend, fortsetzt. Ein lärmendes Volksgericht des „Haberfeldtreibens“ hat noch keine Gestalt, das feierlich-zeremonielle Verlesen des Fastnachtsbriefes (oft durch Ortsfremde) ist noch keine dramatische Form oder hat sie bereits verloren, aber mimisch ist sie fast durchweg. Schon die Zimmerische Chronik erwähnt ein solches „schemmengericht“ zu Meeringen, in dem die Verkehrtheiten des Jahres dargestellt werden. Solche Narrengerichte (z. B. Stockach) und „Parlamente“ gab und gibt es noch in Fülle.

In Brixlegg wurden z. B. 1862 die „Milchverteuerer“ aufgeknüpft, nachdem das um den Galgen der Wagenbühne versammelte Kriminalgericht getagt hatte: zur passenden Strophe des abschließenden Spottliedes holten kleine Teufel die Übeltäter wie Judas in die Hölle unter dem Wagen. In Wörgl (Tirol) wurden solche Rügelieder wider den Schaden einer Schweizerei und der Eisenbahn auf den Wagen wenigstens teilweise pantomimisch dargestellt. In Mittenwald wird auf dem „Kohlenhaufen“-Wagen heute noch ein Eheprozeß mit dem Hineinschieben des Mannes in den Meiler beendet (vgl. den Backofen, mit dem in Zurzach Narren umherzogen, dessen Hauptaufgabe das fastnachtliche Schwärzen war, vielleicht ein Erbstück der geistlichen Prozessionstechnik: der Blechpfennige streuende Antichrist wird in der Dresdener Johannsprozession von einem „Backofen“ begleitet — aber auf deutschem Boden gab es schon in Lübeck bei der Zirkelgesellschaft Wagen-Fastnachtsspiele (Verzeichnis 1430—1515), die vielleicht von den Niederlanden und England beeinflußt sind — in der Gegenwart Wagenbühne in Malmedy). So gut in Tirol, der Schweiz, Salzburg wie im Allgäu, in Bayern und Schwaben war die seit dem 16. Jahrhundert belegte Altweibermühle beliebt (heute noch in Thüringen, s. Hahne-Niehoff). Ein regelrechtes Handlungsspiel aus Kiefersfelden beschreibt Pichler. Der alte Freiherr von Zimmern empörte sich in Meßkirch über das Verjüngen eines Greises, dem dann noch die alten peccatores ausgehauen wurden. Das Austreiben des Winters verdämmert in dem Bewerfen der Villinger „Wuschte“ und des Schweizer „Hegels“ (beide brettgepanzert). In Schwaben wurde eine Hexe gerichtet, wie vielfach der wilde Mann gejagt, erschossen und wieder belebt wurde (s. S. 44ff.). Zweifellos hängt das alles mit magischen Absichten im erneuernden Frühling zusammen. Aus dem Fruchtbarkeitszauber des Eggen- und Pflug-Ziehens durch alte Jungfern, die später meist durch junge Männer ersetzt wurden, entwickeln sich Spiele mit zum Teil vorhergehendem Gericht oder es wird (wie im Nürnberger Fastnachtsspiel) solcher Brauch dramatisiert.

Verwandt sind in der Schweiz und Tirol die Moosfahrten, von denen aber die geistlich-moralische Umbiegung im Muotatal ein Streit zwischen dem härenen Bußprediger und Bacchus kaum noch den ursprünglichen Zusammenhang erraten läßt und den Bereich des oft abgewandelten Wettstreites der Fastnacht mit verschiedenen Gegnern streift (schon Nürnberger Fastnachtsspiel Nr. 72 und 73 Vastnacht gegen Fasten, 1754 in Einsiedeln junge gegen alte Fastnacht). Wenn in Zürich der Metzgerzug mit Braut und Bräutigam „unzüchtig“ erschien, wird sich ein Spielbrauch entwickelt haben, dessen passendes Ende das immer wieder zu Fastnacht zu findende in den Brunnen- (oder auch Stadtbach)-Werfen war (Bullinger 1574). Fruchtbarmachen des Menschen und der Natur wurde wechselweise als Gleichnis genommen (vgl. auch Wasservogel und seine christliche Umbiegung im Nürnberger St.-Urban-Brauch).

Eine unbändige Lust zum Improvisieren und Spielen bricht sich Bahn, ob man nun bei Augsburg einen Ochsenkauf oder bei dem verbreiteten Blockziehen, das auch heute noch in der alemannischen Fastnacht Komödienlazzi erzeugt, einen Arzt den Bajaz operieren läßt, wobei durchaus an die vom Krämerspiel des Osterdramas beliebte Dramengestalt des Quacksalbers zu denken ist, die in Neithartspiel und Fastnachtsspiel einging. So ist die ganze Fastnachtslust mit Spielkeimen durchsetzt. Oft äußert sie sich nur in einer Steigerung der Komödienlust, wobei vielfach, wie z. B. in Köln, bei der olympischen Gesellschaft mehr Bürger- als wahres Volksdrama entsteht. Im Allgäu werden nach Umzügen mit dem Schinderhannes, dem Bayerischen Hiesel, Eisenbart und der Altweibermühle Stücke wie „Preciosa“, „Verschwender“ und „Bayerischer Hiesel“ gespielt oder Züge durch pantomimische Darstellungen wie „Deutschlands Errettung“, „Napoleon auf Helena“, „Tell“, „Salomons Urteil“ und „Joseph“ zeitweise ersetzt (Reiser).

Wie in Brannenburg eine Fastnachtsmaskerade von Andreas Hofer 1810 aus dem Wirtshaus in ein großes Schlachtspiel zwischen Bayern und Tirolern unversehens übergehen konnte (z. B. heute in Altusried noch beliebt ist), schildern die Gerichts-

akten im Münchener Kreisarchiv (Moser, Kiefersfelden S. 142). Die Stoffe sind oft befremdlich, so wenn in der Schweiz Tell-Aufzüge (zum Teil mit anschließendem Volksschauspiel) gegeben werden oder in Böhmen ein in friedliches Annehmen eines „Kur" und Wirtshausfreude ausmündendes Singspiel, ein Streit des Bauern mit den mutenden Bergleuten erscheint. Bis in den Aschermittwoch reicht in dem Fastnachtsbegraben (einer Puppe oder eines Festteilnehmers) mit der Parodie des kirchlichen Zeremoniells die Spiellust (auch auf der Kirmes gibt es solchen Brauch, am Rhein mit Prozeß über den „Zacheies"). Die Kämpfe mit zum Teil mimischer Einkleidung haben sich entweder aus dem Jahreszeitenstreit entwickelt oder auch aus den im Frühling durchgeführten Waffenmusterungen der Bürgerschaft (vgl. Moser in Bayerischer Heimatschutz 1933 und 1931).

Wie in der Fastnacht entwickeln sich auch in anderen Frühlingsbräuchen Spiele und Ansätze. Dabei zeigt es sich wieder, daß gewisse Formen in verschiedene Zusammenhänge eingehen können. In der oberen Steiermark wird Sommer und Winter je ein Sachwalter für einen förmlichen Rechtshandel beigegeben; jeder hat seine Anhängergruppe, die dreschend oder mähend die Arbeit mimt. Gericht konnte über den Hahn, der zu Fastnacht, Kirchweih oder bei der Ernte getötet wurde, gehalten werden. In Österreichisch-Schlesien führen berittene Bajazzi den Hahn zur feierlichen Verurteilung auf den Dorfanger, wie in Böhmen nach der Pfingstprozession unter dem Vorsitz des „Königs" ein Halsgericht über einen eingeklemmten oder aufgehängten Frosch gehalten wurde. (In Schwaben ein Fastnachtsgericht gegen einen mit Blutblasen versehenen Fastnachtsbären [Strohmann], der eine blinde Katze getötet haben soll. Todaustragen, Winteraustreiben, Mai- und Pfingstumzüge, Räuberspiele, Bärenjagen, Wildmannjagen s. oben.) Im Semmeringgebiet gibt es ein Maibaumschneiden (nach der Aufrichtung): der „Oberförster" will von dem Bauern den Baum kaufen. Wie beim alten Oster-Krämerspiel ist die zeternde Frau nicht einverstanden, und auch der „Bua" legt sein Veto ein. Nach vergeblichem Versuch und Schärfen der Säge durch den „Sogfeiler" kommt der Baum zu Fall. Die Bäuerin trägt die Volksspeise „Sterz" auf, nachdem der Rastelbinder den „Rein" geflickt hat. Um den abgeschlagenen Wipfel, den der Bauer hält, tanzen dann im Saal die Holzknechte. Der Wasservogel wurde in Bayern zu einem großen Maskenumzuge mit Spielszenen auf besonderer Bühne (Verhör des Hiesel, Arztspiel mit Heilung oder Türkenkampf und Bayerischer Hiesel mit Arien, Chören und Schlußkampf sowie kleine Possenspiele). In einem Pfingstritt der Rottweiler Gegend werden David und Goliath (s. oben) in die Sprüche eingebaut. Die Jungmühle findet nicht nur zu Fastnacht Anwendung, so z. B. im Harz zur Kirchweih.

Auch die Hochzeit kann mit dramatischen Szenen durchsetzt werden. In Tirol tanzen Jungmänner als Masken (z. B. Puppenauswerfen im neuen Heim, Brauttorten-Tanz mit verwandten Fruchtbarkeitsgesten). Als Beziehung auf den Bräutigam gibt es eine Almszene mit berittenen englischen Touristen, oder schlechtes Kuhmelken der Braut wird in Kastelruth dargestellt (auch Vorführung des „Hochzeitsesels" und des Berufs der Brautleute durch Masken). In Tirol, Böhmen und Ungarn führt man dem Bräutigam nach dem Handel mit dem Brautführer die falsche Braut zu, entweder ein altes Weib (Tepler Gegend), aufgeputzte Köchin (Westungarn mit Heischezweck, vgl. auch die verbrannte Schürze z. B. in Tirol), als Braut gekleidetes kleines Mädchen (Iglauer Gegend), von dem der Bräutigam sich loskauft oder „wille Braut" in Tirol. In Westungarn gibt es festgelegte Dialoge zwischen dem Brautvater und den als Handwerksburschen eingeführten Überbringern der Brautschuhe, wobei die obligaten Zunftdialoge eingewirkt haben können. Auch im Norden äußert sich der Spieltrieb: in Jamund (Bezirk Cöslin) wurde bei dem zweiten Abschnitt des Schmauses im Hause des Bräutigams ein in Prügelei ausgehender Ehezwist dargestellt. Wegsperren beim Kirchgang und bei Überführung des Brautgutes (weit über Europa und auch in Indien verbreitet) führt zu Spielszenen. Rügegericht ist das Durchhecheln von Vorkommnissen durch einen der „Klausemachenden" in Deffreggen (am Iseltal). Die Tiroler „Klausenmacher-Reime" weiten sich im Eisaktal zum „Klause-Spiel", einem langen Streitdialog zwischen Klausenmacher und Brautführer, das ein Hochzeitlader verfaßt haben soll (mit Durchhecheln). In Kärnten wird das „Valisführen" (Tirol „Trucheführen") vollends zum dramatischen Schwank in gekreuzten Reimen (Handschrift des 19. Jahrhunderts: Streit zwischen Truhenführer und Wächtern, zu denen der Korporal tritt; der verschlafene und trink-

329. Bühne beim Reifentanz. Die fastnachtspielmäßig dargestellte Szene zeigt das Ziehen des Narrenzahns. (Aus einem Nürnberger Schembartbuch. Berlin Staatsbibl.)

lustige Hauptmann kann erst durch Hanswurst geweckt werden). In Tirol wird auch das Brautstehlen zu einem gereimten derben Streitdialog zwischen Brautführer und „Brautschölm", sonst aber bleibt es bei dem raschen Handstreich und einfacher Auslösung. Beschlagen des ungeduldigen Schimmelreiters wurde in der Altmark am ersten Hochzeitstag dargestellt. In der Grafschaft Ruppin störten die „Feien" durch Possen den Zug zur Kirche.

Wie die Hochzeit „Lossprechen" für das Leben ist und Spiele veranlaßt, so auch das Reifwerden für das Handwerk. Das älteste bildliche Zeugnis für ein dem studentischen Depositionsbrauch verwandtes Handwerkerspiel dürfte die Narrenszene bei Gelegenheit eines Nürnberger Reifentanzes sein (Abb. 329). Das Ziehen des Narrenzahns auf der Depositionsbank weist auf eine gewisse Verwandtschaft mit Hans Sachs' Fastnachtspiel vom „Narrenschneiden", nur daß hier die von den Narrengalerien (Brant und seine Nachfolger) gewonnene Handlung ins Allgemeinere gewendet ist (s. oben Fastnachtspiel zu Meßkirch). Die Verwandtschaft des beliebten Schreinerspiels vom Lichtprozeß mit der starken Prozeßgruppe der Nürnberger Fastnachtspiele ist so groß, daß an eine Entstehung in Nürnberg zu denken ist. Im Fastnachtspiel werden auch Personifikationen (wie Vastnacht wiederholt und Tanaweschel, eine Grippe) verklagt, oder unbekömmliche Speisen. Augenscheinlich ist der Prozeß gegen das durch seinen Träger redende Licht von Egl in Regensburg erweitert worden und gelangte wieder nach Nürnberg zurück (vgl. Nürnberger Prolog). Egl hat das Bauernhobeln ungeschickt in den Prozeß eingeschoben, in Hamburg folgt er besser nach. Das „Bestätigen", „Annehmen", „Postulieren" oder die „Deposition" hatte Wechselrede. Aber zur Spielentwicklung brauchte sie mimischen Zuwachs. Den brachte das Transponieren ins Fastnachtspiel, dessen Bauernfeindlichkeit leicht den groben Bauernkloß und seine Ehehälfte anbot. De Vises und Rists Buchdruckerspiel wie auch das Posener Posamentiererspiel sind Dialoge für die wirkliche Deposition. Dem Improvisieren von Liedern und Scherzfragen ist noch Raum gelassen. Der Cornut selbst hat aber im Beichten eine festgelegte Rolle. Auch diese Spielbräuche hat die Aufklärung und ihre Nachfolge beseitigt (1802 schrieb Hagen eine besondere Abhandlung gegen das Postulat). Neben dem Schäfertanz, der vielleicht in dem Spielritual der Hirtenstäbe nachklingt, gab es dramatischen Wechselgesang, Streit um den Vorrang zwischen Schäfer und Edelmann (Mecklenburg). Das ist grundsätzlich nichts anderes als der Streit der (vier) Jahreszeiten, den das Hamburger Tischlerspiel als Intermezzo aufgesogen hat. Diese Gestalten wie auch der verliebte Schäfer, die spröde Schäferin und Cupido mit dem überwindenden Pfeil zogen wie auch anderwärts die Darsteller des Handwerkerspiels im Zuge mit, der so die Aufgabe einer Spielprozession gewinnt. Zugleich aber wirken diese

Aufzüge wie ins Weltliche gewandte Figuralprozessionen, denn neben Wildleuten, Narren, Völkertypen, Erdteilen, Bauern, Schäfern usw. fehlten getragene Symbole (bei den Schreinern fünf Säulen u. a.) sowie regelrechte Tragbühnen nicht. Dieser Gestaltenreichtum, dessen Kleideraufwand zu Verbot führte, nötigte geradezu zur Spielerfüllung. So stellen der Doktor und der Bartscherer bei der „Höge" der Hamburger Brauer Unterhaltungskomödien, während „Buchtrager" und „Ochsenschreiber" schon auf dem Anmarsch zum Fest ihre Lazzi treiben. Sogar bei den unsagbar brutalen Bergener „Spielen" fehlten Narr, Bauernweib und Bauer als Spaßmacher nicht (s. oben).

Ein erhebendes Beispiel dafür, daß der Spieltrieb den Menschen selbst in dunkler Tiefe nicht verläßt, sind die 1856 geschriebenen „Klänge aus der Teufe" aus Johannesberg (Ungarn): eine ergreifende Pantomime mit Gesängen, eine vom Engel angesagte Darstellung von Einfahrt, Abschied und Bergmannstod. Die armen abgearbeiteten Häuer triumphieren über ihr hartes Los, indem sie Kraft finden, es im Liede zu verklären und spielweis zu gestalten.

Die Freizügigkeit der mimischen Motive läßt sich bei dem Barbieren gut beobachten, das sich in der Deposition der Studenten wie der Handwerker in gleicher Weise findet (auch bei den Kaufleuten in Bergen und sogar bei dem Freisprechen der Pferdejungen im Braunschweigischen). Im Appenzellerland ist der Barbiertanz eine Pantomime, die bei Theater und Abendunterhaltungen gegeben wird. Mit einem Riesenmesser wird der Kunde balbiert, dann frisiert ihn der Barbier, zu dem seine Frau gesellt ist, und wäscht ihm den Kopf. Mit einem großen Hammer und Meißel wird das Schröpfen bzw. Aderlassen vorgenommen. Zahnziehen beschließt. Ähnlich ist das „Badern" bei den Drischellegspielen des oberen Innviertels mit Rasieren, Schröpfen, Kropfoperation (Blutblase!) und Abfahren auf der Schubkarre (s. oben) nach vergeblichem Versuch des Lebendigmachens. Bei Kirchweihtänzen im Böhmerwald (Kohlheim) wird der von zwei Weibern gestützte Patient ähnlich mit Sägespänen eingeseift. Die Operation am hinderlichen Kropf glückt, dafür fällt der Patient beim Aderlassen der Länge nach auf den Boden. Der bei der Szene anwesende Doktor besorgt sich von der Musik eine Klarinette und erweckt den Toten mit Blasen in den verlängerten Rücken. In Schwaben (z. B. in Bühl) ist zu Fastnacht aus dem ziegenbärtigen Doktor der Doktor Eisenbart geworden. Nach Rasieren und Buckeloperation bewirkt wieder Aderlassen den Tod. Wenn zwei Fastnachtsnarren den Fliehenden erwischen, erfolgt die Belebung auf gleich groteske Weise mit einem Rohr. Das gehört zu den Lazzi der Commedia dell 'arte, denn Phaëton-Harlekin wird in Paris auf diese Weise die Lunge eines plädierenden Advokaten als Lebenselement eingeblasen. Diese Bauernpossen können eine alte Geschichte haben, denn schon im antiken Mimus gab es die „Barbierstube" des Plocamus, ein von Petron erwähntes mimisches Kunststück, bei Lope de Vega findet sich ein Zwischenspiel „Der Halsabschneider", bei Holberg ist es auf die Geschwätzigkeit abgesehen. So leben im Volksspiel alte Typen der Weltliteratur. Viele Fragen tun sich auf. Kommt der Barbier daher in das Handwerkerspiel der Deposition, etwa aus mimischem Erbe der Fahrenden? Jedenfalls weist aber die Tötung und Erweckung auf alte Initiationsriten, die in der „Freisprechung" fortleben. Beim Doktor Eisenbart können auch unmittelbar „ausstehende" Quacksalber neben dem Volksschlager unmittelbar eingewirkt haben, denn mit Possen lockten sie Käufer und Patienten an.

Soweit das Schuldrama literarisch betont ist (z. B. im 18. Jahrhundert Holberg), gehört es nicht in die Geschichte des Volksschauspiels. Aber wenn die Schüler für Bürgersodalitäten spielten, ist die Nähe da. Wenn z. B. in Ensisheim von Schülern auf offenem Markte Deutsch gespielt wurde (wie in dem durch zahlreiche Szenenholzschnitte bebilderten „Spiel von der Kinderzucht"), blieb der pädagogische Zweck des „Zuchtspiels", der exercitia morum, für die jungen Darsteller. Schottelius' Friedensspiel in der Braunschweiger Burg glitt wieder in die höfische Invention hinüber. Dennoch sind Possen der Gregoriusfeier den Standesspielen der Handwerker verwandt, wenn etwa der Bauer seinem Sohne mit Hilfe des Nürnberger Trichters Weisheit einflößt. Zum Schülerbischof des Gregoriustages, der, wie sein Vorgänger, in

der Kirche predigte, gesellten sich Vertreter der Handwerker und Stände. Auch Auftreten in kriegerischer Maskerade war beliebt (Ansbach), große Mummereien gab es noch im 19. Jahrhundert in Koburg und Mülhausen. Bei studentischen Zügen auf der Straße zeitigte noch das 19. Jahrhundert übermütige Spiele, die in gleicher Weise der Viermimik wie der Volksposse nahestehen, mag auch die Satire politischer und intellektueller sein (vgl. Konrad, S. 189).

330. Flintsbach in Oberbayern. „Valentin und Ursinus" von Schmalz 1934. Der Kaisersaal ist eine alte Bühnenmalerei. (Photo H. Loth.)

Die im 16. Jahrhundert in Schuldrama und Bürgerspiel beliebt gewordenen und stofflich in sich geschlossenen alttestamentlichen Dramen sind stark im Rückzuge. Aber von Tirol bis zu den ungarischen Bergstädten ist der ägyptische „Joseph" (Abb. 326) als selbständiges Spiel beliebt. Welche alttestamentlichen Spiele in Happing bei Rosenheim im Freien dargestellt wurden, ist unbekannt. Parabeln des neuen Testamentes finden sich nur vereinzelt (wie der Herr des Weingartens). Dagegen hat das jüngste Gericht von seiner Beliebtheit im ausgehenden Mittelalter nichts eingebüßt (18. Jahrhundert in Tirol, Umhausen, Axams, Wattens [alle 7 Jahre verlobt], Kufstein, Oberhofen, Passeier — in Oberaudorf 1771 erwähnt — Text in Altenmarkt [Salzburg] erhalten). In Tölz werden sogar die „Peinen der Verdammten" dargestellt.

Von großem Einfluß auf das Volksschauspiel ist als Ausrichter, Stoffträger und Formgeber das Ordensdrama. Durch die Bruderschaften, Sodalitäten und Kongregationen erfolgt eine unmittelbare Einstellung auf das Volkstümliche. Auch zu den großen öffentlichen Schulaufführungen hatte das Volk Zutritt, das neben der reichen Schau mit Tanz und Waffenspiel durch die deutschen komischen Zwischenspiele auf seine Kosten kam. Nachweislich zeigten oft Studierende in den Ferien, was sie an dramatischer Darstellung in der Ordensschule gelernt hatten. Auch wenn sie in ländlichen Gemeinden Pfarrer wurden, sind sie Mittler zwischen Ordensdrama und Volksschauspiel. Die Stoffe des Jesuitendramas, die der gegenreformatorischen Ausbreitung und Befestigung des Glaubens dienenden Märtyrerstücke strömten breit in das Volksschauspiel. Besondere Lieblinge kristallisieren sich heraus, wie der freiwillig arme Alexius, der ritterlich-standhafte Sebastian, der in Abenteuern irrende Placidus-Eustachius, die treue Ansberta, die ihren Gatten aus Türkenbanden befreit, oder Di(s)mas im „Rosenkranzspiel". Immer zeigt sich in diesen Gestalten eine Wahlverwandtschaft mit den schönsten Idealen der Volksseele, deshalb wäre eine bessere Kenntnis des Volksdramas auch für das Berufstheater der Gegenwart keine müßige Beschäftigung. Lokale und landschaftliche Verbundenheit haben die Spiele von besonderen Patronen, wie Andreas von Rinn in Tirol (Ritualmord), der hl. Notburg und auch entlegenen Schirmern wie dem hl. Castulus in Moosburg. Daß die Welle der Verehrung im Volksschauspiel in der Ferne höher aufbranden konnte als im Ursprung der Bewegung, lehrt die Häufigkeit der Joh.-von-Nepomuk-Dramen in Tirol, während man sich in Böhmen, abgesehen von einem Spielbezirk um Budweis, meist auf das Schuldrama beschränkte. Die Berufsbühne brauchte fromme Stücke als Behördenköder für verbotene Zeiten und zur Ausräumung moralischer Bedenken. Möglicherweise hat ein Schuldrama die Quelle für das Stück des Wiener Hanswurst Stranitzky abgegeben wie für ein Innsbrucker Alexandriner-Stück, das dann in Prosa umgesetzt wurde (nach zeitgenössischer Nachricht von dem Prager J. P. Fischer, dessen Shakespeare-Bearbeitungen ähnlich vorgehen).

Aber auch aus dem Volke entstanden Fassungen, die nicht nur „volkstümlich" waren wie das Dramengut der Wandertruppen. Zu Gestalten wie die Dulderinnen Genoveva, Hirlanda, Griseldis und die Kaiserin im „Oktavian" wäre das Volk auch ohne Jesuitendrama vorgedrungen, denn die Volksbücher boten diese Stoffe, die dem starken Bedürfnis nach sanfter Rührung entgegenkamen. Überhaupt ist die epische Literatur ein mindestens ebenso starker Anreger wie das Drama, konnte es sein, weil die Dramatik des Volkes episch ist. Hans Sachsens leidendes Weib Genura findet sich in Ungarn. Da man das gleiche Gefühl suchte, konnte Szenengleichheit nicht ausbleiben, so ist die böhmische „Hirlanda" an die „Genoveva" angelehnt. Der Vorrat an Dulderinnen reichte nicht und so wurde in einem böhmischen Spiele „Graf Karl von Königsmark" eine verfolgte Amalia (Räuber?) mit ihren Kindern aus der Grotte doch noch ins Grafenschloß versetzt. Solche Spiele weisen über das Märtyrerstück in die Weiterentwickelung des Volksspiels: es sind Legendenspiele frommer Ergebung und bilden den Übergang zum Ritterstück, das im „Grafen Königsmark" mit Kreuzfahrer-Romantik und Einsiedlern voll erreicht erscheint. Deshalb konnten sie sich neben dem Ritterdrama halten, als die Märtyrer schwanden.

331. Spielhaus von Kiefersfelden, 1833 erbaut.

Die große Zäsur bildet die jeweils schärfste Zuspitzung der Spielverbote (z. B. Bayern 1791 alles Volkstheater nach dem Verbot des geistlichen). Als das Spiel wieder erwachte oder auch verborgen fortleben mußte, trat ein Wandel ein: der Spielträger war nicht mehr die Gemeinde, Wirte wurden Unternehmer und vereinsmäßige Organisation mit Statuten und sogar „Aktiengesellschaft" (Eigentümerin des Spielstadels in Kiefersfelden) bildete sich. Die Innenbühne wurde immer mehr zur Spielstätte. In bezug auf das geistliche Spiel tritt eine Doppelreaktion ein: die stärkere, daß man das Weltlich-Ritterliche in den Vordergrund treten ließ, weil der Kampf um das geistliche Theater am längsten gedauert hatte, die schwächere, daß man doch wieder mit der frommen Erbaulichkeit Spielerlaubnis erwirken wollte. So verschwanden die Märtyrer nicht ganz, ja in der Jahrhundertmitte erscheinen sie wieder stärker. Am deutlichsten spiegelt sich die Entwickelung in dem Schaffen des Köhlers Jos. Schmalz, der zwischen 1830 und 1860 Kiefersfelden und manche andere Spielorte mit Stücken versorgte, die unbekümmert in bis zu einem halben Hundert Verwandlungen durch Raum und Zeit schreiten. Nicht mit einem Male ist der Typ des Ritterstücks geschaffen. Schmalz übernimmt (wohl nach einer Oberaudorfer Vorlage) am Anfang die hl. Barbara: aber die Kämpfe und Abenteuer zweier rivalisierender Freier sind ihm wichtiger als die fromme Jungfrau. Barockes Erbe muß er noch in sich verarbeiten, indem er allegorische Vor- und Zwischenspiele einfügt.

Der Spielplan der Berufsbühne wirkte schon im 18. Jahrhundert ein, Molière und auch gelegentlich Holberg kommen aus der Weltliteratur. Shakespeare, der z. B. in Tittmoning („Sturm" und „Kaufmann") gegeben wird, ist mehr dem bürgerlichen Liebhabertheater (vgl. Biberach) vorbehalten; aber indirekt bestätigte er die von Herder gerühmte Freiheit des Volksspiels, der die Stürmer und Dränger Vorkämpfer wurden; ohne sie aber ist die Ritternachfolge des Götz nicht zu denken: Babo, Spieß und Kotzebue konnten Einzug halten. So gut wie die Kleinbürger Schiller spielten, wollten Handwerksgesellen 1844 in Pfaffenhofen die „Räuber" darstellen, wie es die Laufener Schiffer wirklich taten. Gab man „Kabale und Liebe", so war ein happy-end mit Heirat unerläßlich.

Denn das Volksschauspiel empfängt seine Gesetze aus dem Wesen von ursprünglichen Naturen. Das Volk will klar das Gute vom Bösen geschieden sehen, daher die Schwarz-Weiß-Zeichnung der Charaktere. Ein Böser wie Golo kann nicht genug gestraft werden, und müßte der Blitz des Himmels selber als Vollstrecker eingreifen (Königsmark), aber der gute Mensch kann zwar gequält werden, und muß es auch, um seinen ganzen Wert in die Erscheinung treten zu lassen, wenn er nicht gerade ein strahlender Held ist, aber er muß siegen und belohnt werden (poetische Gerechtigkeit). So ist das Volksschauspiel durchaus optimistisch, weicht aber der Rührung keineswegs aus, ja sucht die Wollust der sanften Träne des Mitleidens, aber die

schneidende Tragik ist vermieden. Von dem Ernst erholt sich das Volk durch den eingeflochtenen Spaßmacher, denn Gottsched hat für das Volksschauspiel nie gelebt. In Kiefersfelden hat sich eine solche Dosis in Possenszenen des Kasperl als Einlage zur „Katharina" erhalten. Das Volksspiel beharrte in gewissem Sinne bei der Fügung der Haupt- und Staatsaktion (trotz der romantischen Einflüsse); der Spaßmacher ist Diener, Knappe. An das Ordensdrama erinnert wieder mehr das Einstreuen von Intermedien in der Art, wie es Kiennast in Dachau in „Hirlanda" so gut wie in seiner „Johanna von Arc" hielt; groß ist die Verwandtschaft etwa mit den deutschen Zwischenspielen im lateinischen „Stephanus" der Kölner Jesuiten (1627), denn auch hier tritt das Volk als Bauer und Soldat in die Erscheinung, während man in den Hauptstücken in echt barocker Dramaturgie große Herren vorzieht, eine Welt, die fern vom Alltag ist, wie man den Zusammenstoß von Christentum und heidnischen Tyrannen, den Orient oder die Welt des Rittertums aufsucht. Das Volk meidet den platten Naturalismus, die Sprache ist förmlich-gehoben und in ihrer Bauschigkeit pathetisch. Zieht sich die unmittelbare religiöse Erbauung zurück, will das Volk doch erhoben sein: die Räuber, welche das Volk besonders liebt, „Schinderhannes" und bayerischer Hiesel (vom Berufstheater „Räuber", „Rinaldo" und „Räuber auf Maria Kulm") sind Freunde der Unterdrückten, wie auch der „Raubschütz" Karasek. Sie werden geradezu Richter über die verderbte Welt. Schinderhannes ist ein Feind der jüdischen Wucherer, wie bei Karl Moor ist Rache sein „Gewerbe", was bezeichnend genug im österreichischen Puppenspiel tendenziös geändert wird (Ausg. Kralik und Winter). Auch die Räuber müssen so nobel denken und reden wie der Selbsthelfer „Kunz von Kaufungen" im „Sächsischen Prinzenraub", der in Puppenspiel und Volksdrama lebte.

So ist die „Joppen-Komödie", die sich seit den achtziger Jahren in den Alpenländern durchsetzte, ein Abfall von dem Idealen und Phantastisch-Bunten, wenn sich auch die Ethik des Volkes und die Art der ausschließenden Kontrastierung der Figuren nicht ganz änderte. Es ist bezeichnend genug, daß man in Flintsbach solche Trachtenstücke für die Fremden gab, sich aber vorher selbst von einem Ritterstück durchschüttern und erbauen ließ.

Es ist keine falsche Romantik, wenn sich heute aus den alten Spielorten die herausheben, die das große Kostümstück pflegen, wie es einst auch in Tirol der Fall war (Ritterstücke in Pradl u. a.): In Kiefersfelden spielt man heute noch in einem 1833 errichteten Spielhause. Die Verwandlungstechnik geht ganz auf barocke Bühnenform zurück: rasch lassen sich Buchkulissen mit harter glatter Kante umblättern, wie sie von den Bibienas schon (Prag, Barcelona) verwendet wurden. Drei Spielfelder liegen hintereinander, denn außer den Rollprospekten gibt es wie bei Furttenbach eine letzte Vertiefung, die sich durch geteilten Schiebe-Prospekt öffnet (auch bei Dubreuil beschrieben und nach Tieck in England fortlebend). Werkleute spielen in einer Art eindringlicher Stilisierung alte Stücke von Schmalz: „Ulrika oder die Entscheidung um Mitternacht", „Almansor und Elvira oder Vom Sklaven zum Thron" oder das „große Ritterschauspiel aus der Zeit des Faustrechts", „Die Grauensteiner oder Die Rache am Sarge des Gemordeten" von Silvester Greiderer. Wie die Oper sich des öfteren im Volkstheater findet, so liebte Endorf besonders das Musikalische (z. B. 1864 ein „dramatisch-dialogisches Oratorium" „Der verlorene Sohn oder Gottes Walten und Menschen Schalten" und ganz gesungene Aufführungen in jüngerer Zeit). Neigung zu szenischem Glanz drängt anders an die Grenze der bäuerlichen Möglichkeiten, wie z. B. die hieratische Darstellung in Kiefersfelden (In „Nero" ein „Bachanale" oder ein Kampf mit Papptieren im Zirkus). Die Meininger haben hier nicht umsonst gelebt, und auch der Spielplan der Berufsbühne wirkt hier stärker ein, obwohl man in Kiefersfelden die Bibliothek eines Schmierendirektors aufgekauft hatte. Sogar „Zauberflöte" und „Don Juan" sollen versucht worden sein. Die geistlichen Stücke wie „Joseph" und „Eustachius" waren erfolgreicher als die Bauernstücke (abgesehen vom „Herrgottsschnitzer"). Der Dualismus des Spielplans tritt hier besonders in die Erscheinung. Flintsbach kaufte (wie es öfter geschah) die Bühne eines Klosters (Rott) und hat noch einen mehr als hundert Jahre alten Vorhang. Auch hier gehen die Anfänge geistlichen Spiels bis ins 17. Jahrhundert zurück.

Besondere Beachtung fanden mit Recht die Laufener Schiffer (Salzburg), die im Winter zu Wanderkomödianten wurden und ihre bescheidene Zurüstung auf Kraxen mittrugen. Schon im 18. Jahrhundert wird ihr gutes Spiel belobt. Neben kleinen Spielen des Jahreslaufes geben sie große Stücke. Es gab nicht nur „Wildschützen (Hiesel) und Einsiedler Geschichtgen": sie hatten 1810 einen Spielplan von „Sing-, Lust- und Trauerspielen, Legenden und Farcen in der reinen Manier des 17. Jahrhunderts": neben der hl. Genoveva, Nepomuk fand sich ein (verlorener) „Faust" (in Kiefersfelden Weidmann!), und ein interessanter „Don Juan", den Rich. Maria Werner eindringlich untersucht hat: er geht auf die Wiener Haupt- und Staatsaktion zurück und bildet eine Mittelstellung zum Puppenspiel. In Nachspielen, die improvisiert wurden, wurden dem Standl alle Spaßmöglichkeiten geboten.

332. Endorf in Oberbayern. „Kaiser Nero": In der Arena 1911.

Es ist ein Gesetz volkhafter Dramatik, daß sich die Zuschauer vom ausgestandenen Ernst im Nachspiel erholen (Satyrspiel der Antike und No-Kyogen in Japan). Bei den Wanderbühnen war im 17. und 18. Jahrhundert das Nachspiel ein fester Bestandteil des Theaterabends. Aber auch ohne dies Vorbild wäre das Nachspiel im Volksschauspiel entstanden, zumal es mittelalterliche Wurzeln verrät. In Oberufer folgte dem Paradeis- und Weihnachtsspiel ein Schuster- und Schneiderspiel; der Name des Nachbar Diltapp kommt im süddeutschen Fastnachtsspiel, bei Sachs und einer 1628 in Erfurt gedruckten Komödie vor, die deutlich Nachfahre des Fastnachtsspiels ist. Aber das Spiel selbst erinnert weniger an die Ränke listiger Weiber in einer altdeutschen Gruppe als an die „Englischen Komödianten" (Liebesdialoge gesungen wie in deren Singspielen). Im Donnersbacher Spielprozeß von 1845 wird auch ein lustiges Spiel nach Paradeis- und Schäferspiel eingestanden (in der älteren Handschrift „Sommer und Winter"). So hatte auch das Schwazer Weihnachtsspiel sein Nachspiel. Die steierische Szene Pastor, Jude, Hanswurst gemahnt an die Fastnachtsspiel-Disputation von Folz. Aber die Satire ist (wohl in der Gegenreformation) zweischneidig geworden (gegen protestantischen Pastor). Die Seebrucker, Wessener und Eisenerzer Weihnachtsspiele haben das gleiche Stück „Der lustig Jud aus Amsteldam",(eine Art Parodie des Schäferspiels mit einem materialistischen Schacherjuden (vgl. Münchener Liedhandschrift von 1791), wie der Jude überhaupt infolge seines Gehabens geradezu zur Satire herausfordern mußte. Das Paradeisspiel vom oberen Murboden in Steiermark hat ein Nachspiel, das nach einem Ehezwist von Adam und Eva einen wucherischen Verwalter zeigt, der aus mittelalterlichen Seelenparaden stammen könnte und in der Szene der Bauernnot besonders deutlich an ein alemannisches Bruchstück aus dem Kreise der von den Teufeln geholten Lastergalerie erinnert. Über das Fortleben der Fastnachtsspiele im 17. Jahrhundert hat Bolte Belege beigebracht. Wie der ins Fastnachtsspiel übernommene Quacksalber kündigt Hanswurst dem steierischen Prasser die Medizinkünste des Doktors an. Andere Nachspiele sind Genrebilder aus dem bäuerlichen Leben; Seufzen über Steuersorgen, Brautschau mit Prügelduett, Hanswurst mit der mannstollen Gretel (vgl. Szenen der Englischen Komödianten, die sogar auf den Narren und Ophelia im Banden-„Hamlet" abfärbten). Auf die Praxis der Wanderbühne weisen einaktige Possen wie die „Billenkur" Brixleg 1824, auf Jesuitentheater das Nachspiel

von Kiennast zur „Itta" (komische Katechese und Hängen eines Straßenräubers). Merkwürdig ist der „Gefoppte Geizhalz" in Steiermark, der geradezu an die antike Komödie erinnert, aber wohl von einer Commedia dell'arte bestimmt sein dürfte. Die Türkensklavinnen werden „Schäferinnen" genannt. Die Verwandlung von Sklavinnen in Türkengefangene hatte schon Lenz in seinen Plautus-Bearbeitungen vollzogen.

Als Turnvater Jahn sich Gedanken über Volksspiel machte, forderte er geschichtlich-politisches Drama. Aber nur in der Schweiz ist das erfüllt, nicht nur in den häufigen Tell-Spielen, die wundervoll an Frühlingsbrauchtum (Reifen als hohle Gasse) anknüpfen können: außer der herrlichen Beschreibung einer solchen Tellaufführung hat Gottfried Keller tiefe Perspektiven aus solchem nationalen Festleben gewonnen. Begrenzt gilt die politische Ausrichtung für die Andreas-Hofer-Spiele in Tirol und im Allgäu. Politische Tatsachen oder Konstruktionen von solchen liegen manchen mimisch gestalteten Festen zugrunde (Dinkelsbühl, Landshut, Nördlingen, Rothenburg, Naumburg). Aber es ist nicht Zug der Entwicklung, sondern mehr Initiative eines einzelnen, wenn geschichtliche Spiele entstanden (z. B. Napoleonstück am Hörselberg). Aber unverkennbar hat das neuere Heimat-Freilichtspiel neue Möglichkeiten angebahnt: so ist „Stedingsehre" ein bemerkenswerter Ansatz. Die organisch aus der neuen politischen Vergesellschaftung des neuen Deutschland gefolgerten „NS. Feierstätten" (wie Heidelberg, Braunschweig, Jülich, Segeberg u. a.) werden vielleicht ein Anreiz bleiben, die politische Kundgebung in einem volkhaften Spiel gipfeln zu lassen.

Das Puppenspiel ist in einem anderen Sinne Gegenstand volkskundlicher Betrachtung als das Volksschauspiel. In der Regel ist ein Unternehmer Träger des Puppenspiels. Beim Volksschauspiel stellt das Volk die Rollenträger, steht also mitten in der Darstellung. Das Puppenspiel ist eine Objektivierung des Mimischen, eine Übertragung in ein Werkmaterial, die der Spiellust meist ein zu großer Umweg ist, weil sie sich mit der ganzen seelisch-leiblichen Gegebenheit des Menschen betätigen will. Trotzdem gehört das Puppenspiel zur Volkskunst: die Unternehmer sind meist Leute aus dem Volke, schreiben ihre Texte zum Teil selbst, richten Vorgefundenes der Bühne und „Lesebücher" für die Puppen ein oder sind zum mindesten bestrebt, in allem dem Geschmack des Volkes und seinen sittlichen Ansprüchen gerecht zu werden, auch wenn sie bestehende Texte übernehmen. So ist das Puppenspiel Kunst für das Volk und meist durch unternehmende Vertreter des Volkes. (Anders ist das bei vielen Erscheinungen des modernen „künstlerischen" Puppenspiels, das bewußt Anlehnung an Ansprüche aus einer höheren Bildungsschicht sucht, die der Volksbildung dienstbar gemacht werden sollen. Das alte Puppenspiel ist Volksunterhaltung.)

Für die hohe Bedeutung des Puppenspiels sind immer wieder deutsche Dichter und Künstler, wie Goethe, Kleist, Tieck, Kerner, Wagner und Hans Thoma, eingetreten. Goethe verdankt den wirksamen Anstoß zum „Faust" der bedeutenden Puppenspielfabel. Schiller schuf Fragmente zu Rosamund-Drama und -Ballade, nachdem Goethe ihn (durch einen Hinweis Tiecks erinnert) 1800 zu dem in der Jugend erlebten Marionettenstoff der „Höllenbraut" geführt hatte (nicht mit der Teufelsbündnerin „Medea", „Faustina" [Ausgabe Ellinger nach Weimarer Text] oder der verbreiteten „Rosamunda" zu verwechseln; das „böse Kind" ist nach Kollmann das weibliche „Gegenstück zu Faust und Don Juan"). In dem „Neuen Menoza" von Lenz weist die Verteidigung des „Püppelspiels" gegen einen gezierten Aufklärer auf eine innige Berührung mit der Volkskunst, und auf Grabbes „Scherz, Ironie, Satire und tiefere Bedeutung" kann das literarische Puppentheater Köchys in Berlin so gut eingewirkt haben wie die Bekanntschaft mit dem Theatrum mundi auf die Schlachtszenen im „Napoleon". In jüngster Zeit hat Eulenberg das Puppenspiel in ein Volksstück eingeführt („Freud muß mr hann"). Holtei in den „Vagabunden" und Storm im „Pole Poppenspäler" formten die Gemütswerte in der Welt der Puppenspielprinzipale in Roman und Novelle aus.

Gegenüber solcher Wertschätzung zeigt sich die Forschung noch weit zurück. Archivarbeit muß die spärlichen Nachrichten über die ältere Zeit verbreitern. Da die Texte im Spielen zerlesen und verbraucht und immer wieder neue ab- bzw. nach dem Gedächtnis aufgeschrieben wurden, beschränkt sich unsere Text-

kenntnis auf das 19. und 20. Jahrhundert, und nur vorsichtige Schlüsse können weiter zurückdringen. Bei Holtei behauptet der Puppenprinzipal Dreher, jeder Angehörige der „Zunft" habe einen Eid ablegen müssen, niemals ein Stück niederzuschreiben. Auch Schütz leugnete, einen Faust-Text zu haben. Gemeint ist mit dieser Übertreibung die Standespflicht der Geheimhaltung. Schon Herder spricht 1769 von „Entwürfen", wie sie sich aus der Frühzeit des Kölner Hänneschen zahlreich erhalten haben (vgl. die Praxis der improvisierenden Komödie). Dürftig ist die Zahl der Drucke. Daß in der größten Sammlung von Engel gerade die für die Erkenntnis der Herkunft wichtigsten Texte gefälscht sind, hat bis heute die oberflächliche wissenschaftliche Beschäftigung irregeführt (Fälschung des „Faust" schon 1894 von Bruinier nachgewiesen, „Esther" und „Fortunatus" sind nach der Dramensammlung der Englischen Komödianten von 1620 bzw. 1624 bearbeitet, verdächtig sind der „Verlorene Sohn" und „Hanswurst als Teufelsbanner" [nach Hans Sachs]; neben den als neu zugegebenen Münchener Spieltexten bleibt also ein kleiner Rest von Echtem, das auch noch mit der Geheimnistuerei des schlechten Gewissens behandelt wird). Die von Kralik und Winter dargebotenen österreichischen Spiele sind verwässerte Spätlinge. Die größte Textsammlung besitzt das Kölner Theatermuseum (etwa 1400 Texte, darunter 600 aus der Sammlung Wilh. Löwenhaupt). Kataloge liegen über die älteren Weimarer und meist jungen Berliner Bestände vor. Groß ist die Sammlung A. Kollmann (Grassi-Museum Leipzig); an Privatsammlungen seien im Abstande Link, Lehmann und Wasmann erwähnt.

Das Puppenspiel hat große Bedeutung nicht nur für die Erkenntnis des Volksgeschmacks und seiner formenden Kräfte. Da es immer wieder von der großen Bühne nimmt, versprechen die Texte Aufschlüsse über untergegangene Stücke, wie z. B. das im 18. Jahrhundert beliebte „Reich der Toten" (vgl. Text bei Engel). Viel besprochen wurde die Frage der Urheimat des Puppenspiels. Man darf sich aber in bezug auf Indien (Pischel) nicht dadurch täuschen lassen, daß bis in die Gegenwart hinein Zigeuner das Puppenspiel pflegten (vgl. Kollmann und Liebich).

Beim Schattenspiel läßt sich eher eine Weltwanderung von China aus wahrscheinlich machen (Jacob). Erst in jüngster Zeit sind durch O. Spies indische Figuren aufgefunden worden (vgl. „Theater der Welt" II [1938] Nr. 1). Schon die Bezeichnung «ombres chinoises» im 18. Jahrhundert weist auf orientalisches Vorbild. Aber das Schattenspiel ist nicht so gleichnishafter Ausdruck des europäischen Lebensgefühls wie im Osten. Deshalb hat es die Blüte des plastischen Puppenspiels nicht entfernt erreicht. Augenscheinlich ist die Einwanderung über Italien erfolgt: am Ende des 17. Jahrhunderts waltet die Bezeichnung „italienische" Schatten vor (1683 Danzig, 1688 Bremen). Im 18. Jahrhundert sind hauptsächlich Italiener die Träger, daneben auch Franzosen (vgl. den fremden Akzent des Schattenspielmannes in Goethes „Jahrmarktsfest"). Auch deutsche Prinzipale, wie Velten und Beck, pflegten das Schattentheater als Nachspiel oder Zwischenakteinlage. Im 19. Jahrhundert findet sich Schattenspiel als ausgesprochene Volksbelustigung (Zollers Bericht von 1834 über Schwaben, in Grillparzers „Spielmann" im Prater, bemerkenswert ein Düsseldorfer Sattler, der als Nebenerwerb spielte). In der Familie war Schattenspiel beliebt (Brentano, Uhland, Kerner; gedruckte Figuren mit Texten gab es neben von Hand gefertigten in Hamburg und München). Aber im allgemeinen blieb Schattenspiel ein Leckerbissen für die Gebildeten: Herzog Georg von Meiningen brachte von Wanderspielern Erlerntes an den Weimarer Hof (vgl. Einsiedels unfertige „Colombine als Hausfrau"; in Weimar 1814 Falks Erstaufführung des „Faust", Berliner Hof). Besonders der Romantik mußte das Schattenspiel liegen: E. T. A. Hoffmann führte Goethes „Jahrmarksfest" auf; Kerner, Uhland, Mörike und Arnim schrieben Spiele, die aber so wenig volkstümlich wurden wie Arnims und Eichendorffs Puppenspiele („Die Appelmänner", „Das Incognito"). Zur Gründung eines stehenden, sehr künstlerischen Theaters kam es durch Bernus erst 1907 in Schwabing; seit einem Jahrzehnt wirbt Heinz Ohlendorf wandernd. Selbst die bemerkenswerten Reinigerfilme gewannen keine Volkstümlichkeit. (Eine Sonderart sind die Schatten mit lebenden Personen: 1752 in Hamburg „orientalische

333. „Die chinesischen Schatten". Berliner Kupferstich von Glasbrenner nach Chodowiecki. Slg. Niessen. Dargestellt ist das bekannte französische Schattenspiel „Die zerbrochene Brücke".

Schattenpantomimen" mit Tänzern. — Als Belustigung der Weimarer Hofgesellschaft 1781 in Tiefurt „Minervens Geburt" und „Midas", beides von Seckendorf; auch diese Schatten nannte man chinesisch, obwohl sie als „spanische" galten; die Bezeichnung „holländische" Schatten wird anderwärts verwendet, alles Beweise für die Wurzellosigkeit des Schattenspiels). Das Schattenspiel mit Menschen war in der Folge als Gesellschafts- und Vereinsunterhaltung (auch auf dem Jahrmarkt: „Zauberbrille") sehr beliebt, und es gab auch gedruckte Anleitungen zu kaufen. Aber eine Gestaltung wie im Volksspiel ergab sich nicht. Leider sind keine älteren Schattenspiel-Texte erhalten. Von einem „chinesischen Schattenspiel" der Gebrüder Lobe wissen wir leider nicht viel. 1765 sind in Köln Feuerwerk und Schattenspiel verbunden.

Ob es notwendig war, daß römische Mimen und Joculatores das Puppenspiel in das deutsche Mittelalter trugen, ist unsicher. Daß die Puppe zur mimischen Gattung gerechnet wurde, bezeugt die ahd. Glossierung von „tocha" durch mima. Die Miniatur im „hortus deliciarum" der Herrad von Landsberg (1170) ist genau so ein bloßes Spielzeug fußkämpfender Ritter wie der Turnierkampf auf dem Tisch im „Weißkunig" (Maximilian als Knabe), in der jüngsten Zeit verwandtes, mit den Armen verbundenes Spielzeug im Boxer-, Buren- und Weltkrieg. — Benachbart auch die zu Musik (meist von Savoyarden) mit einer Knieschnur gemeinsam bewegten Paare der «marionnettes à la planchette», von Cardanus Mitte des 16. Jahrhunderts als sizilianisch beschriebene „Bilder". Daß es im Mittelalter ein Handlungsspiel gegeben habe, verraten die beiden Handpuppenminiaturen in der Oxforder Handschrift des Alexanderromans (14. Jahrhundert Flandern oder Picardie?). Aus Dordrecht liegen aus dem 14. Jahrhundert Nachrichten über „dockespil" vor. Eine Stelle aus dem „Renner" von Hugo von Trimberg (1300) ist vermutlich so zu verstehen, daß spaßhaftes Gaukelspiel mit unter dem Mantel hervorgezogenen „kobolten" getrieben wurde, wie der Begründer des Kölner „Hänneschen" Winters ähnlich die auf der ausgefahrenen Schiffbrücke Wartenden unterhalten haben soll. Die „Wachtelmaere" des 13. Jahrhunderts läßt „tatermanne" an Fäden in der Hand der „spillute" erscheinen (möglicherweise artistische „Solomarionetten", aber doch wohl keine bloßen Hampelmänner). Puppenspiel als Broterwerb läßt sich aus dem Redentiner Osterspiel von 1464 erschließen, in dem Luzifer zur Lastergalerie der Stände und Gewerke auch „Die dar spelen myt den docken / Unde den doren ere ghelt aflocken" vor ihn zu bringen heißt, ein leider unausgeführter Befehl. Aber die Nichtigkeitsvergleiche Ulrich von dem Türlins, Sigehers und Thomasins von Zirclaere (13. Jahrhundert) können sich ebensogut auf Kinderpuppen beziehen. Zweifellos weist die deutsche Bearbeitung des französischen Ritterromans von „Malegys" in einem Zusatz auf das Bestehen eines Handlungsspiels im Deutschland des 14. Jahrhunderts: als Spielmann verkleidet läßt die Fee Oriande auf einer Tafel Zauberer und Zauberin agieren und reden; als sie sich küssen, erkennt Malegys die seit langem nicht mehr gesehene Fee. Ist so auch im Mittelalter regelrechtes Puppenspiel nicht zu leugnen, so ist doch festzuhalten, daß es sich schwerlich voll entfalten konnte, da der Spiel- und Schautrieb allenthalben Erfüllung im geist-

lichen und weltlichen Schauspiel fand. Die Folge lehrt, daß Puppenspiel bei dem Rückgang und der Gefährdung des großen Theaters erhöhte Bedeutung gewinnt. So kann man nicht erstaunen, daß im 16. Jahrhundert, als ein universales Volksspiel problematisch wurde, das Puppenspiel erstarkt. Dennoch geht es nicht an, den heutigen Bestand an geistlichen Texten unmittelbar aus der Dramatik des 16. Jahrhunderts abzuleiten. Was man als ausschließliche Merkmale des 16. Jahrhunderts sieht, ist allgemeines Kennzeichen der vom Individuellen zum Typus übergehenden und einer der Funktion des Moments unterliegenden Charakteristik der Volksdramatik. Daß allerdings faßliche Abschnitte der Bibel an die Stelle langatmiger Heilsgeschichte treten, ist im 16. Jahrhundert errungen. Man darf aber nicht übersehen, daß die Wanderbühne (wie die Puppenspieler!) immer wieder einen geistlichen Köder für Karenz- und Verbotszeiten brauchte, so daß sich daher eine stets erneute Übernahmemöglichkeit bot. Wie vorsichtig man mit Rückschlüssen sein muß, lehrt die „Judith": die älteste Weimarer Fassung mit mythologischen Verzierungen, der aufgedonnerten Sprache und den Hanswurstzwischenspielen ist deutlich Nachfahre der Haupt- und Staatsaktion der Banden. Erst die jüngeren beiden nüchternen Verschleißformen, die Kollmanns Veröffentlichung verbreitet, konnten Vergleiche mit dem 16. Jahrhundert und seiner sprachlichen Besonnenheit ermöglichen.

Deutlich zeigt sich im 16. Jahrhundert die alttestamentliche Episode und die biblische Parabel wie im Bürgerspiel (und auch in den Schulen) bevorzugt. (Nördlingen: 1582 Jonas und Salomo, 1583 Opferung Isaacs, Enthauptung Johannis und Passion; Lüneburg 1585 Spiele aus altem und neuem Testament [ders. Pirnaer Spieler 1587 in Nürnberg]; Danzig 1590 Zukunft [Geburt] des Herrn; 1593 Der reiche Mann und der arme Lazarus; 1603 Der reiche Mann, Der verlorene Sohn, Job, Fall Adam und Evae; Berlin 1599 Verlorene Sohn. — (Erweiterung der bisher bekannten Daten durch Hans Moser in „Theater der Welt" II [1938].) Seltener ist der Passion (s. o. Nördlingen: ein Augsburger; und im gleichen Jahre in Augsburg ein Erfurter); wenn 1561 in Landshut „Ainem frembden landtfarer von dem paßion zu halten und das cibeben thuten sehen zu lassen" eine Verehrung gegeben wird, so scheint es sich ebenso um Figurenspiel zu handeln wie bei dem Schweizer Pritschmeister Wirre, der 1558 in Köln „ein spiel von der passion" gibt (1561 und 1570 in Nürnberg, auch in der Schweiz und Österreich feststellbar). Das „Jüngste Gericht" ist 1603 in Danzig und 1590 in Trautenau erwähnt; wenn „frembde comedianten" 1581 eine solch gestaltenreiche Aufgabe in Nürnberg agieren wollen, so wird es sich wohl ebenso um Figurenspiel handeln wie in mancher anderen Notiz, die in der Geschichte des „persönlichen" Spiels erscheint. Sichtlich unmodern geworden sind die ausladenden geistlichen Themen 1618 in Braunschweig, wenn zwei verschiedene Spieler mit dem „Jüngsten Gericht" Mißerfolg haben. In Dresden wird aber 1646 „Die Erschaffung der Welt" gegeben. Aus dem Volksbuch und dem Prosaroman stammen „die sieben weyse aus Grezia" (1584 Nördlingen) und die „zwey Ritter aus Hochburgundia" (Danzig 1593), aus dem Bürgerspiel (Gengenbach) „die zehen alter der wellt" (1584 Nördlingen). Früh zeigt es sich, daß Puppenspiel nicht ausschließliche Betätigung ist: 1644 halten die Freiberger Springer Springen, Bärentanz, Fechtschule und Puppenspiel ab; neben einem Wolf wollte Andreas Heinrich von Konstanz 1593 den „Verlorenen Sohn" und „Johannis Enthauptung" „mit artlichen herlichen Bildern" zeigen. Zweifellos stecken auch unter den übrigen Nachrichten Schausteller, die mehr mechanisches Theater und Automaten boten: sicher ist es bei dem Utrechter Spieler Janson 1580 in Danzig, der „in bemeltem Instrument also künstlich mit seinen Gewichten geformiert" David und Saul darstellen wollte. Vielleicht deutet in Nördlingen 1582 und 1583 „wergk" auf ein mechanisches Theater. Noch ungeklärt ist der Sinn der schönen Bezeichnung „Himmelreich", die im 16. Jahrhundert u. a. als „ludus puparum" von Fahrenden bestimmt wird (Nördlingen 1575 „gaukelspil oder himelreich"). Vermutlich war es ein guckkastenartiges Panorama (sind die Tragkästen zu Weihnachten und Dreikönig ein Ausklang?) mit Automatenwirkungen, wohin vielleicht auch die bekannte Beschreibung Murners gehört: „meister ysengryn" stiehlt der begyn einen Braten, schießt Ehebrechern die Nase mit seinem Bogen ab; ein junger Knabe schlägt um sich und ein Mönch wirft mit

334. Die Bunzlauer Singuhr 1784—97. Städt. Museum Bunzlau. (Photo Osw. Kühne, Friedeberg.)

einem Kissen nach der Äbtissin. Rätselhaft ist auch die 1741 von Frisch im deutsch-lateinischen Wörterbuch hergestellte Beziehung des „Hemerling" zum Puppenspiel (vgl. auch Mester Hamerlinck, Meister Hemmerlin).

In Grimmelshausens „Seltsamem Springsinsfeld" befinden sich in der „Gaukeltasche" auch etliche Puppen, um hin und wieder den Bauern eine Kurzweil zu machen; der Landstörzer sinnt darauf, den Puppapperkram mit einem Glückshafen, Trillstern, Würfel und Riemenspiel zu verbinden. In Nürnberg spielt der Malteser „Wassertrinker" Manfredi zum erstenmal „den Policinello mit kleinen Dockelein". Seebar betreibt in Wien als Seiltänzer sein „Policinella-Spihl" auf einer „Hütte" der Freiung, Jakob Hürschnack als bürgerlicher Zahnarzt auf dem Judenplatz und am Hochenmarkt. Johann Hilverding bemüht sich 1699 in Danzig um die Schankerlaubnis und verkauft optische Geräte; Peter Hilverding nennt sich 1706 in Breslau einen „privileg. Distelator". 1746 waren in Hamburg mit der „Medea" Leitertanz, Balancieren, Voltigieren und Fahnenschwingen verbunden, und bei der „Prager Kompagnie", die allerlei Künste und Wissenschaften zeigte, glänzte der Prinzipal vor dem Marionettennachspiel von den „3 einfältigen Pariser Jungfern" in Luft- und Erdsprüngen. Eine Radierung von Maulpertsch zeigt einen dem Automaten verwandten bescheidenen Puppenspieleffekt in einer Drehorgel, einen Hanswurst (solche Orgeln mit automatischem Ballett auch in jüngster Zeit auf Jahrmärkten). In Basel tun sich 1774 Gatt (Pferdekunststücke) und Raster (Seiltanz und Marionetten) zusammen. Ein „holländisches Kunstkabinett" zeigt sich 1779 auf Aachener Zetteln mit Marionetten verbunden. In Köln zeigt Leonard 1744 neben einem „Kunstpferdt sambt einem Türkischen Schaff mit funff biß sechs hornern" „Comoedien in marionetten". Noch 1892 betrieb Vinzenz Pichler in Gloggnitz Zirkus und Puppenspiel. Oft haben die Puppenspieler einen bürgerlichen Nebenerwerb, der je nach der Betätigung in bestimmter Jahreszeit für die schlechte Puppenspielzeit wichtig wird (z. B. Handpuppenspieler im Freien in der Hauptsache auf die gute Jahreszeit beschränkt).

Marionettennähe haben kirchliche Figurenwerke, wie der Aachener Palmesel mit dem beweglichen Arm Christi (ähnliches auch in Löwen), bewegliche Gekreuzigte und weinende Madonnen (die meist nicht als Betrug, sondern als Spiel gewertet werden müssen), Heiliggeisttauben, Auffahrt und Mechanismen auf Prozessionswagen und Wandelfiguren. In Puppenspielnähe rücken automatische Uhrenspielwerke, wie der Augsburger Turmmichele (Michael mit dem Drachen), die Münchener Rathausuhr mit Schäfflertanz, Figurenreigen u. a., die Straßburger Dreikönigsuhr, das Aposteluhrwerk von Bremen und die astronomische Uhr am Prager Altstadtrathaus u. a. Schon im jüngeren Titurel ist solches Spielwerk beschrieben, berühmt war das „Männlein-Laufen" an der Marienkapelle in Nürnberg (1356—1361). Unter den erhaltenen Automaten (s. o. Schollheims Werk in Dresden) besitzt das Bunzlauer Passionsspielwerk eines Tischlers (1784) besondere Verwandtschaft mit dem Puppenspiel. Christi Tod erscheint im unteren Aufbau in einem regelrechten Proszenium, Hammerschläge dröhnen bei der Annagelung, und die letzten Worte erscheinen als Schrift in den Wolken. Im oberen Aufbau ziehen Passionsszenen mit Hilfe einer Drehscheibe vorüber. Ein solcher beweglicher Passionsguckkasten findet sich im 17. Jahrhundert von einem Jesuiten entworfen. Die Figurenschauspiele wären nicht so stark zu beachten, wenn sie nicht zur beweglichen Weihnachts- und Passionskrippe und zum Krippentheater überleiteten. So ist die in Salzburg

335. Das Steyrer Kripperl. Unten rechts und links von der unbeweglichen Krippe die Handwerkerhäuser und das Bergwerk. Oben die Stadt mit der perspektivischen Mittelbühne.

(Hellbrunn) als Rest von allerlei Spielwerk im Park (vgl. auch Heidelberg) erhaltene Stadt nichts anderes als das mechanische Beiwerk der unteren Zone des heute noch erhaltenen Steyrer Kripperls (Abb. 335). Diese Handwerkerszenen bilden sich in Steyr schon zum Teil zu regelrechtem Spiel aus. Über der unbeweglichen Mittelgruppe der Heiligen Nacht sieht man rechts und links von einer perspektivischen Bühne mit Vorhang die Häuserfronten einer Stadt: hier oben überwuchern die lustigen Einlagen die heilige Geschichte, die mit Aufzügen in der Art des mechanischen Theaters durchsetzt ist (Einzug der Könige, Fronleichnamsprozession, paradierende Bürgergarde, Schlittenfahren, Kindtaufe, Steyrer Schiffszug, Nikolaus-Einkehr-Spiel). Die Dreiteiligkeit der oberen Bühne hat das Kölner Hänneschen (Abb. 336) übernommen, das Wallraf mit Recht von dem in Köln im 18. Jahrhundert verbreiteten Krippentheater ableitet und das heute noch „et Kreppche" heißt. Wie leicht die „Faxen", d. h. die komischen Zwischenspiele, an die Possen des Krippenspiels anknüpfen konnten, zeigt z. B. der St. Pöltener Krippentext, in dem die Selbstherrlichkeit der Lazzi in dem Wirtshaus augenscheinlich vergessen macht, daß sie eigentlich eine Herbergszene einleiten sollten, die freilich im Rokokotext des 18. Jahrhunderts zu fehlen scheint. Besonders gut ist uns die niederösterreichische Gruppe überliefert (Texte noch aus Traismaur). Zu einem sudetendeutschen Egerer Text und sogar nach Schlesien reichen (nach Schmidt) die Beziehungen. Viele Nachrichten, die aber eine stärkere Beschränkung auf das Mechanische weisen, stammen aus Wien und reichen bis ins 18. Jahrhundert. Figuren sind in Waidhofen, St. Pölten und Traismaur erhalten (vgl. auch das ungarische „Bethlehem", die polnischen Krippenspiele und das erhaltene „Bethléem" von Verviers und die Theatiner-Spiele in Frankreich; wie weit es sich um Ausstrahlung deutschen Volksgutes handelt, muß insbesondere nach Osten noch erhärtet werden. Auch in Lyon sind Krippe und Puppenspiel Synonyme). Die Kleinstadt hat die Hochform des Krippentheaters gezeitigt, ein Gesamtkunstwerk aus Krippe, Puppenspiel und Musik.

Die bäuerliche Domäne ist das Personenspiel. Neben dem Krippentheater sehen wir in Aachen so gut wie in Wien die Passionsdarstellung, die sich in dem älteren St. Pöltener Text mit der Weihnachtshandlung seltsam amalgamiert, indem nach dem Besuch bei Elisabeth und der „Reise nach Amerika" (ursprünglich Herbergsuche oder Flucht?) die sieben letzten Worte gesungen werden. Daß die Wiltpratschützen, die sich in Traismaur und Steyr finden, aus der Großkrippe kommen (bei den „Schäferinnen" ist es nicht

336. Kölner Hänneschen-Theater im Pferdestall (Wehrgasse in Köln). Deckfarbenbild von Passavanti. (Haus der Rhein. Heimat.)

verwunderlich), zeigt das Eichstätter Krippeninventar aus dem 17. Jahrhundert mit dem schießenden Jäger. Die mit Taft und Spitzen gekleidete Schäferin ist 1758 in Mariathalhalm aufgezählt. Ein einfaches Theater zeigen Traismaur und St. Pölten: aber über letzterem ist als Erinnerung an die Großkrippe noch die mechanische Stadt aufgebaut, zu deren Betrachtung man auf die Bänke steigen muß.

Besonders bemerkenswert ist als Einbruch der volkstümlichen Phantasiegestalten das Auftreten der die Kinder mahnenden weißen und der schwarzen Habergeiß in St. Pölten, nachdem der spiritusbrennende Teufel Herodes geholt hat. Aus Wien und der italienischen Komödie scheinen der Andredl mit dem dicken Schädel und der auch bei Raimund zu findende Hahnreiter zu stammen, die sich zu Possen beim Durchzug der Könige einstellen (der Hahnreiter schon in antiken Terrakotten [s. Dieterich, Pulcinella], über das Motiv auf der Wiener Bühne vgl. Pirker, Teutsche Arien I; Hahnreiter ist auch der „polnische Faust" Twardowski und in Deutschland wohl auch Fausts lustiger Diener je nach der Gestaltung des Höllengeistes „Auerhahn").

Untrennbar ist die Geschichte des Puppenspiels mit dem großen Theater verbunden. In Kriegsläuften war es leichter, sich mit einem Puppenkasten durchzuschlagen als mit einer lebenden Truppe. So ist es höchst wahrscheinlich, daß manche im Dreißigjährigen Kriege verdrängte Gesellschaften der jungen von den Englischen Komödianten importierten Berufsschauspielkunst durch Puppenspieler ersetzt wurden. Abraham a Sta. Clara spricht von Unternehmern, welche die hölzerne „Comödie" am Buckel hatten, wenn sie bei schlechten Geschäften einfach ihre Leute entließen. Thümmel läßt in seiner „Reise" (1785/86) einen ehemaligen Grenadier berichten, daß er sich bei den Marionetten besser befand „als bei dem vorigen hochmütigen Troß": E. T. A. Hoffmann rühmt ja auch in den „Seltsamen Leiden" die verträglichen und genügsamen Puppen. Der Prinzipal Jos. Wunderer mußte wegen seiner Unflätereien als Komödiant zu den Puppen seine letzte Zuflucht nehmen. Für Beck war das Puppenspiel der Übergang zu erneutem Personentheater (Mainz 1777); auch als Prinzipal hatte er ein Theatrum mundi bei sich (vgl. Schattenspiel u. a. bei Velten s. o.). Auch sonst wurde nebeneinander Puppenspiel und großes Theater betrieben: so durch Meister Volkmar in Mainz 1650, durch Förster, bei dem Schönemann begann, die Churfürstl. Polnischen Komödianten 1712 in Köln, die Dänischen Hofakteurs (Ende des 17. Jahrhunderts in Hamburg), die Baden-Durlachschen hochdeutschen Komödianten (Hamburg und Hannover 1730), wohl identisch mit Titus Maas (Berlin 1637—1746), die Brandenburg. Baireuth- und Onolzbachschen Comödianten (Hamburg) und den letzten Augsburger Meistersinger Sartor (von 1760 ab). (Dagegen dürfte Treu [Drey] kein Figurentheater für seinen interessanten Spielplan benützt haben.) Schweiger wird in Hannover zwischen 1711 und 1727 als „Marjinettenspieler" und „Comödiante" bezeichnet, wie auch 1751 Brätting beides auf dem Rathause betrieb. Rediger war um 1750 „Comödiant", „Äquilibrist" und „Mechanicus". Auch in der Familie Hilverding ging die Entwickelung zum „persönlichen" Spiel. Der Bozener Joh. Jos. Blüml

(Plüembl) scheint neben dem Puppenspiel (1714 Nördlingen, 1718 Bozen) auch Komödien gegeben zu haben. Der bekannte Kindertruppenprinzipal Felix von Berner (vgl. G. Dieke) erscheint 1758 in Bozen, um mit Simon Follinger aus Bern „Marineten" und „Comedien" zu spielen; das war eine gute Vorbereitung für das spätere Abrichten der Kinder-Marionetten. Die Texte des Kölner Puppenspiels konnten bis in die Gegenwart zu wechselweisem Spiel durch Puppen und Personen dienen (besonders „Genoveva"); die bekannte Kölner Possendynastie der Millowitsch begann mit Puppenspiel: eine Zwischenstufe war übermäßige Vergrößerung der Figuren. Von persönlichen Nachspielen wissen wir bei Carcerius (1701 Danzig) und Marionettenspielern 1705 in Hamburg; bis in die jüngste Zeit pflegten sächsisch-erzgebirgische Puppenspieler das Nachspiel; von Moritz Richter (ehemaliger Schauspieler) hat sich im Kölner Theatermuseum noch ein Teil der Garderobe für die persönlichen Schlußpossen erhalten, die viel bescheidener ist als die brokatene der Puppen. Mit Marionetten begannen manche Prinzipale, wie Reibehand (zeitweise mit Rademin zusammen), Kuniger, Aullinger, Lorenzoni und Brunian. Es scheint, daß Stranitzky den Weg zum Hanswurst im Marionettentheater gefunden hat, daß also die Gestalt des Salzburger Bauern, diese Eindeutschung der Commedia dell'arte, im Puppenspiele reifte. 1699 gibt er in München (von Augsburg kommend) „Policinellspielle"; 1702 erscheint er in Augsburg; im gleichen Jahre tat sich Stranitzky mit Joh. Peter Hilverding zusammen; ein Joh. Bapt. von Wien (1685 Salzburg, 1701 Nürnberg) hob im gleichen Jahre in Basel hervor, daß seine Puppen „durch ein sogenannten Styrischen bawren agirt werden". (Es handelt sich wohl um den gleichen Prinzipal; Peter H. kommt erst 1741 nach Berlin.) Als Stranitzky 1706 und 1713 Wien verläßt und Brünn aufsucht, bittet er kurz nach dem Gesuch für Marionettentheater um Erlaubnis für „Repräsentationen" mit lebenden Personen, weil das Puppentheater verdorben sei. In Wien erhielt er 1714 ein ausdrückliches Marionettenprivileg. Vorher vereinigten sich Hilverding und Stranitzky mit der Marktbühne Naffzer; 1707 machte er die Prüfung für den Zahnarztberuf, ein Gewerbe, das er noch als berühmter Hanswurst weiter betrieb (außerdem wohl noch Weinhandel). Sieghafte Ausbreitung hatte der Name Kaspar: er kommt von der großen Bühne, einer von Johann La Roche verkörperten Figur (Casperle), die 1768/69 in der Menningerschen Gesellschaft in Graz erscheint und bald darauf in Wien; die Stücke von Marinelli, Hensler und Eberl helfen ihn ausbreiten; ob die Komik des Mohrenkönigs im Sterngang vorbereitete, ist ungewiß.

337. Sächsisch-erzgebirgische Marionetten des Theaters Moritz Richter im Kölner Theatermuseum. (Photo H. Koch). Obere Reihe: Faust am Hof in Parma — Medea, die Höllenbraut — der König (mit der Maske Alberts) — Genoveva — Kunz von Kaufungen. Untere Reihe: Korporal — Stülpner — Kasper als Nachtwächter — des Pfarrers Tochter von Taubenhain — Luther.

Im Spielplan bleiben noch viele Rätsel. Volksbücher und jüngere Sagenfassungen vermittelten schon dem Nürnberger Fastnachtspiel und Hans Sachs alte Sagenstoffe. Der von Ammersweiern in Colmar dargestellte H i l d e b r a n d (wohl durch das jüngere bänkelsängerhafte Hildebrandlied angeregt) läßt sich im 17. Jahrhundert auch im Puppenspiel nachweisen: 1611 in herzogl. preuß. Rentamtsbuch und in der Welt-

beschreibung von Praetorius 1666. Die Zusammenhänge mit dem im 16. Jahrhundert beliebten Drama sind schwer festzustellen, weil z. B. neben den Nachrichten vom „Verlorenen Sohn" ein echter älterer Puppenspieltext fehlt. In der Weimarer „Esther" ist Hanswurst ein Hofnarr (lustiger Tischrat), wie ihn auch Hans Sachs kannte. Ein lebender Knabe vertritt ihn als Wächter an dem Galgen, den der heranschnurrende Teufel samt Ahasverus holt. Mardochai ist zu einem Schacherjuden geworden. (Schon 1809 beobachtete Kerner in einem „Haman", den ein Kieler Student für den Puppenspieler geschrieben haben soll, die „jüdische" Mundart. Auch in der Weimarer „Judith" schilt Kasper die in bequemem Siege eindringenden Juden „Ihr verfluchten Mauschels, ihr! Spuckt mir nicht so in mein Angesicht! — sonst schlag ich Euch zusammen wie alt Eisen!" — Er prügelt sie dann wirklich hinaus.) Von der hausbackenen Würde des Bürger- und Schuldramas im 16. Jahrhundert ist also nichts mehr zu spüren und alles ist komödiantisch. Das Bandenstück, die Haupt- und Staatsaktionen des 17. und 18. Jahrhunderts, sind nach dem Ausweis der erhaltenen jüngeren Texte die unmittelbare Wurzel. So ist bei dem Weimarer Text von der „Enthauptung der Heiligen Dorothea" nicht an die aus dem Mittelalter her fortwirkende und von dem Lutheraner Greff bezeugte Beliebtheit des Stoffes zu denken (Obersächs.-böhm. Bruchstück, 1413 Bautzen, Eger 1500—1541): die Form, gestelzte Prosa mit erhaltenen hochtrabenden Alexandrinern, verrät in diesem wahren Mordspektakel im Tempel „Schuppiters", wie ihn Casperle nennt, und im Blutrichtersaal die Abkunft vom Komödiantenstück. Der Scharfrichter wird von dem Feldherrn Theophilus gleich nach der Enthauptung niedergestoßen, als Duosar — um Sekunden zu spät — die Begnadigung hereinruft und sich gleich darauf auch mit dem Dolche durchbohrt. Der Höllenfürst verbirgt sich in einem Mohren, der als entfernter Verwandter des Scheusals im „Titus Andronicus" der englischen Komödianten wirkt, aber wie der ihn verscheuchende, von Rotfeuer umglänzte Genius auf „The Virgin Martyr" von Massinger (1622 gedruckt) zurückgeht, womit durch Bolte bewiesen ist, daß die Nachrichten von Aufführungen Englischer Komödianten und ihrer Nachfolger (1626 Dresden, Köln 1628 und 1648, Prag 1651, Güstrow um 1660, Weimarer Verz. um 1720) sich auf Massingers Drama beziehen müssen. (Nachweise über Schuldrama, Liebhabertheater und Aufführungen in Bergen und Stockholm s. Bolte, Danziger Theater S. 78.) Also ist auch nicht etwa an das Jesuitendrama (Graz, Krumau) als Stoffträger zu denken, im Gegensatz zum Volksschauspiel (s. o.). Dieses Beispiel zeigt, welch wichtige Aufschlüsse das Puppenspiel zur vergleichenden Literatur- und Theatergeschichte bieten kann. Daß die Bühne wie bei den Englischen Komödianten von Blut triefte, blieb beliebt. In Hamburg, wo die dänischen Hofakteurs Dorothea darstellten, soll sogar in späteren Aufführungen die Enthauptung da capo verlangt und ausgeführt worden sein. In Dresden soll umgekehrt nach einer 1786 aufgezeichneten Anekdote ein Offizier durch ein hingeworfenes Schnupftuch der Heiligen „Pardon" ausgewirkt haben.

Auf die Englischen Komödianten geht auch das Faust-Puppenspiel zurück. Marlowe hatte dem nach England gelangten deutschen Volksbuch die dramatische Form gegeben. (Erste Faust-Aufführung Graz 1608 bezeugt.) Von Marlowe stammt der Stundenschlag als beängstigender Ausdruck der unentrinnbaren Verdammnis. Hanswurst, der ehemalige Diener, ist auch im Puppenspiel am Schluß trefflich in Stand und Gewand des Nachtwächters geschlüpft und singt auf seine Weise die Zeit an; mit seinem gesunden Mutterwitz wird der mit den Teufeln fertig und überlebt den pathetischen Teufelsbündner. Das Pluto-Vorspiel kam aus einem Prolog Dekkers. Im Ulmer Puppenspiel hat sich der alte Name des Spaßmachers der Englischen Komödianten „Pickelhäring" erhalten (im niederländischen Faust-Komödiantenspiel „Pekel"). Möglicherweise hat das feuerwerkende Darstellen der Höllenmartern auf die entsprechende Judasszene im Passion gewirkt (s. o.). Noch gesteigert erscheint die Zauberei in der dramatischen Bearbeitung des Wagner-Volksbuches, die bei Schütz und Dreher in Berlin auf dem Puppentheater nachzuweisen ist.

Der „Hamlet" des Puppenspiels ist nicht von dem „Bestraften Brudermord" der Englischen Komödianten und ihrer Nachfolger übernommen: die Mehrzahl der Texte geht auf die Heufeld-Schrödersche

Bearbeitung zurück. (Einige, wie Albin Richter und H. Apel, halten sich auch an A. W. Schlegel.) Das Kölner Hänneschen hat „Romeo und Julia" übernommen. Der „Sturm" war als Zauberstück willkommen. In Wien, wo der Anschluß an das große Theater besonders eng ist, finden sich sogar „Othello", „Macbeth" die „Lustigen Weiber" und der „Kaufmann" (auch Text in der Berliner Staatsbibliothek).

In einer „bis zum Überloffen vollgeloffenen Bude" spielte Freese 1774/75 in Hamburg u. a. „Die Verwirrung bei Hofe" oder „Der verwirrte Hof"; dies Stück leitet sich von der holländischen, in Deutschland von den Komödianten (und auch von der Schule) aufgenommenen Bearbeitung einer spanischen Komödie von (A) Mescua durch L. de Fuyter her (1647); eine deutsche Bearbeitung ist von Greflinger (1652) bekannt.

Schon vor Mozart ist „Don Juan", der „desparate Ritter" und Vatermörder, eingedrungen. Aber andererseits ist die Oper eine wichtige Quelle und Anregung: in Hamburg folgten die Holzmündchen den Trillern und Kadenzen mit täuschender Bewegung. Joh. Hilverding rühmt 1702 in Lüneburg „gesungene Opern" und weist auf die auch bei den Staatsaktionen vorliegende Opernquelle, während, was „sonst in denen Opern von lebenden Personen gesungen wird", in seinen Stücken „alles redend" vorgetragen ist (Jason und Medea, Perseus und Andromeda, Aurora und Cephalus, Hercules und Alceste, [„Der in die Hölle steigende Hercules" von Kerner gesehen, „Höllenfürst und Hercules" 1893 in Wien]). „Singpossenspiele" gab Kuniger. Wenn in Hamburg 1737 graziöse, feingedrechselte französische Marionetten zu einer Kritik der deutschen Spieler mit ihren auf den Brettern herumtrampelnden Adam- und Eva-Puppen herausfordern, so handelt es sich so wenig um eigentliche Volkskunst wie bei den Parodien und Opern auf Schloß Esterhaz, für die auch Haydn (u. a. „Genovefa") komponierte, oder das moderne kunstgewerbliche Puppenspiel. Besonders zahlreich ließen sich Opernquellen beim Kölner Hänneschen nachweisen. „Die Entführung" (Sachsen), „Zauberflöte" (Wien), „Zampa", „Undine", „Hans Heiling" und gar „Orpheus in der Unterwelt" finden sich, besonders oft „Freischütz" (auch „Das wüthende Heer" und „Der Irrwisch" mit Bretzners Text, „Oberon" [Seidler-Wranitzky], „Der Wildschütz" [Lortzing], „Die weiße Dame" [Boiëldieu], „Die Tochter des Regiments" [Donizetti], „Die Afrikanerin" und „Robert der Teufel" [Meyerbeer], „Tannhäuser", „Trompeter von Säkkingen" [Bunge], „Carmen", „Hänsel und Gretel", „Preziosa" [mit Mus. von Weber] vgl. a. Kollmann S. 93). Für alle Entlehnung gilt, daß nach Ausschöpfen der Quelle die Eigenentwicklung, das Zerspielen, Vergessen, Rekonstruieren und Einschieben bewährter Szenen und neuer Anregungen einsetzt; die Nabelschnur zur Quelle pflegt durchtrennt zu sein. Wie sich die Elemente mischen, zeigt der „Blaubart", ein aus Grétrys Oper (1789) bezogenes „grausames Ritterschauspiel". Kasper muß eingefügt werden, der seine Ellbogen gebraucht und seinen Späßen und Zwischenspielen den notwendigen Raum schafft, indem er an die Stelle des Schloßverwalters Kurt tritt (er tanzt in dem trinkfesten Anfang im Bärenfell [Wanderszene?] und wirbt mit viel beleidigenden Mißverständnissen vor dem alten „Geldsack" um die durch das Lesen von Ritter-Romanen überspannte, entführungslüsterne Bertha). Aus dem „Faust" wird das Zitieren der Teufel und das Abzählen der Minuten geholt. Vielfach werden aus Opern Lieder und Arien geklaubt: Preciosas „Einsam bin ich nicht alleine" ist ein beliebter Trostspruch der Verlassenen. Die Pfarrerstochter von Taubenhain deklamiert vor dem letzten Gang ein mehrstrophiges Lied aus dem Kirchengesangbuch („Warum erbebst du meine Seele"). Als Nachspiel findet sich oft das Ballett verwendet, denn wie bei den „persönlichen" Truppen war der Theaterabend mit dem Hauptstück noch nicht beendet.

Daß Schillers Volkstümlichkeit größer als die Goethes ist, verrät die Aufnahme ins Puppenspiel: besonders beliebt sind „Die Räuber"; der „Tell" (natürlich in Prosa wie auch „Hamlet" u. a.) setzt praktisch mit der Verhaftung ein; aus „Genoveva" werden verlorengegangene Namen, wie Landfredo, bezogen. Kasper erscheint als Hans auf der Mauer oder ein „reisendes Genie aus Frankfurt"; sogar das Kunststück, die „Schlimperjule", ein altes Frauenzimmer in phantastischer Kleidung, einzuführen, wird im Erzgebirge fertiggebracht. Ein jüngerer Text zeigt „Kabale und Liebe" mit Kaspar als (improvisierendem) Diener, in Wien und auch in Berlin (s. u.) findet sich sogar die „Jungfrau von Orleans". „Clavigo" ist aber

in Köln nur ein Reklameanreiz für ein andersartiges Ritterstück. Der „Faust" Goethes wirkte im 19. Jahrhundert ein und diente gar als Grundlage für eine Puppenspielkopie; das alte Faust-Spiel plünderte neben Goethe auch Lessing und Klinger (Augsburg, Straßburg), Klingemann (Leipziger Boneschky-Druck 1850) und Soden. Eine Ausnahme ist es, daß das Kölner Hänneschen auf das Volksbuch des „Christlich Meynenden" zurückgreift. Kleist hat als Ritterstück das „Käthchen von Heilbronn" beigesteuert.

Die gleichen Frauen, die im Volksschauspiel wegen ihrer unschuldigen Verfolgung Tränen der Rührung wecken, bevölkern auch das Puppenspiel: „Genovefa", „Hirlanda" und „Griseldis" („Krisildis"-Stoff ist auch „Die Bauernrevolution"). Von der bemerkenswerten Gestaltung dieser Volksdramatik gibt z. B. ein Möbius-Text der „Genoveva" einen Begriff, der „Schmidt" zugeschrieben ist, d. h. nach Schmids Erzählung dramatisiert wurde, womit aufs Neue die niederländische Überlieferung erstarkte. Der verbreitete Name Landfredo für den Freund des Pfalzgrafen, der bei Möbius Wolf heißt, findet sich schon in einer Wiener Alexandriner-Handschrift aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, in einem Breslauer Zettel von 1707 und in einer Gothaer Handschrift. Alles geht zurück auf ein niederländisches Drama von Wouthers, das bereits 1674 von Paulsen, 1680 von Velten in Bevern und 1690 in Torgau aufgeführt wurde. Der Name Schmerzenreich (niederl. „Benoni") ist so gut deutsche Überlieferung wie die Tötung Golos. Im Puppenspiel mischen sich holländische und deutsche von Cochem ausgehende Volksbuchüberlieferung. An Spaßmachern fehlt es in den alten Bearbeitungen nicht (Lustige Hoff-Diener Stilco und Werner; in das vom Puppenspiel nicht benutzte Jesuiten-Drama schwärzte das Zwischenspiel komische Elemente ein: besonders possenhaft in Aachen). Im Puppenspiel konnte Caspar sich breit entfalten, indem er nach allen Foppereien Golos ein Werkzeug der poetischen Gerechtigkeit wurde, weil er Genoveva verschont. Die Dekadenz der von Kralik und Winter veröffentlichten österreichischen Texte erhellt besonders in der „Genoveva", die mit Witzen Nestroys und Raimunds äußerlich aufgeputzt ist (vgl. zur Stoffgeschichte die Nachweise von Seuffert, Golz, Junkers und Bolte).

Wie sehr die verfolgten Frauen im Volksgeschmack waren, zeigt die Erweiterung der Dramenreihe durch manche Ritterstücke und insbesondere die „Barbara Ubrik oder Das Nonnengrab zu Krakau": mit scharfer Jesuitenfeindlichkeit wird Anna im Kloster eingekerkert, damit ihr Onkel, ein schuftiger französischer Emigrant, ihr Vermögen für sich selbst und die Kirche gewinnt. Nach 25 Jahren gelingt es dem geliebten Jugendgespielen, der zu Beginn Seekadett ist, den Bischof zur Befreiung zu bewegen. Die wahnsinnig Gewordene erkennt den Geliebten: „Der Schleier sinkt und jetzt keine Trennung mehr. — Adagio und Rotfeuer." Aber ein Nachspiel „Barbara Ubriks letzte Tage im Irrenhause" zeigt, daß die Heilung nicht nachhaltig war, und es erfolgt eine neue Erkennung mit reichlichen melodramatischen Wirkungen. (Handschrift Xav. Schmidt, 1841.) Auf Bürgers Balladen „Lenore" und „Des Pfarrers Tochter von Taubenhain" gehen Stücke zurück. „Le(o)nore" ist durch Holteis Schauspiel bestimmt. Ungleich beliebter ist die Geschichte der Kindsmörderin, durch die das große Sturm- und Drangmotiv in das Puppenspiel dringt. Brückner diente in einer Fortsetzungsballade (1799) der poetischen Gerechtigkeit, indem Ritter Falkenstein u. a. durch den Ehebruch der Frau, die er Rosa vorzog, bestraft wurde. Volkstümliche Drucke verbreiteten beide Balladen. Auf Bürger und Brückner stützten sich Romane (Bornschein 1806, Dietrich 1862, Schröter u. a. volkstümliche Bearbeitungen). Tragische Konsequenz ist im Puppenspiel nicht gescheut: die Mutter wird vom Schmerz über den Fall der Tochter getötet, Rosa durchbohrt das Kind auf der Bühne mit der Silbernadel. Die Hartherzigkeit des geistlichen Vaters wird noch dadurch gebrandmarkt, daß er bei der Verfluchung den „Priesterrock" tragen soll (Handschrift des „Vaterländischen Schauspiels" von Möbius 1846 in Großenheim geschrieben). Die Pfarrerstochter geht freiwillig unter, denn sie hätte sich mit Hilfe des reuigen Vaters und der Ersparnisse einer Freundin loskaufen können (was in einem Teil der Texte ein Amtmann im Kerker bestätigt). In die moralisierende Mahnrede an die Zuschauer der Hinrichtung gleiten Verse aus Schillers „Kindsmörderin". Nach dem Rächen des Ehebruchs vollzieht der „Junker" das Gericht an sich durch einen Pistolenschuß. Der bei der Hinrichtung amtierende Pfarrer beschließt mit seiner Moral oder auch Kaspar hat an der Leiche seines Herrn das letzte unzeitig komische Wort.

Aus dem Sturm und Drang gelangte eine zweite „Kindsmörderin" in das Puppenspiel: Wagners verbürgerlichendes Plagiat an der Gretchen-Tragödie: hier aber streikte die Gutherzigkeit. Evchen Humbrecht hat schon den Umstehenden dankend Lebewohl gesagt (oder der Henker holt schon aus), als der Kurier die Begnadigung hereinruft. Hochrufe auf den König verkehren Wagners revolutionäre Anklage der „Unfühlbarkeit" der Justiz in das Gegenteil des volkhaften Optimismus, der sich in anderen Spielen wiederholt in die spaßigen Wanderverse kleidet:

„Gott verläßt kein Deutschen (Sachsen) nicht
Und ist er auch mal böse,
So regnets ihm sein Leibgericht
Sauerkraut mit Klöße."

(Errettung vor der Hinrichtung auch sonst beliebt: „Der Kirchenraub von Großenhain oder: die Verlobung am Hochgericht"; zu späte Begnadigung s. oben „Dorothea".) Das Puppenspiel biegt die tragische Handlung um, wie es die ersten Bühnenbearbeitungen für das sentimentale Publikum des 18. Jahrhunderts taten. Bemerkenswert ist die folgerichtige Ausbildung der Gestalt des Verführers Gröningseck: so ist die Aneignung von Stoffen oft eine produktive, besonders in der Einstellung

der moralischen Scheinwerfer. Zweifellos bedeuten solche Stoffe ein Aufbegehren gegen die aus den Fugen geratene Weltordnung und die mißbrauchten Privilegien der „Junker". So wird auch in der „Else vom Erlenhof" durch die Rache des Bruders der Verführten an dem adligen Schuft die Gerechtigkeit wieder hergestellt (nach Stück von Staack).

Solche Richter und Rächer sind auch die Edelräuber, deren Prototyp in Karl Moor von Schiller gern übernommen wird. Schinderhannes schont die Armen und besteuert die Wucherer und jüdischen Geldsäcke. Die sächsischen bzw. oberlausitzschen Lokalhelden Stülpner und Karaseck werden durch die an das Geld verratene Liebe aus der gesellschaftlichen Ordnung gedrängt. Stülpner muß durch seine Wilddieberei der Mutter helfen, die der Gerichtsvogt mißhandelt; deshalb findet der zum Militär gepreßte Deserteur auch den Weg in die Ordnung zurück, nachdem er den Postraub verhindert hat. Karasecks Verscheiden im Kerker findet wenigstens seine rührende Verklärung, indem die Gefährtin seiner Einsamkeit, die Taube sich auf seine Hand senkt. (Ähnliche sentimentale Wirkung erreicht die Pfarrerstochter, indem sie ihre Blumen vermacht.) Schinderhannes und der Bayerische Hiesel (über beide volkstümliche Biographien, auch ein Drama wird genannt) werden durch erlittenes Unrecht bzw. Brutalität beim Militär in die Ungesetzlichkeit gedrängt. Wenn Bückler pathetisch und weltschmerzlich wird und den Humor des rheinischen Originals verliert, so färben auf ihn Moors Melancholie und die Sprache der Räuber- und Ritterromane ab; auch hat ja Kaspar das Amt des Spaßmachens gepachtet. In Wien wird Bückler in die böhmischen Wälder versetzt und in Sachsen wird Hiesel zu Kneißl. Die Moderäuber „Abällino" und „Rinaldo Rinaldini" sind von Zschokke und Vulpius übernommen, von Kuno „Die Räuber von Maria Kulm", von Schmieder „die Räuberhöhle in Calabrien" (Sachsen und Köln), von Körner „Hedwig, die Banditenbraut". Schillers Räuberlied wandert bei Möbius in den „Rinaldo". In Sachsen marschieren die Räuber in besonders breiter Front auf: Lips Tullian, der furchtbare Kirchenräuber (Biogr. v. Train, und zwei Quartbände schon Dresden 1716), Der Kirchenraub von Großenhain s. oben, Pickard genannt Fetzer, Nic. List von Beutha, Der rote Hans, Udo, Ritter Georg der Gerechte (bei Chemnitz lokalisiert), Der schwarze Fritz (Böhmen), Matern (Danzig), Tolin (Rußland), Die Räuberschenke in Rußland, Die Tochter des Räubers, Graf Morello von Spanien oder Die Räuberbraut, Antonetta Czerna (weibliche Bande in Rom), Antrascheck und Juraschek (Siebenbürgen — auch in Wien beliebt —, Text bei Engel). Ins Lustspiel gewendet ist „Hans Zapler, der neue Räuber", oder in Wien „Kasperl als Seeräuber" und „Kasperl in der Windmühle oder Störtebeck". (Kölner Räubertexte s. Niessen, S. 82.) In Wien erscheint um das Ende des vergangenen Jahrhunderts: „Das Geheimnis der Banditen", „Die Räuberschenke im Wienerwalde", „Die Räuber um Mitternacht" (auch in Bayern mit Kasparello als Räuber), „Der schwarze Graf oder bei den Räubern in der Campagna", „Ali Baba und die 40 Räuber", die gelegentlich auch verzehnfacht werden, „Die Räuber im Spessartwalde" (wohl Bückler, der auch sonst neben Hiesl erscheint; dazu blühen die Wildschützenstücke in Wien noch besonders). Seeräuberromantik ist ins Lustspiel abgeschwenkt. Häufig ist Menschenraub als Motiv in Sachsen: „Der Zigeunerraub", „Der Kindesraub zu Öderan", und besonders häufig im Ritterstück: „Theobald von Wildenfeld oder Der Kindesraub", „Die weiße Ahnfrau oder Der Raubritter von Rüdenfels und die geraubte Jungfrau", „Kunz von Kaufungen" (sächsischer Prinzenraub, mehrfach als Jesuitendrama und Bühnenstück) als besonders beliebte Tat verletzter Ehre, „Das geraubte Kind oder Das Geheimnis eines alten Räubers" (Lustspiel „Tot und lebendig"). In Wien: „Die tapfere Rosa oder Der Leichenraub um Mitternacht", „Die Leichenräuber von London"; in Bayern: „Eine Entführung aus Rache oder Die Zauberburg". Im Kölner Hänneschen stehlen Räuber, Ritter („Die Räuber im Kellerloch") und Zauberer („Der große Zauberer Tartüffel") um die Wette Mädchen. Die weniger erfreulichen Fälle sind die Kriminalstücke anderer Art: besonders häufig in Sachsen „Grete Beier", die ihren Bräutigam ermordende schöne Bürgermeisterstochter, „Der Förster zu Grünhain oder Der Mord aus Eifersucht", „Hugo Schenk, der Mädchenmörder", „Der wüste Bube von Siebenlehn" (Brandstifter) und in Wien „Thomas der Massenmörder" (aus Bremerhaven). Die „Hinrichtung" wird schon im Räuber-„Sensationsstück" besonders angekündigt, wie die Prinzipale auch sonst gegen Ende des 19. Jahrhunderts nicht gerade auf die besten Instinkte des Publikums spekulieren. Das mittelalterliche Schauspiel, Hans Sachs, wie die Englischen Komödianten und ihre Nachahmer hatten die Bluteffekte besonders gepflegt. Als „ganz entschiedenen Tragödienstoff" aus dem „Neuen Pitaval" bezeichnete Hebbel 1859 im Tagebuch „die Herzogin von Praslin", die 1847 von ihrem Gatten ermordet wurde: das Puppenspiel hat sich dieses Stoffes liebevoll angenommen, der die grausige Kriminalparallele zu den sentimental behandelten unschuldig verfolgten Frauen stellt.

So wird der Pariser Herzogin denn auch nicht die effektvolle Ehrung der toten Herzogin von Brabant versagt, das „Paradebett". Als der alte Vater nach der Aussöhnung mit der blinden Mutter des Mörders und dem Gedicht eines Kindes sich über die Leiche beugt, ertönt ein Adagio und ein Engel schwebt mit zwei Lichtern herab. Als der Herzog mit einem Dolch über die Bühne geht, um den „Engel in Menschengestalt" zu ermorden, weil sie seiner Geliebten, einer Kinderwärterin, nicht das „Sittenzeugnis" ausstellen will, ertönt auch ein Adagio, das aber auch wahlweise durch die Worte „Ha! Tod und Teufel, die Zeit ist noch nicht günstig" ersetzt werden kann (Text Albin Richter von 1878 bezeichnet als Drama von Josef Lang).

Der Raubritter ist natürlich eine große Zahl, in Sachsen besonders oft mit „vaterländischen" Geschichten: „Der Raubritter oder Adelheid von Staudenbühel", „Der Raubritter von Rabenau", „Kunibert" (Burg Sebnitzgrund), „Freiherr von Duba" (Hohnstein), „Ritter Pluto" (Raubschloß Ringelthal), „Bodo der Grausame"; in Wien: „Die Raubritter von Mainz", „Das Teufelsschloß", „Der Raubritter von der Gildenburg", „Der gedungene Raubritter", und auch der parodistische „ge-

schundene" fehlte nicht, wie Köln das Ritterstück in Kotzebues „Kreuzfahrern" parodierte; auch in Köln finden sich die ritterlichen Schnapphähne (nach Holbein „Der Brautschmuck", nach Weißenthurm „Der Wald von Hermannstadt" u. a. s. Niessen, S. 82).

Beim Ritterdrama fehlt der Stammvater „Götz". Aber die Nachfolgestücke wirken stark ein: so Babo mit „Otto von Wittelsbach", Holbein sowohl in Sachsen, Wien und Köln mit „Fridolin, oder Der Gang nach dem Eisenhammer" (nach Schillers Ballade), und dem „Turnier zu Kronstein", von der Birch-Pfeiffer „Schloß Greifenstein", von Redwitz später „Philippine Welser". Da die Meininger für das Puppenspiel nur bedingt gelebt hatten, wurde vieles durch die unbekümmerte Verwendung der „Rittergarderobe", die z. B. für den „Hamlet" gerühmt wird, mit der Einkleidung zum Ritterstück. Aus Prälat Schmids Volkserzählungen entstand „Rosa von Tannenberg" (Wien) und „Heinrich von Eichenfels" (Wien, Bayern und Sachsen).

Geisterspuk ist außerordentlich beliebt. Die erschlagenen Väter spuken besonders gern (Faust, Don Juan — Der Vater „Bodos des Grausamen" ist kaum ermordet, als er schon als Geist umgeht; auch als es an dem Erzbösewicht gerächt ist, daß er Bertha raubte, den Geliebten und Vater als Geisel für wollüstige Erpressung ins Verlies warf, drückt der Geist seine Genugtuung aus und die der Zuschauer, vgl. auch Dragons oder Droganes Geist in „Genoveva" und vieles andere).

Kampf mit den Ungläubigen und Kreuzritterzeit geben öfter Stücke her („Fürst Torello", „Die Mordnacht in Äthiopien" in Sachsen [alter Text in Weimar], „Graf Pasquasil" in Österreich [Kralik und Winter], „Die Kreuzfahrer oder Hänneschen auf der Schlangeninsel" in Köln).

Kreuzritter und Vehme regen zugkräftige Untertitel an (z. B. „Siegfried von Lindenfels oder Das Todesurteil der heiligen Vehme"). Dem berühmten Ritterromanverfertiger Spieß wird „Wendelin von Höllenstein" zugeschrieben (in Sachsen, auch in Bayern beliebt). Ein Soldatenstück „General Schlenzheim" ist wirklich nach ihm eingerichtet. Der ganze Schwall von Ritterdramen, der allenthalben erscheint, insbesondere in Sachsen, wird kaum jemals auf seine epischen und dramatischen Vorlagen zurückgeführt werden können, da Titel so willkürlich verändert und zugespitzt werden, daß sogar das Betrugslexikon vom Puppenspiel Notiz nimmt. Vielfach sind Verfasser auch bewußt falsch angegeben. (Es wird mit Doktoren, Schauspielern und Hofschauspielern geprunkt.) Die Lokalisierung zeigt sich auch in den Ritterdramen stark. Besonders in Sachsen will das Puppenspiel bewußt eine Heimatkunst sein, eine „vaterländische" Chronik. In Wien spielt Joseph II. eine große Rolle, in Sachsen nur vereinzelt. In Bayern erscheinen Stücke wie „Die letzte Hexe von München" oder „Der Teufel in der Dachkammer und am Fischbrunnen" (nach Dr. Martin Schleich, Text Wüstemann, geschrieben von M. Duschel). Natürlich finden sich in Bayern auch zahlreiche Überschneidungen mit dem Volksschauspiel (z. B. das Ritterschauspiel „Nothburga, das Muster treuer Dienstboten" oder „Die Versöhnung zweier Brüderherzen").

An patriotischen Stoffen gibt's z. B. in Sachsen „Die Schlacht bei Jena" oder „Das Müllerröschen", „Königin Luise", „Die Völkerschlacht". Auch in die weitere Vorzeit wird zurückgegangen, wie „Schwanhildis oder Der Einfall der Sorben in Sachsen"; beliebt ist auch die Schwedenzeit. (Beispiele von sächsischen Lokalstücken: „Der Kätchenstein bei Annaberg", „Die Mühle zu Koselitz", „Der Ritter von Loschwitz", „Die Belagerung von Freiberg", „Das Geisterwirtshaus oder Die Entstehung des Trompeterschlößchens bei Dresden", „Der Förster von Grünhain", „Die Blume von Königstein", „Der Einsiedler bei Dippoldiswalde" (s. oben). Für den erzgebirgischen Bergmann sind wohl berechnet: „Die lange Schicht von Ehrenfriedersdorf", „Der Silberherr von Annaberg", „Die Grube zu Höckendorf" u. a.

Unverändert bleibt das Nehmen bei der großen Bühne. Körner gibt noch „Toni" (Stücke mit Farbigen auch sonst beliebt: „Andübon", „Robinson", „Onkel Toms Hütte" usw.) Groß ist die Ausbeute bei Kotzebue: „Das Kind der Liebe", „Rochus Pumpernickel", „Der Rothmantel" (nach Musaeus), „Die Kreuzfahrer", „Die Brandschatzung", „Die Rosen des Herrn von Malesherbes", und besonders nachhaltig „Der Eremit auf Formentera". Von Raupach stammt „Prinz Heinrich von Spanien oder Der Jesuit am Königshofe" und das von Sachsen bis Wien beliebte Wiener Allerseelenstück „Der Müller und sein Kind". Von der Birch-Pfeiffer übernahm man: „Hinko, der Freiknecht", „Der Glöckner von Notre-Dame", „Greifenstein" u. a. Vor der Mode der Lutherfestspiele war man durch Klingemann mit der Gestalt des Reformators versehen. Das Wiener romantische Zauber- und Volksstück findet sowohl im Kölner wie auch im sächsischen Puppenspiel Nachhall: Henslers „Donauweibchen", „Die Teufelsmühle am Wienerberg" usw. Dagegen offenbaren sich bei der Krönung des Zauberstücks durch Raimund Besonderheiten: in Österreich sind „Barometermacher", „Alpenkönig", „Verschwender", „Diamant" und „Mädchen aus der Feenwelt" auf die Puppenbühne gelangt. Aber in Sachsen dringt Raimund nicht durch. Dagegen ist auch dort Nestroy bis in die Gegenwart mit „Lumpazivagabundus" geschätzt und der „Affe als Bräutigam" wird ihm zugeschrieben. Castellis Bearbeitung der „Waise aus Genf" versprach gute Wirkung. Grillparzers „Ottokar" ist vereinzelt in Sachsen festzustellen. In Sachsen hat sich auch das Berliner Volksstück Boden gewonnen: „Berlin, wie es weint und lacht" (von Kalisch bis in die Gegenwart), „Ehrliche Arbeit" (Wilken), „Mein Leopold" (Larronge), von Raeder „Der artesische Brunnen". Benedix lebt mit dem „Bemoosten Haupt" und „Mathilde" fort. In Wien und Sachsen erscheint Töpfer mit dem Pariser „Taugenichts". Die Görnerschen Bühnenmärchen, die Märchenrevüen des Berliner Viktoriatheaters und die Märchenoper wirken stark ein („Dornröschen", „Schneewittchen", „Sieben Raben", „Rübezahl", „Hänsel und Gretel"). Die erfolgreichen Kinderbücher von „Max und Moritz" und „Struwelpeter" erscheinen in Wien auf der Puppenbühne. Die nach und mit Jules Verne bearbeiteten abenteuerlichen Ausstattungsstücke „Die Kinder des Kapitän Grant", „Die Reise um die Erde" und der „Kurier

des Zaren" finden von Sachsen bis Österreich freudige Aufnahme. So werden alle Serienerfolge von der „Anna Liese" und dem „Fall Clemenceau" bis „Alt-Heidelberg" genützt. Sogar der Schlager „Lore, Lore, Lore ..." ist jüngst in Sachsen zu einem aktuellen Puppenspiel verwurstet worden (Text Puder). Die alpenländische Joppenkomödie („Der Herrgottsschnitzer von Oberammergau", „Almenrausch und Edelweiß" u. a.) dringt auch bis nach Sachsen ins Puppenspiel, dagegen nicht an den Rhein. Vergleichbares an relativem Realismus sprießt auch aus sächsischem Boden: so ist „Die Feuerwehr von Siebenlehn" mit Kaspar als Brandmeister eine sehr vergnügliche Brandstifterkomödie, die sich mit der Gaunerei im „Biberpelz" und im „Kater Lampe" vergleichen ließe. Allerdings siegt hier die Gerechtigkeit wenigstens halbwegs über den Bürgermeister, der die brandstiftende Feuerwehr zum „Verschönerungsverein" werden läßt.

Bei der Aktualität muß der Unternehmer immer wieder Zuflucht suchen: So wurde Menzikoff schon im 18. Jahrhundert in Hamburg gegeben und 1731 in Berlin aus politischen Gründen verboten. Schon 1817 wird von Gram in Köln als Abschiedsspektakelstück „Die Schlacht bei Waterloo" gegeben, wie später in Sachsen und Bayern die „Schlacht bei Sedan". Louis Napoleons tragisches Schicksal interessierte wie auf der Bühne. Die Affäre Dreyfus (die „Direktrise" Preiske schreibt Dreufus) erschien sogar mit der Fortsetzung der „Rückkehr von der Teufelsinsel". „Die Belagerung von Alexandrien", „Die Reise nach Kamerun", der Burenkrieg, der Aufruhr der Hereros, der Gesandtenmord und der „Boxerkrieg versprachen volle Säle, wie die Pariser „Kommon" (Commune), die Ermordung Dragas und der „Hauptmann von Köpenick" lange vor Schäfer und dem Juden Zuckmayer. So entsteht auch eine Berührungsfläche mit der Schundliteratur der Bandwurmfortsetzungen. Gewöhnlich erstanden rasch nach dem Ereignis Stücke für Vereine und Schmieren, so z. B. noch vor Kriegsausbruch der Mord von Serajevo. Puppenspiel wird zur geschauten Zeitung und Skandalchronik. Die aktuellen Quellen sind noch zu untersuchen.

Geistliche Spiele sind selten geworden: „Joseph in Ägypten" findet sich in Sachsen neben dem vereinzelten „Passion" (Berliner Handschrift). Unter dem Titel „Der verlorene Sohn" verbirgt sich ein anderer Stoff als die biblische Parabel. Das Puppenspiel unterscheidet sich darin vom Personen-Volksschauspiel, daß der kirchliche Einfluß und der des Ordensdramas fast ganz fehlt.

Viel Not und Elend birgt das Puppenspiel. Die häufige lakonische Abweisung bedeutet nach langer mühsamer Reise durch Wind und Wetter für manchen Spieler einen schweren Schlag. Unter den „dermahlig bedrängten Umständen" (Bozen 1758) hatte der Puppenspieler mitzuleiden (Kriegsläufte, Seuche [„Contagions"-Gefahr!], Teuerung). Selbst die Schwangerschaft der Prinzipalin rührte den Magistrat nicht. Generelle Verbote bedrängten die Existenz (Wien 1716/17, München 1772, Dresden 1765 und früher Komödianten, Bären- und Affenführer usw.). Ein schon 86 Jahre alter Mann, ehemals bei Zorndorf schwer verwundet und um die erwartete Pension gebracht, bewarb sich 1812 um die Spielerlaubnis für das lippische Land. 1776 bittet das „Jungfräulein" Elis. Meyer in Basel für den Vater von 80 Jahren. Das Personal war meist wohl klein (Mann, Frau und Magd oder Gehilfe), aber auch acht Personen werden 1782 in Basel genannt. Unschuldig litt mancher Anständige für das Gesindel unter den Fahrenden. Brandes berichtet aus der Nähe von Danzig von einem „gebrandmarkten Dieb". So werden Verbote verständlich, die sich gegen „die nichtwürdigen Landstreicher" (Krünitz) und „loses Gesindel" richten, während die „privilegierten" nicht getroffen werden (Preuß. Edikt 1716 und 1794). Bedenklich war es, daß öfter Juden nachzuweisen sind, die aus dem alten Volksgut ein Geschäft machten. So berichtet Bog. Goltz von einem jüdischen Bauchredner (1810), der hinter einem „Bettlaken oder Schirm" den Bauern Handpuppen zeigte. In Österreich finden sich noch in der Gegenwart volljüdische Spieler. Nicht weniger bedenklich waren auch die Zigeuner als Betreuer des Puppenspiels. Zoller schildert in den „Bildern aus Schwaben" (1834) eine Zigeunervorstellung des „Faust", die besser „Don Juan und Faust" heißen würde. So sucht Faust aus Liebe zur „Prinzessin" den Bund mit dem Teufel (im deutschen Puppenspiel aus Unbefriedigung mit dem Wissen und einem Willen zur Macht, in dem titanischer Erfahrungsdrang liegt). Nach vier Morden soll er dem Teufel verfallen (er tötet die Prinzessin und den vermeintlichen Liebhaber aus Eifersucht, und zuvor den Vater aus Geldgier, alles Motive, die aus der Triebhaftigkeit des fremden Volkes zu verstehen sind). Fragwürdig ist auch, daß der kleine lustige Diener die Toten mit Späßen auf der Bühne herumzerrte, während Kaspar nur auf den Bösewichten herumtrampelt (Berlin) oder ihre Strafe glossiert. Daß die Zigeuner nicht lesen und schreiben konnten, fällt ins Gewicht: wenn es ein deutscher Spieler nicht vermochte, ließ er sich wenigstens vor der Aufführung aus den Spielbüchern vorlesen (Kollmann S. 49). Analphabet war auch Kraliks Gewährsmann.

Wie dem Volksschauspiel, hat die „Aufklärung" der Gebildeten auch dem Puppenspiel zugesetzt. In der Hamburger Oper „Der Hamburger Jahrmarkt", von Feind, wurde der seine Zettel anklebende Puppenspieler verspottet; er wehrt sich mit der Verteidigung seiner lustigen Person „Myn Kilijan is ook keen Farcken". Diskreditiert wurde der Puppenspieler durch Hönns Betrugslexikon (1742) oder die ökonomische Enzyklopädie von Krünitz (1773—1823). So ist es denn kein Wunder, daß Reutlinger Schüler um 1770 nicht aus der Bibel lesen durften, weil sie am Vorabend in der „Schule des Teufels" gewesen waren.

Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert gastierten Schweizer, italienische, englische, französische, holländische, tirolische und österreichische Puppenspieler in Deutschland. Es war genau so wie bei der großen Bühne, daß sich nicht nur die Heere Europas in Deutschland tummelten, sondern auch die Schauspieler der benachbarten Nationen sich ein Stelldichein gaben. Wenn die deutschen Puppenspieler diesem Wettbewerb standhalten wollten, legten sie ihren Puppen fremdländische Namen bei, aber

338. Handpuppentheater auf dem Volksfest bei Cannstadt im Herbst 1835 (aus „Europa"). Bes. Sammlung Niessen.

die „italienischen", „französischen" und „englischen" Puppen haben sich von den deutschen wohl kaum unterschieden, denn die schon angezogene harte Hamburger Kritik gegen ein deutsches „Adam- und Eva"-Spiel trifft „italienische" Marionetten. Anders ist es bei den Handpuppen, für die in Deutschland gastierende Pulcinella-Spieler die beherrschenden Eindrücke geschaffen hatten (1649 in Nürnberg der Malteser Manfredi, 1657 Petro Gimonde und 1667 Pelcio in Frankfurt, Landolfi 1669 in Wien und andere); von ihnen blieb der Name Policinella, Polzinello, Pritschinelle, Putschenelle usw. (vgl. in England „Punch").

Klar müssen die verschiedenen Techniken des Puppenspiels unterschieden werden, denn sie bedeuten mehr als Äußerlichkeiten: sie bestimmen den ganzen Stil der Gestik und auch die dramaturgische Fügung der Stücke, die mögliche Personenzahl der einzelnen Szene, die Dauer und bestimmte Effekte, wie Auftauchen, Fliegen usw. Die Fadenmarionette folgt in ihrer Aktion den Gesetzen der natürlichen Schwerkraft; die Gestik wird immer etwas Tastendes, ja Zaghaftes behalten, weil die Bewegung der Finger durch die lange Übersetzung der Fäden umgeleitet wird. Frei bewegt sie sich im Reich der Lüfte, denn die Überwindung der Schwerkraft gehört als Gegenpol zu ihrer Gesetzlichkeit. Sie ist am meisten zum Abbild des Lebens und der großen Bühne berufen und in der Personenzahl wenig beschränkt, zumal eine Anzahl Figuren aufgehängt und nebenbei flüchtig bewegt werden kann. Der vollkommene Gegensatz ist die Handpuppe (Abb. 338), die nur mit dem Oberkörper sichtbar ist, deren Beine nur dann in die Erscheinung treten, wenn sie über die Spielleiste hängen. Daß die Handpuppe aber nicht an die „lachende Leiste" gefesselt sein muß, haben moderne „künstlerische Puppenspieler", wie Perrey (Kiel) und Max Jacob (Hohnstein) gezeigt. Aber dennoch gehört der Handpuppe nicht so unbeschränkt die Bühnentiefe wie der Marionette. Sie gewinnt ein großes Plus durch die unmittelbare Wirkung der Bewegung der in ihr steckenden Spielerhand und ist so stärker menschlich-mimisch als die Marionette. Sie kann fest zupacken, raufen und ringen, jäh vorschnellen und ein schelmisches Kopfspiel treiben. Das Auftauchen aus dem offenen Boden gehört zu ihren Grundgesetzen. Auf Ausstattung und perspektivische Dekoration ist sie weniger angewiesen als die Marionette, die mehr bildhafte „Illusion" verlangt. Gewöhnlich genügt eine Universalstadt oder auch ein einfarbiger Hintergrund. Die kleine Spielszenenfolge gehört deshalb zu den Gegebenheiten der Handpuppe, weil der Spieler nur zwei Hände hat. Oft tritt aber eine dritte und vierte Figur, die der Gehilfe agiert, hinzu. Im modernen Handpuppenspiel ist die Zahl bis auf acht Puppen erhöht worden, weil die Hinwendung zur ausgebreiteten Märchenhandlung das verlangt. Zwischen beiden Arten steht die Stockpuppe, wie sie dem

Kölner Hänneschen eigen ist. Zweifellos kommt sie aus dem von unten dirigierten Krippenspiel her. (Der Aachener Ableger ist erst nach dem Kriege entstanden, Parallelen in Polen, wo auch das Krippenspiel bestimmend ist.) Der zwischen den Beinen in den Leib gebohrte starke Eisendraht ermöglicht, wie bei der Handpuppe, den unmittelbarsten Zusammenklang von Wort und Geste und dieselbe Prügelfestigkeit, welche die Marionette nur baumelnd andeuten kann.

Das Marionettentheater kennt noch Erweiterungen: die auch für Ballette verwendeten „Metamorphosen" sind bemalte Pappfiguren mit wagerechten Klappteilen in der Mitte, die im Heben oder Senken Verwandlungen schaffen, deren sich zweifellos auch oft das Theater der lebenden Komödianten bediente, wie z. B. Kurz-Bernadon in seinen Zauberstücken. Auch die plastische Marionette kennt Verwandlungen: so kann unter dem Rock einer Figur ein Kopf stecken. Wird die Figur umgekehrt, ist z. B. aus einer alten Hexe eine junge Schöne geworden. Beliebt ist die Verlängerungsfigur (Teufel, im Krippenspiel, in Ulm der „Hosenschlupfer"). Ein Gerippe kann in alle einzelnen Knochen zerfallen und sich im Nu wieder zusammensetzen. Ein Schutzmann zerfällt, wie in der „Schwäbischen Kunde", in zwei Hälften. Von allem besitzt meine Sammlung Beispiele (Leihgaben im Kölner Theatermuseum). „Solomarionetten" nennt man Tänzer, Seiltänzer, komische Virtuosen und andere Varieténummern, die schon früh zu Nachspielen ausgebildet werden (ein ganzer Marionettenzirkus aus dem Prater in meiner Sammlung). Durchaus mit dem Krippenspiel verwandt sind die Figuren des „Theatrum mundi", die meist aus bemalter Pappe sind, aber auch plastisch sein können. Sie werden von unten bewegt. Zum Teil erfolgt die Bewegung durch Übertragung des Dreheffektes von Holzrädern, die auf Gleitschienen laufen. Dargestellt werden Kriegsszenen (Hamburg 1785: Bombardierung der Dardanellen — Schweizer Ansichten, Brand von Moskau, Bombardement von Antwerpen, Jungfernstieg u. a. [Genesius], Erstürmung des Mont Aron, Gefangennahme Napoleons bei Sedan [Schwiegerling]). Beispiel aus dem Siebziger Krieg mit Verbandwagen usw. (in meiner Sammlung), Schlittenfahrten im Schneegestöber (noch nach dem Kriege bei Wünsch gesehen), eine Jagd in Indien (verbranntes Offenburger Theater), Beschießung der Taku-Forts mit plastischen Schiffen (Schichtl in Magdeburg), Seefahrt (auch mit Wandeldekoration), d. h. Hafen- und Städtebilder, Meeresstille und Sturm, wobei Theater und Theatrum mundi in der Technik der gegeneinander bewegten gezackten Streifen oder der gedrehten Wellenwalzen übereinstimmen. Eine große Liste von Darbietungen wäre aus den alten Zetteln der „mechanischen Theater" herauszuschreiben. Jedenfalls ist die Schau des Welttheaters die Hauptsache, beim eigentlichen Puppenspiel sind es Handlung und Dialog. Der Landschaftsguckkasten Leon Baptista Albertis war wohl schon ein früher Vorläufer des Theatrum mundi.

Auch das Handpuppentheater des Jahrmarktes hat seine Sonderfälle, so die „Kakautzkis": große Oberkörper mit über die Leiste bammelnden Beinchen, in die der Puppenspieler seinen eigenen Kopf steckt. Auch kann ein Affe, ein Kaninchen, eine Katze oder ein Kind Gegenspieler des Kasper sein, wofür sich auch aus der Geschichte Beispiele genug beibringen lassen. Die „Kakautzkis" dienen schon einer Art „Parade"; auch Maskeradendarbietungen vor der Bude finden sich bis in die Gegenwart („Parade"). Den „Kakautzkis" verwandt ist das „Piccolo"-Theater in Varietés: eine Wand mit Kopflöchern und auch Armöffnungen.

Nicht unbeteiligt ist die gewählte technische Form bei bestimmten lokalen Erscheinungen, die als Gegensatz zu dem bisher in der Hauptsache behandelten Wanderspiel wenigstens in einigen besonders greifbaren Fällen gewürdigt werden müssen. Bezeichnend für sie ist die ausgeprägte Bodenständigkeit ihrer Art, denn sie brauchen das Anpassungselement nicht, das der Wanderspieler für ein wechselndes Publikum mehrerer Städte oder gar der Landschaften und Länder besitzen muß. Deshalb ist die Physiognomie dieser Lokaltheater stärker ausgeprägt.

Nicht sagen kann man das von München, wo der Aktuar Papa J. Schmid, geboren 1822 in Amberg, wo in den dreißiger Jahren ein gleichnamiger Pfarrmesner ein erfolgreiches Puppentheater hatte, das Privattheater von Generalleutnant Freiherr v. Heideck übernahm und sich der Hilfe Poccis erfreuen durfte; so begann es schon mit einem überkommenen Gut von „Gebildeten", und in der Folge erfreute sich Schmid der Unterstützung von Literaten und Künstlern (von ihm gespielte Stücke bei Engel; auch stellte er Texte aus der fragwürdigen Engelschen Sammlung dar). Aber immerhin war Schmids volkhafte Urwüchsigkeit so stark, daß sie ihrer Naivität vieles von den Beiträgen der höheren Bildungsschicht assimilieren konnte. So blieb sein Marionettentheater doch ein Stück gesundes Volkstum. Seit einigen Jahren hat das Schmidsche Theater den von der Stadt erbauten kleinen Musentempel verlassen (jetzt Binter).

Für das Verkommen des Volkspuppenspiels in der Großstadt bietet Berlin ein trauriges Beispiel. Gegen 1807 hatte sich der „Oberdeutsche" Dreher, der wohl identisch ist mit dem 1780 und 1788 in Basel auftauchenden aus Kirchheim-Bolanden, in Potsdam angekauft und spielte in Berlin gute mehr oder minder alte Stücke: Faust, Wagner, Der Raubritter, Der schwarze Ritter, Medea, Alceste, Judith, Esther, Der verlorene Sohn, Genoveva, Fräulein Antonia, Mariana oder der weibliche Straßenräuber, Don Juan, Trajanus und Domitianus, Die Mordnacht in Äthiopien, Fanny und Durman. Romantische Erkenntnis führte ihm die „gebildeten Stände" zu. Aber die Franzosen entwürdigten schon, weil sie des „frivolen Spaßes" wegen kamen. In der Folge wanderten Schütz und Dreher zwischen den beiden preußischen Hauptstädten Berlin und Breslau. Julius Linde, dessen Bruder, Freudenberg und Wolfram Richter, bei dessen Tod sogar ein Kindervers vom „großen Dichter" entstand, konnten

339. Berliner Marionettentheater. Bes. Sammlung Niessen. (Aus „Berlin, wie es ist und — trinkt“ von Adolf Glaßbrenner 1845.)

es bei ihrem erzwungenen Vagabundieren zwischen Vergnügungslokalen und Sommergärten-Wirtschaften nicht verhindern, daß Puppenspiel zu den „Tabagievergnügungen“ gerechnet wurde. Etwas höher standen noch die „Weihnachtsausstellungen“ (mit Verzehr) in Konditoreien (Gruppen aus Zucker und Tragant, Puppenspiel wie auch Theatrum mundi). Weitere Entwurzelung war aber das Übergehen in Vergnügungsetablissements, wie „Fausts Wintergarten“ und den Tunnel bei Kroll, dem smarten Unternehmer. (Benachbart war Spiel in den Gropius-Dioramen, die dem Theatrum mundi nahestehen.) Die Hotel-„Weihnachtsausstellung“ von 1851 mit der Carlos-Parodie von Landsberger (wohl Jude) ist ein Beispiel des Abgleitens in politische Satire von „Gebildeten“ (vgl. auch „Die Luftschifferlandung“, „Der Mondkaiser“ von Glaßbrenner [der französischen Commedia dell' arte nachgebildet(?)] und „Der ewige Jude“ von Bierglas[!]). Die „Gebildeten“ suchten allenfalls die Travestie wider Willen in der „Jungfrau“ und „Maria Stuart“, wovon schon 1835 in einem Breslauer Familienblatt verunglückte Verse kolportiert wurden. (Sind sie echt? Das Puppenspiel setzt durchweg in Prosa um und hat daneben früher pompöse Alexandriner und gesungene Verseinlagen.) In Glaßbrenners Schilderungen von 1845 fröhnen schon Knaben von zehn und vierzehn Jahren Tabak und Schnaps im Übermaß auf einer Galerie, die auch von den Pärchen aufgesucht wird, wenn sie unten Kontakt gefunden haben (Handwerksgesellen, Soldaten, Köchinnen, Dienst- und Kindermädchen). Vor Beginn wurde getanzt, dann hub die obligate Balgerei um die Plätze auf inzwischen hingestellten Bänken an. „Liebliche Zoten“ fehlen in dem qualmigen Lokal nicht, die mit „Bravo“ quittiert werden. Es gab sogar unvorhergesehene Pausen, wenn der Direktor einer lauten Einladung zu einem Kümmel folgte oder eingedrungene Rangen von der Bühne verjagen mußte. Von dieser Pöbelhaftigkeit, an der sich die literarischen Possenreißer, wie Glaßbrenner, beteiligt zeigen, sticht die Provinz mit Ulm, Köln und Hamburg vorteilhaft ab.

Unter den süddeutschen Städten, die früher ein heimisches Puppenspiel besaßen (wie Augsburg und Mannheim), ist Ulm bemerkenswert, weil sich wenigstens die Ausläufer eines in jedem Sinne zusammengeschrumpften Spielplanes erhalten haben. 1772 errichtete Georg Lindner mit dem Tanzlehrer und Musiker Mayer die „Dockenkomödie“, die später Mayer allein weiterführte und auf seine Töchter vererbte, von denen sie an Mayers Enkel, den Schuster Jos. Ant. Weyermann, kam, der 1854 starb. Einen schlechten Eindruck berichtet 1831 Mörike, da der Hanswurst ihn kaum einmal zum Lachen reizte. Das „Ulmer Nationaltheater“ spielte auf den beiden Meßwochen (Juni und Dezember) in einer Holzhütte auf dem Judenhof. Die von einer Helferin (Schulzenkäthe 1862), Dr. Veesenmeyer und Prof. G. Seuffer aufgezeichneten Texte zeigen deutlich den zersetzenden Einfluß des Jahrmarktes: für einen Kreuzer (3 Pfennige) konnte man nicht lange spielen; Prügelfreude und Derbheit fallen auf. Schon der Ulmer „Faust“ (bei Scheible) ist eine starke Kürzung, fehlen doch Parma und die Nachtwächterszenen. (Interessant ist die Erzählung der Höllenerlebnisse durch Pickelhäring: in einer mit Schuhnägeln beschlagenen Kammer hängen lauter Juden, die Pluto [vgl. Prolog] auf dem „heimlichen Gemach“ zum Auswischen braucht; bei Engel IX, S. 70, erscheinen unter den Insassen auch die Leute, die den billigen Platz bezahlen und zum besseren überklettern.) Völlig entstellend wirkt die Verdichtung des „Don Juan“, der binnen kürzester Frist wenigstens drei von den obligaten vier Morden besorgt: Vater, mitleidige Schwester (!) und der im Puppenspiel übliche Einsiedler, der seine Kutte nicht hergeben will: der Geist des Vaters übernimmt die Gespensteraufgabe des Komturs, denn von Liebesverwicklungen ist bei dem simplen Massenmörder nicht die Rede. Deutlich ist ein interessantes altes Figurenerbe: so erscheinen in zwei Spielen Schäfer und Schäferin; Hanswurst ist des Schäfers Liebesbote, der dann auch die Liebesproben übernimmt: Töten des „Vielfraß“ und Schöpfen des Wassers aus dem Feuersee, aus dem Teufel erscheinen, die schleunigst weichen, als Hanswurst sich als einen Biberacher (oder auch Straßburger) bezeichnet. (Im Faust-Puppenspiel war das ein von Ort zu Ort wechselnder Lokalwitz.) Ferner erscheinen Figuren aus der Commedia dell' arte, wie der alte „Hosentrompeter“ Anselmo, der, wie Hanswurst der Bote, bei dem Werben um Colo(m)bine durch den rotröckigen Vetter Prügel erhält, Leander, der Liebhaber, Isabella. Eine Typenfigur ist auch Fabriz. Ismene verdankt wohl dem Schlager aus der Zeit des jungen Goethe ihren Namen. Die Zähmung einer Widerspenstigen, der Gretel, die erst den trinklustigen Hanswurst beim Einkaufsauftrag prügelt, ist „'s Lipperl“ oder „Die drei Proben“: in der Weimarer „Esther“ ist dies ganze Stück nicht viel mehr als ein komisches Zwischenspiel, das Hanswurst mit Truttscherl anstellt, als er, der Mann aus dem Volke, zeigt, daß er den Ungehorsam einer Königin Vasthi leicht zu brechen wüßte, während der König deshalb das ganze Esther-Stück anzettelt. Ähnlich

wie in Ulm hebt er als Zähmungsmittel den Fuß (Truttscherl soll auf dem Absatz Fagott blasen, was sie zwar will, aber nicht kann); auch die Zwangfrage der blauen bzw. schwarzen Milch findet sich als eine der „Proben". Wie alt dies Motiv ist, zeigt das Vorkommen in gleicher Zähmung der Frau des Hans Knapkäse in der „Esther" der Englischen Komödianten, wieder eine Bestätigung der Herkunft von Texten aus der Frühzeit der Berufsschauspielkunst. (Das Vorkommen in Engels Fälschung ist natürlich nicht der Beweis.) Wenn Hanswurst, der wieder einmal so hungrig ist, daß 24 Tambours in seinem Magen „Rebell" (Reveille) schlagen könnten, sich als Rekrut anwerben läßt und auf Schildwache die Offiziersfrau zu Boden wirft, als sie auf seine raschen „Wer da?" nicht antwortet, so findet sich das verwandt in Engels Cyrus-Text wie in der Weimarer „Judith". Zwar bezieht Hanswurst auch Prügel, z. B. wenn er seiner Frau den „Kapaun" kaufen soll und Lazzi mit Rückfragen macht (vgl. die Englischen Komödianten), aber schließlich verhaut er doch den liebeslüsternen „Herrn Vetter" (oder „Schwager") und die verhinderte Ehebrecherin. Nachdem er bei den „Drei barmherzigen Schwestern" nichts erhalten hat, läßt er sich einem Bader als Papagei verkaufen, um seinem Herrn Galanton, der in Paris alles verspielte, Geld zu schaffen. In dem vorzugsweise am Meßende gegebenen Stück „Hanswursts Tod" stellt er sich tot und bezahlt so dem Schneider, Weber, Schuster und Wäscherhansel (der sein „verschisses Hemed" gewaschen hat und selbst in einem verdächtigen Hemd auftritt) seine Schulden, indem er sie hinausprügelt, als sie ihn in schwarzen Mänteln auf den Friedhof tragen wollen. Der Schneider berlinert, Hanswurst spricht mit bayerisch-österreichischem Anflug, während die anderen Volksfiguren schwäbeln. Zur lokalen Typenbildung gehört das stotternde „Saufbrüderle" Lipperl, ein verschmitzter Nachbar mit kurzen Beinen und dicken Backen. Gretel geht als Ulmer Bauernmädchen und die vier „Zunfthandwerker" entstammen auch dem Boden. Das gewöhnliche Ende ist das „Mopseln", d. h. Hanswurst geht mit gehobenem Fuß auf seine Partner los. Eine gute Musik (Violinen und Hackbrett) folgte, zu der zwei Rokokofiguren im zierlichen Menuett schwebten. Vier Türken trippelten ihren Tanz. Zu einem lustigen Walzer ritt Gretel auf einem Böckchen ein, das die Reiterin abwirft und stößt (vgl. den Raketen-Geißbock im Straßburger Faust-Spiel). Als Gretel singend aufstand, kam das „Lumpengesindel", der Hosenschlupfer, der Hemedsch ....., Lipperl, die alte Hanswurstfigur, bis die richtige alle hinausjagte. Auch die „Solomarionette" eines Ballspielers (mit zwei Bällen) kam vor. Abends gab es auch „Schattenwerk". Alle Handlung spielte vor einem einfachen dunklen Hintergrund. Der Wettbewerb eines anderen Theaters wurde zum Wettschreien; unter den Stücken dieser Konkurrenz befand sich auch „Die Entführung oder Ritter Karl von Eichenhorst", nach der Ballade Bürgers.

Köln hat im „Hänneschen" seine Überlieferung bis in die Gegenwart erhalten können. Die Bildung einer komischen Sippe ist noch bodenständiger als in Ulm: neben der romantischen Gruppe des Grafenpaares, der Ritter und Türken erscheinen Bürger und Bauern. Diese Bauern sind ursprünglich die im Bereich der Mauern wohnenden „Kappesboren" der mit viel Landwirtschaft durchsetzten alten Reichsstadt. Den Namen hat das „Krippchen" (s. oben) von Hänneschen erhalten, dem pfiffigen jungen Burschen, der sich deutlich von dem auch in seinen Trieben erwachseneren Kasper unterscheidet. Sein Großvater ist der alte lebens- und trinklustige Nicola Knoll, genannt „Besteva" (d. h. Großvater). Die keifende Großmutter Marizebell ist ein Hausdrachen, was sie nicht hindert, in der „Weibertreu" nach dem vermeintlichen Tode Bestevas rasch mit dem Wächter unter dem Galgen anzubändeln. Der Nachbar ist der langnasige Tünnes (Anton Langnöll). Wie sich die lebenslustige und sangesfreudige rheinische Art in der ganzen Gruppe spiegelt, so besonders in Tünnes, der eine komische Figur von höchstem Rang ist. Er ist in dem alten blauen Kittel und den Holzschuhen schon ein wenig niederrheinisch schwerfällig, spricht langsam und denkt noch weniger behend. Er ist der Mann, der in jedem Falle die Ohrfeigen bekommt, ein harmloses Gemüt, das lakonisch feststellt, daß man ihn ins Gesicht schlägt, wenn er dabeisteht oder bei einem Wutanfall ruft: „Halt mich faß, ich muß en krigge!" Wichtig ist natürlich bei dem Durst der Bauern auch der Wirt „Pitter Mählwurm". Hänneschens schnippische Braut ist „Bärbel". Typen wie „Jungfer Drückchen", und eine Frau von Tünnes, „Annekattring", sind verlorengegangen; neu aus dem Übergang in das Personenspiel entstanden ist der listige „Schäl", der aber mehr in den Witzen spukt als auf der Puppenbühne. Dagegen ist der bucklige „Speimanes" mit der feuchten und stotternden Aussprache eine alte Type. Es ist hier durch die ungewöhnliche Kraft der Typenbildung die Neuschöpfung einer rheinischen Commedia dell' arte entstanden, die nicht nur als köstlicher Rest aus alter Zeit liebevolle Beachtung verdient. Wie in der improvisierten italienischen Komödie läßt sich beobachten, daß sich die Typisierung zu einer gewissen Individualisierung wandte (ursprünglich war einfach von dem „Alten", dem „Jungen", dem „Buckel" und der „Nase" die Rede, wobei der Alte noch als Hänneschens Vater aufgefaßt wurde; aber die Namen Tünnes und Maria Sybilla waren schon in dem gleichen Faxenbuch da). In den großen Hauptstücken tritt Hänneschen als Knappe und Diener auf, hat also in der Hauptsache die Rolle Kasperles übernommen; die anderen Bauern werden nach Bedarf eingeführt: so ist z. B. Tünnes der Knecht, der mit Hänneschen Genoveva umbringen soll. Die Bürger (Doktor, Apotheker), die Beamten (Kommissär und Polizeisergeant [Wandlung von Gensdarmen der Franzosenzeit zum preußischen Ostelbier „Schäuzekowski"]), Amtmann (früher „Voigt") und „Magister" treten besonders in den Faxen in die Erscheinung. Diese „Seitenfaxen" oder „Seitenspiel" erscheinen in der Hauptsache auf der Vorbühne mit Stadt und Dorf, greifen aber z. B. bei einer Verhandlung in die perspektivische Mittelbühne über. Ursprünglich sind sie Zwischenaktsspiele in den Hauptstücken oder Nachspiele. Wie fruchtbar der Volkswitz war, zeigt das zumeist zwischen 1852 und 1854 aufgezeichnete Buch mit nicht weniger als 226 Faxenszenaren. Nur ein Rest hat sich bis in die Gegenwart erhalten; immerhin konnte der Spieler Hamacher um 1926 noch 55 Faxen benennen. Leider sind nur wenige vollständig aufgezeichnet. Besonders bemerkenswert ist darunter „die Weibertreu": es handelt sich um

den schon von Hans Sachs, Lessing, Weiße und Klingemann im Drama und von Chamisso in der Ballade behandelten altehrwürdigen Stoff von der „treulosen Witwe" oder der „Matrone von Ephesus" in einer erstaunlich geschickten dramatischen Fügung, für die ein unmittelbares Vorbild einstweilen nicht nachzuweisen ist. Zweifellos leiten sich die Fazen aus dem Ursprung des Hänneschen her: aus der Entstehung aus dem Krippenspiel mit seinen lustigen Einlagen und Genreszenen. Auffallend hoch ist im Anfang der Anteil der geistlichen Stoffe, auch wohl ein Hinweis auf die Herkunft (s. Nießen, S. 79). Als Beginn gilt das Jahr 1802. Der Begründer ist Christoph Winters, der in Mainz das Schneiderhandwerk erlernte und sich später auch als Tüncher betätigte. Zunächst lag er in heftigem Wettbewerb mit Spiegel, in dessen romantischen Szenarien (vom Wiener Zauberstück und dem Ritterdrama beeinflußt) sich ein süddeutsch klingender Universaldiener „Zipperle" findet, daneben aber auch schon der Bauernjunge Hänneschen. Der hatte sich auch gegen ein Erbe von Figuren aus der Commedia, an der Spitze Harlekin, durchzusetzen. Besonders beliebt ist der Ausflug in den Orient. Aus dem Druck der französischen Besatzung führt rheinische Wander- und Fabulierlust in die Ungebundenheit des Abenteuers. In der Franzosenzeit wurde das Hänneschen, dies Stadttheater der kleinen Leute, das die große Bühne weidlich für den Spielplan nützte, ein Kampfmittel nationaler Selbstbehauptung. Witzig nahm man Rache für die Unterdrückung. Auch kommunale Interessen wurden behandelt wie die Wiedererlangung der Köln geraubten Universität. Dabei und in der Übernahme von gereimten Zwischenspielen hatte sich das Puppentheater der Hilfe von Gelehrten zu erfreuen (insbesondere de Noëls von der „olympischen Gesellschaft"). Mit der verbürgerlichenden Spielplanwandlung konnten die Bürger und Bauern auch ausschließlich Träger von großen Stücken werden, so in der „Stummen von Portorico" oder „Besteva als Doktor": das ist nichts anderes als Molières „Médecin malgré lui", der hier den Titel einer der beliebten Opernparodien trägt. Aus dem französischen Drama stammt auch das interessante Stück „Pritsch-Pratsch" (der Stoff der alten französischen Posse [Maître Pathelin]), vermutlich durch französische Komödianten in der Besetzungszeit vermittelt). In den Familien Königsfeld und Kloß lebte die Familienüberlieferung von Winters bis in die Gegenwart fort. Zahlreiche andere Unternehmungen zweigten sich ab. Jedenfalls aber stand es schlecht um das Hänneschen, als die Jahrtausendausstellung unter Leitung von Dr. Jos. Niessen den Beweis erbrachte, wie erstaunlich lebensfähig Hänneschen noch war: daraufhin schuf die Stadt die „Städtischen Puppenspiele" im Rubenshaus, die 1938 ein neues Heim im Rahmen der sanierten Altstadt erhielten. Alte Stücke erscheinen hier aber nur noch selten. Auch ist der szenische Apparat stark modernisiert worden. Die alte Einfachheit und den Rest trefflicher alte rStücke zu erhalten, war bis 1937 die Aufgabe des von Dr. Jos. Niessen und dann vom KölnerTheatermuseum betreuten „Alten Kölner Hänneschen-Theaters", das dann an das Landestheater für Pfalz und Saar weitergegeben werden mußte. Der Spielplan und die äußere Geschichte sind für das Kölner Spiel so ausführlich dargestellt worden, daß sich eine genauere Darstellung hier erübrigt.

Für den Zerschleiß der geistlichen Themen bietet der von Scheible 1847 veröffentlichte „Herodes" des Johann Balck von Neustadt ein bezeichnendes Beispiel. Ehemalige Verse schimmern durch. Die Hauptsache ist das Fragen des hilflosen Tyrannen nach dem „getreuesten Diener" und Kindermörder Hans Worst, der immer wieder für seine Verhinderung, zu erscheinen, derbe Gründe hat. Maria und Joseph reden als Auftakt zu dem stummen Zug der Flucht kurzerhand zwischen den Kulissen. Krippenspielgut, das aus alter Volksspielüberlieferung stammt, steckt zweifellos in dem Höttinger „Peterl", einem winterlichen Handpuppenspiel der Innsbrucker Vorstadt, das früher von Stube zu Stube zog und im Wirtshaus endete. Außer den Aufzeichnungen Jeneweins geben auch abweichende Texte im Ferdinandeum Kunde. Dem Prolog folgt ein Rest alter Teufelsversammlung in Alexandrinern und anderen Versen (s. oben). Aber von der Absicht, Herodes zum Kindermord zu verleiten, hört man später nichts mehr, wie überhaupt ein solcher Peterl-Abend aus Kurzstücken ein Ragout aus vielfältigen Stoffbrocken ist. Die „altägyptischen Götzenpfaffen", die von Mahomed singen und von Peterl hinausgeprügelt werden, sind vielleicht ein Rest aus einer Tempelszene des Krippenspiels, wie wir sie z. B. in Wien finden, wo Tempeldiener sich im Streit die Köpfe anzünden, ein spaßiger Effekt, der sich in anderer Verwendung in Steyr wie in Köln findet. In die summarische Handpuppendramaturgie sind die geistlichen Episoden transponiert: so die Enthauptung des von der Komik schon infizierten Johannes; Peterl und sein Freund Hauserl tragen den Leichnam unter allerhand Späßen in einem Sarge ab (dessen beiden Teile später zum Geldsammeln dienen), nachdem Peterl den Kopf verkehrt an die Füße anpetschiert hatte. Zu einer Genreszene von der Landstraße war im ausgehenden Mittelalter die Blindenheilung geworden; Ausklang einer solchen Bettlerszene ist wohl die Heilung durch den „Sohn Davids", worauf der grobe Bettelvogt den Vater und das Jodockele davonjagt (vgl. die Bettlerszenen im Volksschauspiel). St. Georg, der Drachentöter, mit Peterl, der dem Drachen die Opfer vorschmeißt, leitet sich zweifellos von dem Drachenstich des Volksspiels her. Der Heilige Romedi mit dem Bär gibt nur Anlaß zu einer komischen Reitszene. Die Verdichtung der „Judith" stellt schon ein Non plus ultra an Kürze dar. Die Sangesfreudigkeit des Volksspiels hallt in der verhältnismäßig breiten Szene mit Maximilians Errettung von der Martinswand nach (Jägerduett und langes Lied des Hans). In Fausts Dienste gerät der mehr nach der Küche als der Nigramantie lüsterne Peterl nur wegen der parodistischen Perlicke-Perlacke-Zitation der Teufel. Im „Don Juan" kommt der Geist des ermordeten Don Pietro erst gar nicht mehr zum Spuken, da dem Peterl, der über die Leiche stolpert, der Abschluß des Entwischens vor dem Nachtwächter wichtiger ist. Wenn er z. B. den Müller und den Schuster um ihre Ware prellt, so könnte man als Quelle so gut an Jesuitenzwischenspiele denken wie an davon abgeleitete Intermedien des Volksspiels im Stile von Kiennast oder an eine Kenntnis der italienischen Pulcinella-Spieler, die

Tirol gewiß ausführlich auf der ersten Reisestation kennenlernte. Die Liebesszenen des liederlichen „Herzensquartiermeisters" Peterl und des manchmal sehr antifeministischen Hansl sind mit den ländlichen Nachspielen eng verwandt. Tod und Teufel dürfen wie in allem Handpuppenspiel nicht fehlen. Schon die Juden im alten Passion wollten gut tirolisch mit Christus ringen; Peterl tut es mit dem Teufel Prozibus. Der Vater des Fräuleins, mit dem ein werbender Korporal, der vielleicht einem ganz anderen Zusammenhang entstammt (s. oben Ulm), Hans verkuppelt, hat gar einen Teufel in seinem Dienst, der Hans so lange durchschüttelt, bis Ehestandsgedanken in ihm Wurzel fassen. Wie die Teufel zum Teil auf altes Spielgut wiesen, so hat auch der Auftritt des Todes noch etwas von drohender Würde, ehe er den „schiachi Trampelbear" Baberl holt, um Hansl von der eben eingegangenen Ehe zu befreien. Tänze wie der Hosenlatterer beschließen die Spielfolge und werden als Dank für das eingesammelte Geld vermehrt.

Durch Erich Schmidt herausgegebene in den fünfziger Jahren in der Brauerei Mahl-Schedl gespielte Alexandriner-Texte von „Don Juan" und „Faust" zeigen die breitere Quelle der späteren Schwundformen. Mit besonderer Vorliebe wird abweichend von den übrigen Behandlungen des Stoffes geschildert, wie Don Juan den Richter und seine Helfer narrt (z. B. komisches Verhör, das sonst der komischen Figur vorbehalten ist oder Tauschen der Kleidung mit Hanswurst, wobei es wegen der schlechten Winde, die Hanswurst in Fülle entweichen läßt, dem Herrn nicht ganz angenehm wird, seinem Diener zu folgen). Auch der Richter wird erstochen. Von dieser Gruppe ist später nur eine Szene geblieben (s. o.). Auf den Friedhof führt die Flucht. Gastmahl und Höllenszene (auf der Hinterbühne) wurden vergessen. Merkwürdig ist ein vergeblich mahnender Schuldner, der unter den Zeitereignissen auch Bonapartes Ende nennt (wohl Hinweis auf Entstehungszeit). Das „Faustus-Kinderspiel" zeigt manche Eigenheiten. Aufgegeben wurde später die aus Hanswursts Hand lesende Zigeunerin, die den Übergang zum Dienst bei dem schwermütig deklamierenden Faust bildet. Auffallend oft ist im Tiroler Puppenspiel der Eremit verwendet: Faust mahnt er zur Buße und rät ihm, das auch in Tiroler Hausmalereien bekannte Kreuz vom Teufel zu fordern; Mephistopheles stört aber das Reuegebet durch die schöne Lucinde, die Helena ersetzt und befreit wurde (Goethe-Einfluß?). Die Beliebtheit der Teufel greift auch in eine dürftige „Genovefa" über, indem „Gollo" geholt wird. Auch Puppenspiel in der Vorstadt Mariahilf wird erwähnt. Bis in die Gegenwart spielte (nach Dörrers Mitteilung) Vater Vögele. Wie Kranewitter 1911 eine Satire „Die Teufelsbraut" als Peterlspiel gab, so steckt auch in dem von Jenewein Überlieferten Anteil der Gebildeten („Das Peterl im Sterzinger Moos").

Eine derbe Handpuppenüberlieferung besitzt Hamburg in seinen trag- oder später fahrbaren Kasper-Putschenelle-Kästen. Erst 1802 erwähnt Schütze ausdrücklich zwei Spieler des „Puzznelken" in St. Pauli, aber schon 1745 ist „Putznelcken" Richeys „Idiotikon Hamburgense" bekannt. Durch Rabes Sammlerumsicht sind uns seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche der „Miniatur-Possen" erhalten. In den fünfziger Jahren gab Kasper Putschenelle den Buckel, Spitzbauch, Hakennase und spitzes Kinn auf, die er mit der italienischen Urfigur des Pulcinella oder mit Polichinelle, Mister Punch, Petruschka und Jan Klaaßen teilte, und eine Zeitlang stand neben ihm das siegende breitere deutsche Schalksgesicht. Manche beliebte Teilszenen des Marionettentheaters finden wir hier in beherrschender Bedeutung wieder. In „Kasper als Soldat" wird Kasper von dem Obersten an Stelle des untauglichen und feigen Juden nach seinem obligaten Auftrittslied angeworben; nach mißverstehendem Aufnehmen der Personalien (vgl. ein Verhör, das an „Robert und Bertram" erinnert), dem Fahneneid und einer Exerzierszene folgt die uns schon bekannte Wachinstuktion (s. auch Rabe, S. 65): schließlich raubt ihm „Jan Klapperbeen", d. h. der Tod, in der Rauferei Gewehr und den Ersatz der Rute („min Fro ehr Kommandostock"). Der Oberst ist Russe, weil zur Zeit der Aufzeichnung die Belagerung von Sebastopol einsetzte. Solche Aktualitäten werden gern eingeflickt. Bald waren 1861 die neuen Dienstmänner auf der Bühne zu sehen und wenig später der dänische Landsoldat Hannemann; neue Stücke zeugte auch der Weltkrieg. Die Perlicke-Perlacke-Szene des „Faust" hat mehrfach eingewirkt: So stellt der Zauberer (Hexenpüster) „die diabolische Dose" hin und weiht Kasper in das Höllenreglement ein. Frau Mariken kann er nur mit Mühe dem herabgefahrenen Teufel entreißen. In einer älteren Fassung erlegt Kasper mit dem sieghaften Hammer (überdimensioniert wie alle Requisiten) eine ganze Reihe von Teufeln samt der sonst seltenen Großmutter und den Tod. Die Spielmöglichkeiten der Handpuppe erscheinen in Hamburg vollendet ausgenützt. Wie Punch soll Kaspar wegen eines Totschlages gehenkt werden, aber bald baumelt der gefällige Henker Jochen, der gebeten wurde, das Hineinschlüpfen in die Schlinge vorzumachen. Schon mit der Ansage beginnt die dialogische Berührung mit der schlagfertigen Jugend. Als weder Tanzen, Zureden noch Puffen gegen die Rampe das „quarrelnde" Kind, das ihm Mariken in den Arm drückte, zur Ruhe bringt, schmeißt es Kasper kurzerhand über die Spielleiste unter die Zuschauer. Auch der Punch ist ein so unzärtlicher Vater (aus dem gemeinsamen italienischen Vorbild?). In der Prügelei mit dem Teufel muß Kasper zum Bein greifen, weil die Rute hinausgefallen ist. Als er die Medizinflasche zur sterbenden Frau bringt, vergißt er nicht, das Publikum zu begießen. Wenn Mariken blankes Geld haben will, hebt er ihr die Röcke hoch und verhaut sie auf den blanken .... Kasper versteht es, in den Sack des Hexenpüsters zu schlüpfen (vgl. Commedia dell' arte in Paris), während ein Umziehen in die Krinoline Marikens doch hinter die Bühne verlegt wird. Ein großes Spiel ist es, wenn sich Kasper in den Korb einzwängt, aus dem der vom Hexenpüster anvertraute Hahn entflog. Kasper versteht es so gut, den Guckkasten zu drehen und selbst hineinzufahren, wie auch sich mit Einseifen und Rasieren Verdienste zu schaffen. Als Zahnarzt erscheint er mit riesiger Zange. Auch vertritt er den Doktor, der dafür Prügel bezieht. Kasper ist ein leichtsinniger Bursche: unbedenklich wird

der Geizhals bestohlen oder er stellt sich tot, um seine Schulden loszuwerden (s. oben Ulm), muß aber diesmal mit zur Wache. Nach der Fahrt nach Ostindien, die einfach durch einen schwankenden Stock angedeutet wird, hetzt er die Indianer aneinander, indem er sie wechselweise zwickt. Er fürchtet nichts, außer gelegentlich seine Frau. Wie Mariken des Spaßes halber sterben muß, zeigt er sich nicht betrübt, sondern verhaut den Doktor, als er sein Honorar haben will. Auch kommt es ihm nicht darauf an, die Verblichene zu kochen. Die Prügellust ist unbegrenzt (alter Feldhusar mit „Preziosa"-Reminiszenzen, der verdreihte Berliner Windbüdel Pieseke, der Jude, der sein Geld einkassieren will). Laut knallt die Pritsche wie in Köln die Ohrfeigen-„Klätsch" hinter der Szene. Die Frau streicht er mit der „Prophetenwurzel". Besondere Figuren entwickeln virtuose Spielkünste: so der „Langhals", dessen Aufstiegstock der Spieler am Knie befestigt. Zu Beginn tritt der Langhals mit einem anderen Neger tanzend auf und stellt die Dose hin. Drollig ist auch der Hund Filax, der Kasper die Leberwurst wegschnappt und sich als Teufel entpuppt. Kein Lied ist vor dem Parodieren sicher, selbst nicht, wenn es von König Ludwig I. stammt (Rabe, S. 125). Sein Freund ist Snobelbeck. Jochen, der als Henker oder Hausknecht erscheint, ist auch ein Glied der festen Typenbildung. In Hamburg ist auch noch ein altes Werkzeug in Verwendung, mit dem in Italien der Pulcinella seine näselnden Töne hervorbringt (pivetta oder fischio, in Frankreich sifflet pratique). Es sind zwei kleine mit einem Bande umwundene Metallstückchen, die in Hamburg „Düwelsfleit" heißen und sich in der jüngsten Zeit nur auf Teufel und den „Langhals" beschränken. Auf alten Brauch weist es auch zurück, daß der Musiker vor der Bühne am Spiel beteiligt wird (vgl. Theater der Welt II, 1938, Heft 1, S. 32).

Stark strahlt die Hamburger Puppenspielkunst auch in die nähere und weitere Umgebung aus (Holstein, Mecklenburg, Bremen). Ganz fehlt die Handpuppe auch in Sachsen, dem klassischen Lande des Marionettentheaters, nicht. Bis in die Gegenwart wirkte Ganzauge mit erfrischender, volksnaher Komik und wagte sich sogar an den „Faust" heran; einen Fausttext von Heinrich Seidel und Gustav Koy hat Bolte veröffentlicht. In der Pfalz spielten Julius Kühn und Schußmann, dessen Bühne sich in meiner Sammlung befindet. Eine noch stark zu vermehrende Reihe von Nachrichten hat Rabe, S. 53, gesammelt. Gerade beim Handpuppenspiel ist die Gefahr der Zersetzung sehr groß: es spielt meist im Freien und muß den Lärm des Tages oder den Jahrmarktstrubel übertönen. Mit der wachsenden Lautheit der Umwelt schwindet das an sich schon meist einfache dramatische Gefüge und übrig bleibt heute oft nur Schreien und Prügeln. Iwowski, Perrey und Jacob, Breuer, Brehm u. a. haben sich in der Gegenwart bemüht, die Werte des Handpuppenspiels künstlerisch zu erneuern.

In der **komischen Figur** steht das Volk mitten in der Handlung. Sie ist Mittler und Brücke zum Zuschauerraum. Ihre Aufgabe ist nicht allein die Spaßmacherei: sie stellt das Gleichgewicht in absonderlichen und ungewöhnlichen Lagen wieder her: so hat Kasper im „Stülpner" einen Bösewicht zu prügeln; in der „Genoveva" ist sie nicht erst im Verschonen der Dulderin ein Werkzeug der poetischen Gerechtigkeit: das Foppen und Verspotten des Golo ist von Anfang an schon Rache des Volkes an dem falschen Freund. In „Des Pfarrers Tochter von Taubenhain" vertritt Kasper das moralische Prinzip, indem er seinen gewissenlosen Herrn verurteilt. In Wiepkings „Don Juan" will er von dem „bösen Buben" gehen und bei Lorgie (und einem identischen Text von 1841) nennt Franz den in die Kutte des Eremiten gekleideten Herrn einen „rechten schelmischen Banditen"; wenn er auch nicht den Mord an dem Vater verhindern kann, so steht er doch wenigstens stumm in der Ecke, bis er sein (häufiges) Totengräberamt versieht. Die komische Figur ist der Vertreter des Mutterwitzes und gesunden Menschenverstandes und der lebenserhaltenden Funktionen (Essen, Trinken, Liebes- und Ruhebedürfnis). Die Dämonie Fausts und Don Juans parodiert sie als Verstiegenheit. Wo alles stürzt, bleibt sie wie das Volk, aus dem sie kommt. So ist sie unsterblich und geht durch viele Wandlungen von Berufen und Handwerken; von einem Herrn wechselt sie zum anderen hinüber und tanzt nach dem Höllenende des Tiroler Faust mit Urschel in ein neues Leben, hat ihm doch die Zigeunerin 1000 Jahre verheißen. Die komische Figur kann auch zur Hauptperson werden, wofür zahlreiche Stücketitel „Kasper als ..." Belege sind.

Von manchen älteren Erscheinungsformen der komischen Figur können wir uns heute keine Vorstellung mehr machen (z. B. „Kilian" in Hamburg, „Matzgörg" als Diener Fausts in Wien). In Ulm heißt der Spaßmacher auch „Dock-Hansel" und seine Partnerin „Dock-Anna". Diese Partnerin für die komische Liebesparallele kommt in unzähligen Fällen vor: im Weimarer Judith-Text ist Gretel „Feldmarketenderin", die den widerspenstigen Wachposten Hanswurst als Knecht haben möchte. Bei den bodenständigen Theatern zeigen sich in Sprache und Charakteristik die landschaftlichen Bedingtheiten stark. Aber viele Witzwirkungen sind mit den Vorfahren der großen Bühne gemeinsam: sie gehören aus dem ewigen Vorrat der komischen Motive, die in ihrer Vereinzelung übernational sind, aber in der Art ihrer Mischung zu Besonderheiten führen können. So lieben die lustigen Gesellen das den Herrn zum Ärger stachelnde ewige Rückfragen und Wiederkommen nach einem Auftrag von alters her. Schon in dem altindischen Drama (Vorspiel der „Vasantasena") macht es Mühe, den Spaßmacher herbeizurufen: Im „Herodes" (s. oben) ist die ewige Verhinderung zum dünnen roten Faden des Witzes geworden; unter den Vorwänden der Verhinderung heißt es mit bezeichnender Häufung von Widersprüchen: „Schauts, Herr Patron, ich sitz dahinten auf eim Holzäpfelbaum und friß Zwetschgen, daß mir die Kirschenstil zum Hosenknopf naus wachsen." In Hamburg sitzt Snobelbeck auf einem gewissen Ort und Kasper muß sich erst die „Unnerbüx tomaken". Mit Vorliebe mißversteht der Puppenkomiker: Kasper Putschenelle läuft einem Herrn nach, weil er „dummer Lümmel" als „dubbelter Kümmel" verstanden hat, den er gern trinken möchte. Die Freude am Wortverdrehen geht ins Ungemessene (freilich manchmal auch ins Alberne, weil es um jeden Preis geschieht). Als sich z. B. im „Don Juan" der Eremit vorstellt, meint Hanswurst, daß man ihn gut gebrauchen könne, denn er hat „Bruder Kredit" ver-

standen. Getränke- und Speisekarte referiert er in Lorgies Text ganz falsch. Eine Virtuosität wird im Verdrehen von Titeln aufgebracht, z. B.: „königlicher Mäusdreck" statt „Majestät" (Herodes), Holofernes wird zu Ochsenfernes, Ahasverus zu Aasverdruß, Golo u. a. zu „Golochs", Haushofmeister zum Hausgeratsmeister, ein Feldwebel zum „Feldflegel" usw. Das Wörtlichnehmen ist eine beliebte Quelle der Komik: so kann Don Juan lange schelten, bis er Licht und Leuchte wirklich beisammen hat. In Ulm weist der verliebte alte Anselmo auf seine „lange Hand", d. h. seinen Einfluß: Hanswurst bittet ihn deshalb um eine „Gefälligkeit": „Schauens, meinem Buba ist heut früh sei Kapp ins Häusle nuntergfalla und wenn Ihr a lange Hand habt, nau könnt Ihr se woll rauf langa!" Mitunter wird das Mißverstehen auch dem Publikum überlassen: so bewundert Kasper Marikens Zähne, worauf sie sagt: „Och, in achtersten heff ick en Loch." Komische Flüche wie „Potz Schlapperment!" oder in Ulm „Giftfliegerment!" (ohne „Gift" Tirol) sind beliebt. Die Derbheit ist im älteren Spiel stärker gewesen, was auch die Scheltreden der Geistlichen und der Edikte bestätigen. In der Weimarer „Judith" sagt einer der in das Zelt eingedrungenen Juden zu Hanswurst: „Du mußt beschnitte werde." Der gerät in Wut: „Was?! — ich soll beschnatzelt werden? — Ich hab nur a so kleins Mandelwerk, wenn da noch a Stück davon geschnitten wird, bleibt jo gor nichts übrig." Besonders reizvoll ist das Zerreißen der Illusion durch eine Art „romantischer Ironie": Als Hanswurst bei verschiedenen Gelegenheiten im „Faust" seine Seele verschreiben soll, stellt er u. a. lakonisch fest, daß er keine habe: „Ich bin von Holz." Als in Hamburg der betrunkene Berliner Piesecke hinfällt, liegt er „wie so 'n Popp im Moonschien" (statt „Pogg" — Frosch). Auch die Marionette, die längst nicht so viele Möglichkeiten hat wie die Handpuppe, strebt körperliche „Lazzi" an: Als der Don („dumme") Philippo bei Lorgie mit dem als Eremiten verkleideten Don Juan spricht, guckt Franz ihm durch die Beine. Als Don Juan und sein Diener von Flucht und Mord ermattet ausruhen, hüpft ein Frosch aufs Theater, den Franz fangen will, wobei er über seinen Herrn fällt, wie so oft über die Leichen. Gleich darauf erscheint der Geist, der später in der Wirtshausszene so gut zum Spaß herhalten muß wie Hamlets Vater bei den Komödianten des 17. Jahrhunderts: er verfolgt Franz dreimal um den Tisch, bis ihn Don Juan mit dem Degen stellt. Leider sind viele komische Einlagen nur mit „Extempore" angedeutet.

Wie im Volksschauspiel liebt das Volk für die edlen Figuren eine pathetische Sprechweise, die so verblümt und gespreizt ist, daß die Syntax oft genug aus den Fugen geht. Auch hier kann unmittelbar die Travestierlust der lustigen Person einsetzen: In dem Ulmer Spiel parodiert Hanswurst den lyrischen Auftraggeber, den Schäfer Floridan schon durch das Ausrichten des „Komplimentes": „er ist zum Krebieren in Euch verliebt". Wirklich fällt der Empfindsame mit Wahnsinnsreden um, während Hanswurst keine Lust hat, „wegem e Weibsbild in Krepierung nei (zu) grauta". Während der Schäfer aufsteht, fällt Hanswurst zum Spaß um. Das leichteste Mittel der Parodie ist das Mißverstehen und Verdrehen schwülstiger Rede.

Heute ist das Volkspuppenspiel in großer Gefahr, soweit es nicht durch den Wettbewerb des Kinos überhaupt ausgestorben ist, das übrigens die Puppenspieler anfangs auch als Attraktion zum Teil versuchten. Von dem großen Bestand an der Jahrhundertwende sind nur wenige Theater übrig. Um so größer ist die Zahl der „künstlerischen" Bühnen geworden. Die größte Gefahr ist die Meinung der „Gebildeten", daß allein diese Theater Förderung verdienten und alles andere „Jahrmarkts"-Rummel sei. Gewiß sind die Ansprüche des einst so naiven Publikums gewachsen: trotzdem müßte alles getan werden, wenigstens die heute noch lebendigen Reste als volkskundliches Erbgut zu erhalten. Das wäre besser, als mit zuviel hellem Bildungslicht oder gar „Prüfungen" das im Volk gewachsene Puppenspiel zu entzaubern.

Schrifttum.

Bibliographie: John Meier, Grundriß der germ. Philologie, hrsg. von H. Paul, II. Bd., 1. Abt., 2. A. 1909, S. 1290 bis 1297. — M. J. Rudwin, A historical and bibliographical survey on the German religious drama, Pittsburgh 1924. — H. Moser, Volksschauspiel im Auslandsdeutschtum (Dichtung und Volkstum, N. F. des „Euphorion", 36. Bd., 1935, S. 352). — Volkskundliche Bibliographie (ab 1917). — Landschaftliche Bibliographie: G. Jungbauer (1931 Böhmen), E. Hobinka (1928 Mähren), H. Réz (1934 Ungarn).

Abhandlungen: Eine Gesamtdarstellung fehlt. — J. J. Ammann, Das Leben Jesu von Martin von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele (Zsch. d. V. f. Vk. III, S. 208ff. und 300ff., Berlin 1893). — A. Dörrer, die Volksschauspiele in Tirol (Tiroler Heimat, N. F. II, 1929). — O. Eberle, Theatergeschichte der innern Schweiz, Königsberg 1929. — H. Moser, Volksschauspiel (Die deutsche Volkskunde, hrsg. v. A. Spamer, 1934, S. 349—387). — Nagl-Zeidler-Castle, Deutsch-österreichische Literaturgeschichte, Wien I, 1899, II, 1, 1914, II, 2, 1930. — L. Schmidt, Gesellschaftliche Grundlagen des alpenländischen Volksschauspielwesens (Theater der Welt I [1937], Nr. 7/8, S. 382—391); ders. Stammlichkeitsfragen in der deutschen Volksschauspielschichtung in Ungarn (Deutsch-Ungarische Heimatbl. VII, Budapest 1935, S. 68—71); ders., Altes Volksschauspiel in neuer Blickschau (Monatsschr. f. Kultur u. Politik I, S. 539—548, Wien 1936); ders., Das Volksschauspiel des Burgenlandes (Wiener Zsch. f. Volksk. 41. Jg., S. 81—96, Wien 1936). — H. Schröder, Die mimischen Volksbräuche im Bayerischen Walde (Diss.), München 1933.

Textsammlungen: Karl Adrian u. Leop. Schmidt, Geistliches Volksschauspiel im Lande Salzburg, Salzburg-Leipzig 1936. — J. J. Ammann, Volksschauspiele aus dem Böhmerwalde (Beiträge z. deutsch-böhm. Volksk. II, Heft 1, 2 u. III, Heft 1), Prag 1898—1900. — J. R. Bünker, Volksschauspiele aus Obersteiermark, Wien und Stuttgart 1915. — J. Ernyey u. G. Kurzweil, Deutsche Volksschauspiele aus den oberungarischen Bergstädten I, Budapest 1932 (2. Bd. in Vorb.). — Georg Graber, Kärntner Volksschauspiele (Deutsche Hausbücherei Bd. 68, 73 u. 82), I. Weihnachtsspiel 1922, II. Das Kärntner Paradeisspiel, Kärntner Jedermann, 1923, III. Das Kärntner Spiel vom Leiden Christi 1923, Wien (außerdem Bd. 129, Der Kärntner Totentanz, Komödia von dem grimmigen Tod, 1924). — A. Hartmann, Volksschauspiele. In Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt, Leipzig 1880. — A. König, Volksschauspiele aus Nordböhmen (Wächterbücherei I), 2. A., 1927. — H. Pröhle, Weltliche und geistliche Volkslieder und Volksschauspiele, Stuttgart 1863. — A. Schlossar, Deutsche Volksschauspiele. In Steiermark ges. 2 Bde., Halle 1891.

Germanischer Mimus: K. Meschke, Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis, Leipzig und Berlin 1931. — R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, 2 Bde., Kassel 1936/37. — Ebenfalls von Höfler (2. Bd. im Manuskript) stark angeregt: Rob. Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936 (Reiches Material, aber allzu kühne Folgerungen!). — H. Emmel, Masken in volkstümlichen deutschen Spielen, Jena 1936. — Fritz Brüggemann, Vom Schembartlaufen, Leipzig o. J. (1937); größre Abhandlung B.s in Vorb. — Otto Hübner, Die deutschen Sommer- und Winter-Spiele, Prager Diss. 1924 (ungedr.). — H. Moser, Zur Geschichte des Winter- und Sommer-Kampfspiels (Bayer. Heimatschutz 1933, S. 33—46). — E. Böhs, Das Schönhengster Streitged. v. Sommer u. Winter (Schönhengster Heimatbücherei 3), Landskron 1922. — A. Dörrer, Das Schemenlaufen in Tirol, Innsbruck 1938.

Mittelalter: W. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas I., 2. A., Halle 1911 (Ergänzungen s. Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germ. Philologie bis 1916 u. a.). — M. J. Rudwin, Origin of German Carnival Comedy, 1920 (Bibl. S. 60—72). — Rob. Stumpfl, Schauspielmasken des Mittelalters und der Renaissance (Neues Archiv für Theatergesch., Berlin 1930). — H. H. Borcherdt, Das Theater des Mittelalters, Leipzig 1935.

Nikolausspiele: Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf 1931 (vgl. Rec. von Kritz in „Wiener Zsch. f. Vk.", 37. Jg. [1932], S. 43—50; L. Schmidt, Adventsspiel und Nikolausspiel, ebda 40. Jg. [1935], S. 97 bis 106). — Weihnachtsspiele: Joh. Bolte, Drei märkische Weihnachtsspiele des 16. Jahrhunderts (Berlinische Forschungen I), Berlin o. J. (1926). — Im übrigen vgl. Lit. auf S. 230 (zu Schröer und Benyovszky vgl. noch: L. Schmidt, Der Oberuferer Spielkreis [Sudetend. Zsch. f. Vk. 7, S. 145ff.] und Karl Benyovszky, Die alten Preßburger Volksschauspiele, Preßburg 1934). — Lexer, Kärntisches Wörterbuch (darin Weihnachtsspiele), Leipzig 1862. — A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien I, Troppau 1865. — Zahlreiche Neuausgaben in volkskundlichen und Heimatzeitschriften vgl. die Literaturangabe bei L. Schmidt, Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele (Die Schaubühne), Emsdetten 1937 (z. B. selbständige Veröff. Das Gmünder Hirtenspiel, hrsg. v. G. Graber, Spittal 1930; Das Olmützer Weihnachtsspiel, hrsg. v. Flader, Olmütz 1925). — L. Schmidt, die Obergrunder Weihnachtsspielgruppe (Sudetend. Zsch. f. Vk. VIII, Prag 1935, S. 153—167. — Dreikönigs- und Sternsingen s. o. S. 230 und A. Dörrer, Reimmichlkalender 1937. — Paradeisspiel s. o. S. 230 Klimke. — Leop. Schmidt, Zur Paradeisspielverbreitung im Osten (Deutsch-Ung. Heimatblätter VI, 1934, S. 150—155). — Zur Darstellung vgl. Schlossar, Die österreichische Monarchie (Bd. Steiermark) und K. Mautner (Zsch. f. öst. Vk., 27. Bd., 1921, S. 12).

Passionen: Tirol: J. E. Wackernell, Altd. Passionsspiele aus Tirol, Graz 1897. — Ders., Ein Tiroler Passionsspiel in Steiermark (Forschungen z. neueren Literaturgesch. Festg. f. R. Heinzel), Weimar 1898, S. 103ff. — J. P. v. H., Das große Passionsspiel zu Brixlegg in Tirol 1873, Innsbruck 1873; A. Plattner, Geleitsbrief zum Brixlegger Passionsspiel im Jahre 1883, Innsbruck; Gesamt-Text München 1903. — Das Erler Passionsbuch von 1912, Erl 1912 (m. Abh. von A. Dörrer). — A. Dörrer, Die Thierseer Passionsspiele 1799—1935, Innsbruck 1935. — Im übrigen Lit. bei Dörrer (s. Abhandlungen!) und Rudwin. — Bayern: P. Legband, Münchener Bühne und Lit. im 18. Jahrhundert (Oberbayer-Archiv 51, München 1904). M. Deutinger, Geschichtliche Notizen über die Passionsspiele in B. seit der Mitte des 18. Jahrhunderts (Beyträge u. Gesch., Topographie u. Statistik des Erzbistums München und Freysing III), München 1851. — A. Mitterwieser, Passionsspiele und Karfreitagsprozession (Klerusbl. Eichstätt 1930) — H. Moser, Das altbayerische Volksschauspiel des 17. und 18. Jahrhunderts (Bayer. Heimatschutz 24, München 1928: Nachweise über 82 Spielorte). — Oberammergau: Deutinger, Das Passionsspiel in O. (Beyträge ... II. 3. Heft und III), München 1851. — A. Hartmann, Das Oberammergauer Passionsspiel in seiner ältesten Gestalt, Leipzig 1880. — G. Queri, Ältester Text des O.er Passionsspiels, O. 1910. — O. E. Maußer, Bitteres Leiden. Text von 1750 (v. P. Ferd. Rosner), Leipzig 1934 (das. Lit.); ders., Text des O.er Passions-Spiels, Diessen 1910 (Text von Weiß und Varianten Daisenberger). — F. Feldigl, Denkmäler der O.er Passionsliteratur, O. 1922 (Text 1811, 1815 und Handschr. Weiß). — Ders., Die O.er Passionsmusik, München u. O. o. J. (Gegen Kistler). — Text Daisenberger: 1890; Offizieller Gesamt-Text, O. 1900. Offizielles Textbuch, O. 1922. — Oberammergauer Jubiläums-Passionsspiel. Offizieller Führer 1934. — Führer, Ausg. der Gesangstexte und Abh. s. Rudwin. — G. Schöne, Ein Passionsspiel in Kohlgrub von 1748 und seine Bühne (Bayerischer Heimatschutz 1930). — Ausgabe Passion von Moosburg durch Prof. A. Mayer in Vorb. — Schwaben: Über Gall vgl. Joh. Bolte in Zsch. f. d. Altert., Bd. 32. — A. Birlinger, Aus Schwaben, 2 Bde., Wiesbaden 1874. — Schwäb.-

Gmünd: Text hrsg. von J. Holzwarth in „Katholische Trosteinsamkeit" 1856; E. J. Eckardt, Studien zur deutschen Bühnengeschichte der Renaissance. Mit einem Anhang: Das Passionstheater von Schwäbisch-Gmünd, Leipzig 1931 (Theatergesch. Forsch. 41). — Böhmenkirch: J. Fischer, Heimatbuch für Weißenstein und Umgebung, Schwäb.-Gmünd 1927. — Donaueschingen: Ausg. Mone. — Villingen: H. Roder, Schriften des Vereins f. Gesch. u. Naturgesch. der Baar. — Allgäu: Reiser, Sagen und Gebräuche. — Salzburg: A. Kutscher, Salzburger Barocktheater, Wien 1924. — Siehe Adrian-Schmidt. — G. Hetteger, Tamsweger Charfreitagsspiele (Progr. ... Gymnasiums am Kollegium Borromäum), Salzburg 1906; (Progr. 1899: H. Jäger, Die Comedy vom jüngsten Gericht ... von Altenmarkt, Salzburg 1899—1900 vollständig gedruckt — Bearb. Deutsche Hausbücherei 124). — Steiermark: Siehe Schlossar. — Kärnten: Siehe Graber; ders., Volksleben in Kärnten, Graz 1934 (Treßdorf); ders.: Passionsspiel aus Köstenberg, Graz 1937 (mit 41 Lichtbildern). — Wien: Nagl-Zeidler. — A. Schönbach, Üb. d. Passionssp. bei St. Stephan i. W. (Zsch. f. d. Phil. VI, Halle 1875). — Böhmen: J. J. Ammann, Das Passionsspiel des Böhmerwaldes, Prag 1892. — K. W. Fischer, Die Passionsspiele in der Stadt Hohenelbe (Samml. gemeinnütz. Vorträge, Nr. 495/97), Prag 1920. — H. Gradl, Deutsche Volksauff. i. Egerlande, Prag 1895. — A. Hauffen, Üb. d. Höritzer Passionssp., Prag 1894. — M. Urban, Das Passionsspiel in der Stadt Plan (Mitt. d. V. f. Gesch. d. Deutschen i. Böhmen, 36. Jg.), Prag 1897, S 48—108. — Niemes: Sudetend. Monatshefte X (1934), S. 77ff. — Fr. Mach, Ein Volksspiel am „Totensonntage" in der Saazer Gegend (Mitt. d. V. f. Gesch. d. Deutschen i. Böhmen, 36. Jg., S. 203), Prag 1897. — Österr.-Schlesien: A. Peter, Zuckmantler Passionsspiel (Progr. d. Gymn. zu Troppau), 1868, 1869. — Ungarn u. Slowakei: E. Abel, Das Schauspielwesen zu Bartfeld (Unga . Revue IV), Budapest 1884, S. 649ff. — Vgl. a. Béla Pukánszky, Gesch. d. d. Schrifttums in Ungarn. — J. v. Pukánszky-Kádár in Schriften d. d. Akademie.

Ölberge: P. H. Holzapfel, Ölberg-Andacht in der Franziskanerkirche zu Berching, 1931. — Die Ölberg-Andacht ... zu Dietfurt, hrsg. von P. Arsenius Dotzler, 3. A., Nürnberg 1925. — Zeitschr. f. bild. Kunst N. F. 8.

Dramatische Prozessionen: A. Wiepen, Der Palmesel. (Inzwischen viele neue Einzelnachweise.) — A. Mitterwieser, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern, München 1930. — Ders. s. o. (Karfreitagsproz.). — A. Dörrer, Altdeutsche Karwochen- und Fronleichnamsspiele (Literaturwiss. Jahrb. d. Görres-Ges. III und IV, Freiburg 1928 und 1929). — Tamsweg s. o.

Weltlicher Jahreslauf: Siehe o. Hartmann, Reiser, Birlinger, Wolfram, Eberle, Sartori, Reinsberg-Düringsfeld, Kohl, Graber, Volksleben, Stumpfl, Bolte (s. S. 234ff.), Wissell, Ernhey und Kurzweil, Nork — Geistl. Fastnachtsauff. vgl. u. a. Moser, Archival. Belege zur Geschichte altbayerischer Festbräuche im 16. Jahrhundert (Staat und Volkstum, Festgabe für K. A. von Müller, Diessen 1933). — Maispiele am Hörselberg s. Zeitschr. d. V. f. Volksk. 14, S. 420.

Heiligen- und Ritterstück: Texte s. o. Sammlungen. — H. Moser, Das Volksschauspiel zu Kiefersfelden (Oberbayerisches Archiv f. vaterl. Gesch., 36. Bd., München 1929, S. 116—208; ders., Die letzten 150 Jahre altbayerischen Volksschauspiels (Bayerischer Heimatschutz, 1932, S. 7—18); ders., Das Volksschauspiel in Oberaudorf (Das bayerische Inn-Oberland, Jg. 14, 1929); ders., Die Geschichte des Volkstheaters zu Flintsbach (ebda, Jg. 17, 1932). — L. Eid, Eine oberbayerische Dorfbühne (Endorf) (S.-A. aus Das Bayerland, Rosenheim 1900). — A. Sikora, Zur Geschichte der Volksschauspiele in Tirol (Archiv f. Theatergesch. II, Berlin 1905, S. 3—55. Andere Arbeiten des Verf. bei Dörrer verzeichnet). — Rich. Maria Werner, Der Laufner Don Juan (Theatergesch. Forsch. Bd. 3), Hamburg und Leipzig 1891. — Leop. Schmidt, Volksschauspiele vom hl. Johann von Nepomuk (Volk u. Volkstum II, München 1937, S. 239—247).

Nachspiele: Siehe u. a. Benyovzky, Bünker, Hartmann, Schlossar. — P. Rosegger i. Heimgarten I (1877), S. 840—64.

Zwischenspiele: Altbayerische Possenspiele f. d. Dachauer Bühne bearb. von Franz von Paula Kiennast, hrsg. von O. Brenner, München 1893.

Geschichte des Puppenspiels: M. v. Boehn, Puppen und Puppenspiele, Bd. II: Puppenspiele (international und oberflächlich), München o. J. (1929). — Ph. Leibrecht, Zeugnisse und Nachweise zur Geschichte des Puppenspiels in Deutschland (Freiburger Diss.), 1919; ders., Gesichtspunkte zu einer Gesch. d. Puppenspiels i. Deutschl. (Das literarische Echo, Jg. 23, 1920/21). — Grässe, Zur Gesch. d. Puppenspiels und der Automaten (in: Romberg, Gesch. d. Wissens im 19. Jahrh., Bd. I [1856], S. 625—675). — H. Naumann, Studien über das Puppenspiel (Zeitschr. f. deutsche Bild. 1929, Heft 1). — H. S. Rehm, Das Buch der Marionetten, Berlin 1905 (überholt).

Puppenspiel-Zeitschriften: Das Puppentheater, Leipzig I (1923/24) bis IV (1931). — Der Puppenspieler, Bochum I (Sept. 1930) bis III (Heft 4/6, 1933). — Die Puppenbühne, Stuttgart I (Heft 1—7), 1933.

Wesensdeutung und Beziehung zur Literatur: L. Buschmeyer, Die Kunst des Puppenspiels (Jenaer Diss.), Erfurt 1931. — F. Eichler, Das Wesen des Handpuppen- und Marionettenspiels (Die Schaubühne, Bd. 17), Emsdetten 1937. — R. Majut, Lebensbühne und Marionette. Ein Beitrag z. seelengesch. Entw. v. d. Geniezeit b. z. Biedermeier (Germanische Studien 100), Berlin 1931. — E. Rapp, Die Marionette in der deutschen Dichtung (Teildruck einer Münchener Diss.), Leipzig 1924. — H. Häusle, Eichendorffs Puppenspiel: Das Incognito (Deutsche Quellen und Studien, hrsg. von Kosch, 6. Heft), Regensburg 1910.

Bibliographie von Handschriften: H. Degering, Kurzes Verz. d. germ. Handschr. der preuß. Staatsbibl. (Mitt. a. d. preuß. Staatsbibl. VIII), Leipzig 1926, Nr. 1156ff., 1247ff., 1323ff., 1386ff., 1423ff., 1568ff. — Geplant ist ein Verzeichnis der Texte aus Sammlung Löwenhaupt (vermehrt um Sammlung Niessen) und Theatermuseum Köln. Handschriftliches „Repertorium" in Weimar (Landesbibliothek). Abschrift des Weimarer Katalogs und Abschriften der Puppenspieltexte aus der Sammlung Löwenhaupt befinden sich im Kölner Theatermuseum.

Textsammlungen und Einzelausgaben: C. Engel, Deutsche Puppenkomödien (12 Hefte), 1874—79, ab Heft 9 o. J., Bd. I, 3. Aufl., 1906 (Vorsicht!). — G. Ellinger, Die Braut der Hölle (Zeitschr. f. deutsche Phil., Bd. 23, 1890, S. 286 bis 290. Teilweiser Abdruck der Weimarer Handschr.). — A. Kollmann, Deutsche Puppenspiele, 1. Heft, Leipzig 1891 (Judith-Text und zum „Faust"). — R. Kralik u. J. Winter, Deutsche Puppenspiele (nach Theater des Analphabeten Leop. Schmidt [s. Der Puppenspieler I. S. 250]), Wien 1885. — J. Scheible, Das Schaltjahr, Bd. 4, Stuttgart 1847 (S. 555: „Abellino, der große Bandit" vom Augsburger Theater, S. 702: „König Herodus"). — A. Lokesch, Alte Kasperlstücke, 2. Aufl., Deutsch-Schweiz. Verlagsanst. 1921 (in Würzburg aufgezeichnet[?]). — E. Trommer, Repertoire d. sächs. Marionettentheaters: I. Genoveva, II. Der sächsische Prinzenraub, Zwickau und Leipzig o. J. — Berliner, Tiroler, Hamburger, Kölner Texte s. u. Weisstein, Jenewein, Rabe, Niessen und Faust-Bibl., zwei Stücke von Kühn in: „Das Puppentheater I", S. 170.

Örtliche und landschaftliche Überlieferung: Berlin: A. Brennglas (Glaßbrenner), Berlin, wie es ist und — trinkt, Heft IX: Puppenspiele, Leipzig 1845. — G. Weisstein, Don Carlos, der Infanterist von Spanien (Berliner Curiosa, Nr. 2), Berlin o. J. — Das Puppentheater I, S. 116 (Fischer); II, S. 263 (Linde). — Hamburg: Johs. E. Rabe, Kasper Putschenelle, 2. Aufl., Hamburg 1924. — Sachsen: Das Puppentheater II, S. 23, 105, 142; IV, H. 5 (s. o. Kollmann). — Köln: C. Niessen, Das rheinische Puppenspiel (Rhein. Neujahrsbl., hrsg. v. Inst. f. gesch. Landesk. d. Rheinl. a. d. Univ. Bonn, Heft 7), Bonn 1928. — Jos. Bayer, Das Kölner Hänneschen i. J. 1834 (Abdruck von Zetteln, jetzt Sammlung Niessen: Alt-Köln, 17. Jg., 1928, Heft 5; ders., Aus der Kindheit des „Kölner Hänneschen" (Neuaufgef. Gesuche von Winters, Alt-Köln, 18. Jg., 1929, Heft 2). — Hötting: A. R. Jenewein, Das Höttinger Peterlspiel, Innsbruck 1903; ders., Alt-Innsbrucker Hanswurst-Spiele, Innsbruck 1905 („Faust" und „Don Juan" in Erich Schmidts Ausgabe zu benutzen: Arch. f. d. Stud. d. neueren Sprachen XCVIII, 1890, Heft 3/4); Besprechung: Zeitschr. d. Ferdinandeums, Bd. 51 (1907). — Ulm: Sammlung von Texthandschriften in Sammlung G. Stumme in Leipzig (Teilweiser Abdr. des Vortrags von Veesenmeyer im Ulmer Tageblatt 1887, Nr. 30; Text von „Hanswursts Tod", ebda, Sonntagsbeil. Nr. 7/8). — Der Puppenspieler I (1931), Heft 15/16. — Wien: F. A. Mayer, Beiträge z. Kenntnis d. Puppentheaters (Euphorion VII, 1900, S. 139—150). — H. Rupprecht, Zur Gesch. d. Wiener Puppentheaters in: „Der Puppenspieler I", Heft 6—9. — Felix Salten, Der Wurstelprater, Wien o. J. — Bayern: Netzle, Bayerische Wander-Marionettentheater (erscheint beim Neuen Filser-Verlag). — Vgl. a. A. Niedelsheimer, Gesch. des J. Schmidtschen Marionettentheaters in München. — G. Schott, Die Puppenspiele des Grafen Pocci (Münch. Diss.), 1912. — Archivalische Nachrichten hat Moser gesammelt (Theater der Welt II). — E. Wittich: Schweiz. Arch. f. Volksk. 29 (1929), Heft 1; ders. in „Der Puppenspieler I, Heft 7. — W. Löwenhaupt in „Das Puppentheater I", S. 139, 145, 165, 181. — Baden: Löwenhaupt in „Das Puppentheater I", S. 9, ebda, III (1929), S. 114 (Schußmann). — Straßburg: J. Lefftz in Elsaßland, Lothringer Heimat IX, Heft 8ff. (1930). — Pfalz: E. Wittich, Pfälz. Museum 1929, Heft 5/6.

Stoff- und Motivgeschichte: Esther: Rud. Schwarz, Esther im deutschen und neulateinischen Drama d. Reformationszeitalters, Oldenburg u. Leipzig o. J., 1894 (Diss.). — Judith: Otto Baltzer, Judith in der deutschen Dichtung, Berlin 1930. — Der verlorene Sohn: F. Spengler, Der verlorene Sohn im Drama des 16. Jahrh., Innsbruck 1888 (Berliner Diss.). — Genoveva: B. Golz, Pfalzgräfin Genoveva in d. deutschen Dichtung, Leipzig 1897. — J. Bolte, Von Wanderkomödianten und Handwerkerspielen des 17. u. 18. Jahrh. (S.-A. a. d. Sitzungsberichten d. preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1934, XIX), Berlin 1934. — H. Junkers, Niederländ. Schauspieler u. niederl. Schauspiel i. 17. u. 18. Jahrh. i. Deutschland, Haag 1936. — Dorothea: J. Bolte, Das Danziger Theater (Theatergesch. Forschg. Bd. XII), Hamburg u. Leipzig 1895, S. 78ff. — Griseldis: K. Laserstein, Der Griseldisstoff in der Weltliteratur (Forschungen z. neueren Literaturgesch. hrsg. v. Muncker LVIII), Weimar 1926. — Don Juan: s. o. Werner. — K. Engel, Die Don Juan-Sage a. d. Bühne, Oldenburg 1887. — E. Schröder, Die Pfarrerstochter von Taubenhain (Kieler Diss.), 1933. — C. Müller-Fraureuth, Die Ritter- und Räuberromane, Halle 1894. — Eine Reihe stoffgeschichtlicher Monographien sind als Kölner Dissertationen geplant. Der sächsische Prinzenraub u. a. vgl. Kurt Bauerhorst, Bibliographie der Stoffe und Motive der deutschen Literatur, Berlin 1932. — „Tatsachenbericht" über Barbara Ubryk: Hess. Landeszeitung ab 19. 4. 34.

Faust: a) Abhandlungen: W. Creizenach, Versuch einer Gesch. d. Volksschauspiels vom Doctor Faust, Halle 1878; ders. im Euphorion III (1896), S. 710ff.. — K. Bittner, Beiträge z. Gesch. d. Volksschauspiels vom Doctor F. (Prager deutsche Studien 27), 1922. — J. W. Bruinier, Faust vor Goethe I, 1894 (Das Engelsche Volksschauspiel . . . als Fälschung erwiesen); ders., Untersuchungen z. Entwicklungsgesch. des Volksschauspiels vom Dr. Faust (Zeitschr. f. deutsche Phil., Bd. 29—31, 1897 bis 1899). — R. Rohde, Das Englische Volksbuch und Marlowes Tragödie, Halle 1910. — E. Castle, Das angeblich älteste lateinische Faust-Drama — eine Mystification (Theater der Welt I [1937], Heft 1). — A. Bielschowsky, Das Alter der Faustspiele (Vierteljahrsschr. f. Literaturgesch. IV, 2. Heft, 1891. — Fälschlich für Unabhängigkeit von Marlowe).

b) Bibliographie der Textausgaben: Goedeke IV, 3. Abt., S. 782. — Seither: J. Lewalter u. J. Bolte, Drei Puppenspiele vom Doktor Faust (Zeitschr. d. Vereins f. Volksk., 23. Jg. [1913], S. 36—51 u. 137—146 [das. Bibl. S. 37]). — Wiederabdrücke: R. Petsch in Reclams Universalbibl. 6378/79 mit Bibl. Doctor Faust, oder Der große Negromantist (Geißelbrechts Text), Leipzig 1912, mit Bibl. — Bonneschky bei Boehn, Simrocks Bearb. bei H. W. Geißler, Gestaltungen des Faust I, 1927. — Niessen, Katalog der Ausstellungen Faust auf der Bühne …, Braunschweig 1929 — Katalog der Sammlung Kippenberg.

Automaten: s. Grässe. — S. M. Prem, Die Tschugmallschen Automaten (in Tirolische Analekten von Prem u. O. Schißel v. Fleschenberg, Teutonia, 15. Heft, S. 1—49, Leipzig 1915 [das. Lit.]). — Bunzlauer Singuhr: K. Springer, Die Bunzlauer Bühne o. J. (1935). — B. Stephan in Bunzlauer Heimatbl. 1929, S. 47—50. — Schöller in Bunzlauer Jugend 1923. — Bunzlauer Stadtbl. 4. 2. 1928. — Abb. bei G. Grundmann, Schlesische Volkskunst. — Hellbrunner Mechanische Theater: Abb. bei F. Martin, Schloß H. (Österr. Kunstbücher, Bd. 28), Wien u. Augsburg 1927 und J. Gregor, Das Zeitalter des Films, Wien 1932. — Über die Künstlerfamilie Tendler Material im Museum Leoben. — Ein Kärntner mechanisches Theater in der Theatersammlung der Nationalbibliothek Wien.

Krippenspiel: E. K. Blümml u. G. Gugitz, Alt-Wiener Krippenspiele (Kultur u. Heimat 1), Wien 1925. — V. Geramb u. V. Zack, Das Steyrer Kripperl (S.-A. aus Wiener Zeitschr. f. Volksk. XXV, Heft I—III), Wien 1919. — A. Mitterwieser, Frühere Weihnachtskrippen in Altbayern, München 1927. — C. Niessen, An der Wiege des Kölner Hänneschen (Festausgabe zur Kölner Bibliophilen-Tagung), 1935. — L. Schmidt, Untersuchungen z. St. Pöltener Krippenspiel (Unsere Heimat VI, Nr. 12; VII, Nr. 12, Wien 1933/34); ders., Die Weihnachtsspiele Niederösterreichs (Zeitschr. f. Volksk. VII [1935], Heft 3); ders., s. o. Niederösterr. Krippenspiele und Formprobleme. — R. Zoder, Das Traismaurer Krippenspiel, Wien 1920; ders., Das St. Pöltner Krippenspiel (Unsere Heimat III, Heft 1, Wien).

Schattenspiel: Georg Jacob, Gesch. d. Schattentheaters im Morgen- u. Abendland, Hannover 1925 (Ergänzungen der Bibl. Maschinenschrift im Theatermuseum Köln).

Die komische Figur: Neuling, Die komische Figur, Stuttgart 1890. — W. Meyer, Werden u. Wesen des Wiener Hanswursts (Leipziger Diss.), 1931 (das. Lit.). — G. Gugitz, Der weiland Kasperl (Johann La Roche), Wien 1920. — M. Enzinger, Die Entwicklung des Wiener Theaters vom 16. z. 19. Jh. (Schr. d. Ges. f. Theatergesch., Bd. 28/29), Berlin 1918/19. — Über Englische Komödianten vgl. Ausg. von Cohn, Creizenach, Tittmann, Flemming u. a.; s. Reallexikon d. deutschen Literaturgesch. — Spezialuntersuchungen für Puppenspiel fehlen.

Ein Reichsinstitut für Puppenspiel (mit Werkstätten und Probierbühnen) soll in Stuttgart begründet werden. Vgl. Puppenspielsonderheft von „Theater der Welt" II, 1 (1938), S. 21.